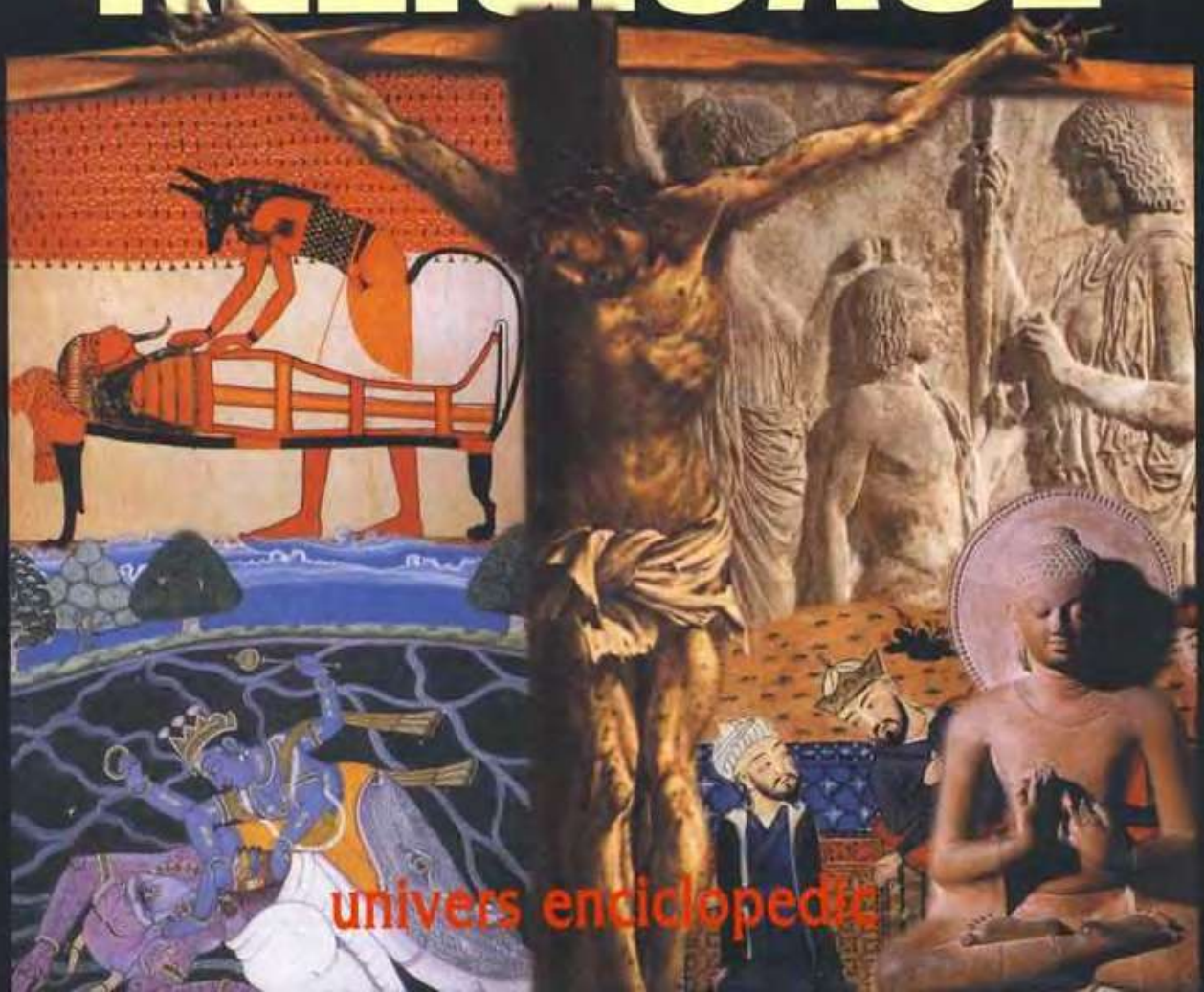
Mircea Eliade

ISTORIA CREDINȚELOR ȘI IDEILOR RELIGIOASE



univers enciclopedic

MIRCEA ELIADE

ISTORIA CREDINȚELOR ȘI IDEILOR RELIGIOASE

Redactor: MARIA STANCIU

ISBN 973–9436–27–7

MIRCEA ELIADE

ISTORIA CREDINȚELOR ȘI IDEILOR RELIGIOASE

Traducere și postfață de
CEZAR BALTAG

Univers Enciclopedic
București, 2000

Mircea Eliade
HISTOIRE DES CROYANCES ET DES IDÉES RELIGIEUSES
© Payot, Paris (vol. I, 1976, vol. II, 1978, vol. III, 1983)

Pentru această ediție toate drepturile aparțin EDITURII UNIVERS ENCICLOPEDIC

LISTA ABREVIERILOR

ANET	=	J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton, 1950; ediția a 2-a, 1955)
Ar Or	=	*Archiv Orientalni* (Praga)
ARW	=	*Archiv für Religionswissenschaft* (Freiburg/Leipzig)
BJRL	=	*Bulletin of the John Rylands Library* (Manchester)
BEFEO	=	*Bulletin de l'École Française de L'Extrême Orient* (Hanoi–Paris)
BSOAS	=	*Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (Londra)
CA	=	*Current Anthropology* (Chicago)
HJAS	=	*Harvard Journal of Asiatic Studies*
HR	=	*History of Religions* (Chicago)
IIJ	=	*Indo-Iranian Journal* (La Haye)
JA	=	*Journal Asiatique* (Paris)
JAOS	=	*Journal of the American Oriental Society* (Baltimore)
JAS	=	Bombay *Journal of the Asiatic Society, Bombay Branch*
JIES	=	*Journal of Indo-European Studies* (Montana)
JNES	=	*Journal of Near Eastern Studies* (Chicago)
JRAS	=	*Journal of the Royal Asiatic Society* (Londra)
JSS	=	*Journal of Semitic Studies* (Manchester)
OLZ	=	*Orientalistische Literaturzeitung* (Berlin/Leipzig)
RB	=	*Revue Biblique* (Paris)
REG	=	*Revue des Études Grecques* (Paris)
RHPR	=	*Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* (Strasbourg)
RHR	=	*Revue de l'Histoire des Religions* (Paris)
SMSR	=	*Studi e Materiali di Storia delle Religioni* (Roma)
VT	=	*Vetus Testamentum* (Leiden)
W.d.M.	=	*Wörterbuch der Mythologie* (Stuttgart)

Pentru Christinel

PREFAȚA LA TRADUCEREA ROMÂNEASCĂ

Îmi amintesc foarte bine de o noapte din septembrie 1940, petrecută în adăpostul antiaerian al Legației României din Londra. Atunci am schițat planul unei vaste și ambițioase lucrări închinate morfologiei și istoriei universale a creațiilor mitico-religioase de la origini și până în zilele noastre. Lucrarea ar fi cuprins patru părți, de proporții inegale: 1) o prezentare a structurilor și morfologiei sacrului; 2) o antologie comentată de texte; 3) o bibliografie critică și adnotată; 4) o Istorie a credințelor și ideilor religioase.

Câteva zile în urmă, datorită intensificărilor atacurilor aeriene, serviciile auxiliare ale Legației, deci și al meu (eram atașat cultural), au fost evacuate la Oxford. În primăvara și vara acelui an lucrasem la British Museum, adunând documentația pentru câteva studii în pregătire. Dar după dezlănțuirea faimosului *Blitzkrieg* din noaptea de 9 septembrie 1940, Biblioteca devenise aproape inaccesibilă. Am reluat însă lucrul îndată ce m-am instalat într-o pensiune modestă (alta nu se găsea) din Oxford. Acolo am început să redactez prima parte a „tetralogiei", sub titlul: *Prolegomene la Istoria comparată a religiilor*. O scriam în românește, pentru că speram s-o închei destul de repede ca să poată fi publicată într-una din celebrele colecții inaugurate de profesorul Alexandru Rosetti la Editura Fundațiilor Regale.

După ce-am fost transferat la Legația din Lisabona (în februarie 1941), am întrerupt redactarea, fiind prins de alte lucrări mai urgente: *Os Romenos, latinos do Oriente*, Lisboa, 1943; *Comentarii la legenda Meșterului Manole*, București, 1943. Dar am reluat *Prolegomenele* în ultimii ani petrecuți în Portugalia (1944–1945), și am continuat redactarea puțin timp după ce-am ajuns la Paris (septembrie 1945). Cum profesorul Georges Dumézil mă invitase să țin un curs la catedra lui de la *École des Hautes Études*, am ales ca temă problemele discutate în primele capitole: morfologia sacrului, structura divinităților cerești etc. În iarna 1945–1946 n-am avut decât câțiva auditori, dar printre ei G. Dumézil și specialista în religiile tibetane Marcelle Lalou. Versiunea franceză a diferitelor capitole, efectuată de mai mulți traducători, a fost revizuită în întregime de G. Dumézil. Și tot profesorul Dumézil a scris Prefața, după ce cartea fusese acceptată de Editura Payot.

Am avut însă o surpriză neplăcută când bătrânul Gustave Payot mi-a cerut să schimb titlul în *Traité d'histoire des religions*. Am încercat să-i explic că această carte nu este o *istorie*, ci o *morfologie* a fenomenelor religioase; că, în concepția mea, nu se poate scrie o *Istorie* a unei categorii de creații spirituale înainte de a le prezenta structurile și morfologia. I-am amintit că Darwin a putut reconstitui istoria speciilor animale pentru că, înaintea lui, Linné alcătuise o vastă morfologie zoologică, clasificând milioanele de forme în conformitate cu structurile lor (ceea ce îi permisese, bunăoară, să integreze într-o singură „familie", cea a insectelor, specii aparent atât de diferite ca fluturii, albinele și cărăbușii). N-am izbutit să-l conving, și pentru că Payot adăugase că altminteri nu va publica volumul, am acceptat titlul propus de el. Cartea a avut mare succes, și de critică și de public (din 1949 se retipărește aproape în fiecare an), și a fost tradusă în numeroase limbi. Traducerile în italiană, spaniolă și portugheză au păstrat

titlul de *Traité...*, dar versiunea engleză se intitulează *Patterns in Comparative Religion*, cea germană *Die Religionen und das Heilige*, iar traducerile în japoneză și coreeană au titluri și mai potrivite conținutului.

Încă din lunile petrecute la Oxford știam că înainte de a începe redactarea *Istoriei* va trebui să scriu o serie de monografii în legătură cu cercetările pe care le făcusem până atunci (Yoga, șamanismul, alchimia) sau pe care îmi propuneam să le fac (structura și morfologia miturilor, simbolismul și riturile inițiatice, religiile arhaice etc.). Astfel că, după *Traité...*, au urmat cele două volume masive despre Yoga și Șamanism, și alte cărți, printre care: *Le mythe de l'éternel retour*, *Le sacré et le profane*, *Aspects du mythe* etc.

Catedra de Istoria religiilor de la Universitatea din Chicago, la care am fost chemat în toamna 1956, mi-a îngăduit să realizez, cu anumite modificări, proiectul pe care-l întrevăzusem în acea noapte din septembrie 1940. Am renunțat la volumul de bibliografie adnotată, pentru că atât în *Traité...*, cât și în *Histoire des croyances et des idées religieuses*, am întovărășit textul fiecărui capitol de o bibliografie critică destul de bogată. În 1967 a apărut o vastă antologie (650 pagini), *From Primitives to Zen*, cuprinzând 306 texte clasate tematic: zeități și ființe supranaturale, mituri cosmogonice, tipuri de ritualuri, concepții despre moarte și supraviețuire etc. Am ales documente din întreaga istorie religioasă a omenirii, cu excepția iudaismului și a creștinismului; pe de o parte pentru ca să nu măresc și mai mult numărul paginilor, pe de altă parte pentru că multe din textele fundamentale sunt ușor accesibile: Vechiul și Noul Testament, Apocrifele, Selecții din Sfinții Părinți etc.

Am început redactarea primului volum din *Histoire des croyances...* prin 1955–1956, dar cele dintâi versiuni au fost modificate (mai precis concentrate) în anii următori. Luasem obiceiul să consacru, în fiecare an, cel puțin un trimestru unui capitol sau grup de capitole din *Histoire...* Cred că am prezentat în cursurile mele aproape toate religiile, cu excepția iudaismului și creștinismului cu care eram totuși destul de familiarizat, nu numai prin cercetările începute în tinerețe, dar și prin seminariile pe care le țineam și prin discuțiile cu colegii mei de la Universitate. Astfel că, datorită studenților și colegilor, și de asemenea faptului că, de 25 de ani, biroul meu se află într-o bibliotecă de specialitate și la cinci sute de metri de imensa bibliotecă a Universității, datorită, zic, acestor condiții excepționale de lucru, am avut posibilitatea de a menține informația „la zi".

Așa cum mărturiseam și în Prefața la ediția originală, socotesc că orice istoric, începând de la un anumit moment al activității sale, este obligat să-și situeze cercetările de „specialitate" în perspectiva istoriei universale. Cartea de față este scrisă din această perspectivă. Este deci, înainte de toate, o *Istorie*, nu o interpretare personală a diferitelor religii pe care le prezintă. Concepțiile sau interpretările mele personale în legătură cu structurile sacrului le-am expus în alte lucrări: cf. *Le sacré et le profane*; *Traité d'histoire des religions*; *Images et symboles*; *La nostalgie des origines* etc. Evident, aceste concepții au orientat înțelegerea diferitelor sisteme religioase pe care le-am cercetat, și justifică selecția „momentelor creatoare" pe care am decis să le prezint în *Histoire des croyances et des idées religieuses*. Dar nu pentru a ilustra concepțiile mele personale am scris cartea de față. Ci, înainte de toate, pentru a arăta *ce s-a întâmplat*, în durata timpului istoric, cu o seamă de intuiții, experiențe și idei religioase care au contribuit la constituirea condiției umane, din preistorie și până la începutul epocii noastre.

MIRCEA ELIADE

Universitatea din Chicago
15 decembrie 1980

Partea I

DE LA EPOCA DE PIATRĂ LA MISTERELE DIN ELEUSIS

CUVÂNT ÎNAINTE

Pentru istoricul religiilor, orice manifestare a sacrului este importantă; orice rit, orice mit, orice credință sau figură divină reflectă experiența sacrului, și prin urmare implică noțiunile ființă, semnificație *și* adevăr. *Așa cum am observat cu altă ocazie, „este greu să ne imaginăm cum ar putea funcționa spiritul uman fără a avea convingerea că ceva ireductibil* real *există în lume; și este cu neputință să ne închipuim cum ar putea să apară conștiința, fără a conferi o* semnificație *impulsiunilor și experiențelor omului. Conștiința unei lumi reale și semnificative este strâns legată de descoperirea sacrului. Prin experiența sacrului, spiritul uman a sesizat diferența între ceea ce se revelă ca fiind real, puternic, bogat și semnificativ și ceea ce este lipsit de aceste calități, adică curgerea haotică și periculoasă a lucrurilor, aparițiile și disparițiile lor fortuite și vide de sens"* (La nostalgie des origines, *1969, pp. 7 sq). Pe scurt, „sacrul" este un element în structura conștiinței și nu un stadiu în istoria acestei conștiințe. La nivelurile cele mai arhaice ale culturii,* a trăi ca ființă umană *este în sine un* act religios, *căci alimentația, viața sexuală și munca au o valoare sacramentală. Altfel spus, a fi sau mai degrabă a deveni* om *înseamnă a fi „religios"* (ibid., *p. 9).*

Am discutat dialectica sacrului și morfologia sa în cărțile mele anterioare, de la Traité d'histoire des religions *(1949) până la mica lucrare consacrată acelor* Religions australiennes *(1972). Prezenta lucrare a fost concepută și elaborată dintr-o perspectivă diferită. Pe de o parte, am analizat manifestările într-o ordine cronologică (e important, însă, a nu se confunda „vârsta" unei concepții religioase cu data primului document care o atestează); pe de altă parte — și în măsura în care documentația a permis-o — am insistat asupra crizelor în adâncime și, mai ales, asupra* momentelor creatoare *ale diverselor tradiții. Într-un cuvânt, am încercat să pun în lumină contribuțiile majore la istoria ideilor și credințelor religioase.*

Pentru istoricul religiilor fiecare *manifestare a sacrului este importantă; dar nu e mai puțin evident că structura zeului Anu, de exemplu, sau teogonia și cosmogonia transmise în* Enuma eliș, *sau în legenda lui Ghilgameș, revelă creativitatea și originalitatea religioasă a mesopotamienilor, mai fericit decât, să zicem, riturile apotropaice împotriva lui Lamaștu sau mitologia zeului Nusku. Uneori, importanța unei creații religioase este revelată de valorizările sale ulterioare. Există puține informații asupra Misterelor din Eleusis sau a celui mai vechi orfism; totuși fascinația pe care ele au exercitat-o asupra elitelor europene timp de peste douăzeci de secole constituie un* fapt religios *adânc semnificativ și ale cărui urmări n-au fost încă evaluate. Desigur, inițierea eleusină și riturile secrete orfice, exaltate de unii autori tardivi, reflectă gnosa mitologizantă și sincretismul greco-oriental. Dar mai ales* această *concepție a Misterelor și a orfismului a influențat hermetismul medieval, Renașterea italiană, tradițiile „ocultiste" ale secolului al XVIII-lea și romantismul; Misterele și Orfeul literaților, misticilor și teologilor alexandrini au inspirat fără încetare poezia europeană modernă, de la Rilke până la T.S. Eliot și la Pierre Emmanuel.*

Se poate discuta asupra validității criteriului ales pentru a circumscrie marile contribuții în istoria ideilor religioase. Totuși, dezvoltarea a numeroase religii îl confirmă; deoarece tocmai datorită crizelor în adâncime și creațiilor care rezultă din acestea tradițiile religioase ajung să se reînnoiască. Nu avem decât să ne reamintim cazul Indiei, unde tensiunea și deznădejdea provocate de devalorizarea religioasă a sacrificiului brahmanic au făcut să apară o serie de creații strălucitoare (Upanișadele, *articularea tehnicilor Yoga, mesajul lui Gautama Buddha, devoțiunea mistică etc.), fiecare constituind, de fapt, o rezolvare distinctă și îndrăzneață a aceleiași crize (a se vedea capitolele IX, XVII, XVIII, XIX).*

Timp de ani de zile am avut în vedere o lucrare scurtă și concisă, care ar putea fi citită în câteva zile. Căci lectura continuă revelează, prin excelență, unitatea fundamentală *a fenomenelor religioase și, în același timp,* noutatea *inepuizabilă a expresiilor lor. Lectorul unei atari cărți ar fi pus în prezența imnurilor vedice,* a Brahmanelor *și a* Upanișadelor, *la câteva ore după ce ar fi trecut în revistă ideile și credințele din paleolitic, cele din Mesopotamia și Egipt; el ar descoperi Śaṅkara, tantrismul și pe Milarepa, Islamul, pe Gioacchino da Fiore sau pe Paracelsus, după ce ar fi meditat în ajun asupra lui Zarathustra, Gautama Buddha și a taoismului, asupra Misterelor elenistice, înfloririi creștinismului, gnosticismului, alchimiei sau mitologiei Graalului; el ar întâlni pe iluminiști și pe romanticii germani, pe Hegel, Max Müller, Freud, Jung și Bonhoeffer, la puțin timp după ce ar fi descoperit pe Quetzalcoatl și-Viracocha, cei doisprezece Alvări și Grigore Palamas, pe primii kabbaliști, pe Avicenna sau Eisai.*

Vai! această scurtă și concisă carte nu e încă scrisă. M-am resemnat să prezint, pentru moment, o lucrare în trei volume, în speranța de a o reduce eventual la un volum de aproximativ 400 de pagini. Am ales această formulă de compromis, mai ales din două motive: pe de o parte, mi s-a părut oportun să citez un număr de texte importante și insuficient cunoscute; pe de altă parte, am vrut să pun la dispoziția celor interesați în studiul problemelor, bibliografii critice destul de bine puse la punct. Am restrâns deci la minimum notele din subsolul paginilor, și am grupat în a doua parte a volumului bibliografiile și discutarea anumitor aspecte trecute sub tăcere sau mai sumar evocate în text. În acest chip, opera poate fi citită în mod continuu, evitând întreruperile provocate de discutarea izvoarelor și de prezentarea stadiului actual al problemelor. Cărțile de sinteză sau de popularizare prezintă de obicei o listă de titluri la sfârșitul capitolelor. Structura acestei Istorii a credințelor și ideilor religioase *cerea un aparat critic mai complex. În consecință, am divizat capitolele în subsecțiuni, notate cu o cifră și cu un subtitlu. Cei ce studiază pot consulta, pe măsură ce înaintează cu lectura, stadiul actual al chestiunilor și bibliografiile reunite în partea a doua a cărții. Am încercat să stabilesc, pentru fiecare subsecțiune, esențialul bibliografiei critice recente, fără a ignora lucrările cărora nu le împărtășesc orientarea metodologică. Cu rare excepții, nu am menționat contribuțiile în limbile scandinave, slave sau balcanice. Pentru ușurarea lecturii am simplificat transliterarea numelor și a termenilor orientali.*

*

Cu excepția câtorva capitole, această carte reproduce esențialul cursurilor de Istoria religiilor pe care le-am ținut, din 1933 până în 1938, la Universitatea din București, la École des Hautes Études în 1946 și 1948 și, din 1956, la Universitatea din Chicago. Aparțin acelei categorii de istorici ai religiilor care, oricare ar fi „specialitatea" lor, se străduiesc să urmărească progresele efectuate în domeniile învecinate și nu ezită să-și familiarizeze studenții cu diferitele probleme puse de disciplina lor. Consider, într-adevăr, că orice studiu istoric implică o anumită familiarizare cu istoria universală; în consecință, cea mai riguroasă „specializare" nu îl dispensează pe savant de obligația de a situa cercetările sale în perspectiva istoriei

universale. Împărtășesc, de asemenea, convingerea celor care gândesc că studierea lui Dante sau a lui Shakespeare, ca și a lui Dostoievski sau Proust este clarificată de cunoașterea Kâlidâsei, *a* Nó-*urilor, sau a* Maimuței-pelerin. *Nu e vorba de un pseudoenciclopedism van și, la urma urmei, sterp. E vorba pur și simplu de a nu pierde din vedere unitatea profundă și indivizibilă a istoriei spiritului uman.*

Conștiința *acestei unități a istoriei spirituale a omenirii este o descoperire recentă, încă insuficient asimilată. Vom aprecia importanța sa pentru viitorul disciplinei noastre în ultimul capitol final, discutând crizele provocate de reprezentanții reducționismului — de la Marx și Nietzsche până la Freud — și contribuțiile aduse de antropologie, istoria religiilor, fenomenologie și noua hermeneutică; vom putea să cântărim unica, dar importanta creație religioasă a lumii occidentale moderne. E vorba de etapa ultimă a desacralizării. Procesul prezintă un interes considerabil pentru savantul, specialist în istoria religiilor; el ilustrează, într-adevăr, camuflarea perfectă a „sacrului", mai precis, identificarea sa cu „profanul".*

*

* *

În cincizeci de ani de studiu, am învățat multe lucruri de la maeștrii mei, de la colegii și de la studenții mei. Tuturor, dispăruți sau în viață, le păstrez cea mai sinceră recunoștință. Mulțumesc, de asemenea, dnei Michel Fromentoux, dlor Jean-Luc Benoziglio și Jean-Luc Pidoux-Payot, care și-au dat osteneala să revadă textul acestui prim volum. Ca toate celelalte scrieri ale mele de după 1950, această carte n-ar fi putut fi dusă la capăt fără prezența, afecțiunea și devotamentul soției mele. Cu bucurie și gratitudine îi înscriu numele pe prima pagină a ceea ce va fi probabil ultima mea contribuție la o disciplină care ne este dragă.

MIRCEA ELIADE

Universitatea din Chicago
septembrie 1975

Capitolul I

LA ÎNCEPUT... COMPORTAMENTE MAGICO-RELIGIOASE ALE PALEANTROPILOR

1. *Orientatio*. Unelte de făcut unelte. „Domesticirea" focului

În pofida importanței sale pentru înțelegerea fenomenului religios, nu vom discuta aici problema „hominizării". Ajunge să reamintim că poziția verticală marchează deja depășirea condiției primatelor. Nu ne putem menține în picioare decât în stare de veghe. Grație poziției verticale spațiul este organizat într-o structură inaccesibilă prehominienilor: în patru direcții orizontale proiectate pornind de la un ax central „sus"–„jos". Altfel spus, spațiul se lasă organizat împrejurul corpului omenesc, ca întinzându-se în față, în spate, la dreapta, la stânga, sus, jos. Pornind tocmai de la această experiență originară — a te simți „azvârlit" într-un mediu de o întindere aparent nelimitată, necunoscută, amenințătoare — se elaborează diferitele moduri de *orientatio*; căci nu putem trăi mult timp în amețeala provocată de dezorientare. Această experiență a spațiului orientat în jurul unui „centru" explică importanța diviziunilor și împărțirii exemplare a teritoriilor, a aglomerărilor și a locuințelor, și simbolismul lor cosmologic[1] (cf. § 12).

O diferență tot atât de decisă în raport cu modul de existență al primatelor este evidențiată de folosirea uneltelor. Paleantropii nu numai că se foloseau de unelte, dar erau în stare să le și făurească. Este adevărat că anumite maimuțe folosesc obiecte ca și cum ar fi „unelte", și se cunosc chiar cazuri în care le și prelucrează. Dar paleantropii produc, în plus, „unelte de fabricat unelte". De altfel modul în care se folosesc de unelte este mult mai complex; ei le păstrează în preajma lor, gata să se folosească de ele în viitor. Pe scurt, întrebuințarea uneltelor nu se limitează la o situație particulară sau la un anumit moment specific, cum se întâmplă cu maimuțele. E cazul, de asemenea, să fie precizat că uneltele nu prelungesc organele corpului. Cele mai vechi pietre care se cunosc au fost prelucrate în vederea unei funcțiuni care nu era prefigurată în structura corpului omenesc, în special aceea de a tăia (acțiune diferită de aceea de a sfâșia cu dinții, sau a zgâria cu unghiile)[2]. Progresele foarte lente în tehnologie nu implică o dezvoltare, asemănătoare, a inteligenței. Se știe că avântul extraordinar al tehnologiei în ultimele două secole nu s-a tradus printr-o dezvoltare comparabilă a omului occidental. De altfel, așa cum s-a remarcat, „orice inovație comporta un pericol de moarte colectivă" (André Varagnac). Imobilismul tehnologic asigura supraviețuirea paleantropilor.

„Domesticirea" focului, adică posibilitatea de a-l produce, de a-l conserva și de a-l transporta, marchează, s-ar putea spune, separarea definitivă a paleantropilor de înaintașii lor zoologici. Cel mai vechi „document", atestând utilizarea focului, datează de la Ciu Ku-tien (cca ~600000), dar e probabil ca „domesticirea" să fi avut loc cu mult înainte și în mai multe locuri.

---

[1] Experiența spațiului orientat este încă familiară omului societăților moderne, deși el nu mai este conștient de valoarea „existențială" a acesteia.

[2] A se vedea Karl Narr, „Approaches to the Social Life of Earliest Man", pp. 605 sq.

A trebuit să reamintim aceste câteva fapte binecunoscute pentru a nu pierde din vedere, citind analizele care urmează, că omul preistoric se comporta deja ca o ființă înzestrată cu inteligență și imaginație. Cât despre activitatea inconștientului — vise, fantezii, viziuni, fabulații etc. — putem presupune că ele nu se distingeau decât prin intensitate și amploare de cele ale contemporanilor noștri. Dar trebuie să înțelegem termenii *intensitate* și *amploare* în sensul lor cel mai puternic și cel mai dramatic. Căci omul este produsul final al unei decizii luate „la începutul Timpului": aceea de a ucide pentru a trăi. Într-adevăr, hominienii au reușit să-i depășească pe „strămoșii" lor, devenind carnivori. Timp de vreo două milioane de ani paleantropii au trăit din vânătoare; fructele, rădăcinile, moluștele etc., recoltate de către femei și copii, erau insuficiente pentru a asigura supraviețuirea speciei. Vânătoarea a determinat diviziunea muncii după sex, intensificând, în acest fel, „hominizarea"; căci la carnivore și în toată lumea animală o astfel de diferență nu există.

Dar neîncetata urmărire și doborâre a vânatului au sfârșit prin a crea un sistem *sui generis* de raporturi între vânător și animalele masacrate. Vom reveni îndată asupra acestei probleme. Să reamintim pentru moment că „legătura mistică" între vânător și victimele sale este relevată prin însuși actul de a ucide; sângele vărsat este întru totul asemănător sângelui omenesc. În ultimă instanță „legătura mistică" cu vânatul dezvăluie înrudirea între societățile umane și lumea animală. A doborî animalul vânat, sau, mai târziu, animalul domesticit, echivalează cu un sacrificiu în care vânătorul și victima sunt interschimbabile[3]. Precizăm că toate aceste concepții s-au constituit în timpul ultimelor faze ale procesului de „hominizare". Ele sunt încă active — modificate, revalorizate, camuflate — la mii de ani după dispariția civilizațiilor paleolitice.

2. „Opacitatea" documentelor preistorice

Dacă paleantropii sunt considerați drept „oameni completi" urmează că ei posedau de asemenea un anumit număr de credințe și practicau anumite rituri. Căci, așa cum am reamintit, experiența sacrului constituie un element în structura conștiinței. Cu alte cuvinte, dacă se pune problema „religiozității" sau a „nonreligiozității" oamenilor preistorici, susținătorilor „nonreligiozității" le revine sarcina să aducă dovezi în sprijinul ipotezei lor. E probabil că teoria „nonreligiozității" paleantropilor s-a impus în vremea evoluționismului, când tocmai se descopereau analogiile cu primatele. Dar e vorba de o neînțelegere, deoarece, în acest caz, ceea ce contează nu este structura anatomo-osteologică a paleantropilor (similară, desigur, celei a primatelor), ci *operele* lor; și acestea demonstrează activitatea unei inteligențe care nu poate fi definită astfel decât „omenească".

Dar dacă s-a căzut de acord, astăzi, asupra faptului că paleantropii aveau o „religie", este greu, dacă nu practic imposibil, de a preciza care era conținutul acesteia. Totuși, cercetătorii n-au dezarmat; căci rămâne un anumit număr de „documente-martor" asupra vieții paleantropilor, și se speră, într-o zi, să se reușească a se descifra semnificația lor religioasă. Altfel spus, se speră că aceste „documente" sunt susceptibile să constituie un „limbaj", la fel cum, grație geniului lui Freud, creațiile considerate până atunci producții absurde sau insignifiante ale inconștientului — vise, vise în stare de veghe, fantasme etc. — au dezvăluit existența unui „limbaj" extrem de prețios pentru cunoașterea omului.

---

[3] Această idee extrem de arhaică supraviețuia încă în Antichitatea mediteraneană; nu numai că se substituiau animale victimelor omenești (obiceiul este universal răspândit), dar oamenii înșiși erau sacrificați în locul animalelor. Cf. Walter Burkert, *Homo necans*, p. 29, n. 34.

În fapt, „documentele" sunt destul de numeroase, dar „opace" și puțin variate; oseminte umane, mai ales cranii, unelte de piatră, pigmenți (în primul rând ocru roșu, hematit), diverse obiecte găsite în morminte. Începând doar cu paleoliticul recent dispunem de gravuri și picturi rupestre, pietre pictate și statuete în os și în piatră. În anumite cazuri — înmormântări, opere de artă — și în limitele pe care le vom examina numaidecât, suntem siguri cel puțin de o intenționalitate „religioasă". Dar majoritatea „documentelor" de dinaintea aurignacianului (~ 30000), adică uneltele, nu dezvăluie nimic în afară de valoarea lor utilitară.

Și totuși, este de neconceput ca uneltele să nu fi fost încărcate de o anumită sacralitate și să nu fi inspirat numeroase episoade mitologice. Primele descoperiri tehnologice — transformarea pietrei în instrumente de atac și de apărare, dominarea focului — au asigurat nu numai supraviețuirea și dezvoltarea speciei umane, ci au produs, în egală măsură, un întreg univers de valori mitico-religioase, au incitat și hrănit imaginația creatoare. E destul să examinăm rolul uneltelor în viața religioasă și mitologia primitivilor rămași încă la stadiul vânătorii și al pescuitului. Valoarea magico-religioasă a unei arme — de lemn, de piatră sau de metal — supraviețuiește încă la populațiile rurale europene și nu numai în folclorul lor. Nu ne vom referi aici la cratofaniile și hierofaniile pietrei, ale stâncilor, ale galeților; cititorul va găsi astfel de exemple într-un capitol din lucrarea noastră *Traité d'histoire des religions*.

Mai ales „dominarea distanței", cucerită grație armei-proiectil, a produs nenumărate credințe, mituri și legende. Reamintim mitologiile articulate în jurul lăncilor (sulițelor) care se înfig în bolta cerească și permit înălțarea la cer, sau săgețile care zboară prin nori, străpung demonii, sau formează un lanț până la cer etc. Ar trebui să reamintim cel puțin câteva din credințele și mitologiile uneltelor, în primul rând ale armelor, pentru a înțelege mai bine tot ceea ce pietrele cioplite ale paleantropilor *nu mai pot să ne comunice*. „Opacitatea semantică" a acestor documente preistorice nu constituie o singularitate. Orice document, chiar contemporan, este „spiritual opac" câtă vreme nu ajungem să-l descifrăm integrându-l într-un sistem de semnificații. O unealtă preistorică sau contemporană nu poate să releve decât intenționalitatea sa tehnologică: tot ceea ce producătorul sau posesorii ei au gândit, au simțit, au imaginat, au sperat în relație cu ea ne scapă. Dar trebuie să încercăm, cel puțin, să ne „imaginăm" valorile nonmateriale ale uneltelor preistorice. Căci, altfel, această opacitate semantică poate să ne impună o înțelegere complet eronată cu privire la istoria culturii. Riscăm, de exemplu, să confundăm apariția unei credințe cu data când ea este clar atestată pentru prima dată[4]. Când, în epoca metalelor, anumite tradiții fac aluzie la „secretele profesiunii" în legătură cu mineritul, metalurgia și făurirea armelor, ar fi imprudent să credem că e vorba de o invenție fără precedent, deoarece aceste tradiții prelungesc, cel puțin în parte, o moștenire a epocii de piatră.

Timp de vreo două milioane de ani, paleantropii au trăit în special din vânat, pescuit și cules. Dar primele indicații arheologice privind universul religios al vânătorului paleolitic se leagă de arta parietală franco-cantabrică (~ 30000). În plus, dacă examinăm credințele și comportamentele religioase ale gintelor de vânători contemporani, ne dăm seama de imposibilitatea aproape totală de a *demonstra existența sau absența* credințelor similare la paleantropi. Vânătorii primitivi[5] consideră animalele ca fiind asemănătoare oamenilor, dar înzestrate cu puteri supranaturale; ei cred că omul poate să se transforme în animal și viceversa; că sufletele morților se pot stabili în animale; în sfârșit, că există relații misterioase între o persoană și un anumit animal (e ceea ce altă dată se numea nagualism). Cât privește Ființele supranaturale

---

[4] Aplicată riguros, această metodă ne-ar determina să considerăm ca dată a apariției basmelor germanice anii 1812–1822, anii publicării lor de către frații Grimm.

[5] Pentru a simplifica, folosim expunerea sintetică a lui J. Haeckel, „Jäger u. Jagdritten", *Religion in Geschichte und Gegenwart* (ediția a 3-a), III, (1959), col. 511–513.

atestate în religiile triburilor de vânători, distingem însoțitorii sau „spiritele păzitoare" teriomorfe, divinitățile de tip Ființa Supremă–Stăpânul Animalelor, proteguind atât vânatul cât și pe vânători, spiritele junglei și spiritele diferitelor specii de animale.

În plus, un anumit număr de comportamente religioase sunt specifice civilizațiilor de vânători: omorârea animalului constituie un ritual, implicând credința că Stăpânul Animalelor veghează pentru ca vânătorul să nu ucidă decât atât cât are nevoie spre a se hrăni, și să nu risipească hrana; oasele, în special craniul, au o valoare rituală considerabilă (probabil pentru că se credea că ele găzduiesc „sufletul" sau „viața" animalului și că, pornind de la schelet, Stăpânul Animalelor va face să crească o carne nouă); de aceea craniul și oasele lungi se expun pe crengi sau pe înălțimi; la anumite popoare, sufletul animalului ucis e trimis către „patria sa spirituală" (cf. „festivalului ursului" la comunitățile Ainu și Gilyak); există, de asemenea, obiceiul de a oferi Ființelor Supreme o bucată din fiecare animal doborât (pigmeii, negritoșii din Filipine etc.) sau craniul și oasele lungi (samoyezii etc.); la anumite populații din Sudan, tânărul, după ce și-a doborât primul vânat, mânjește cu sânge pereții unei peșteri.

Câte din aceste credințe și din aceste ceremonii pot fi identificate în documentele arheologice pe care le avem la dispoziția noastră? Cel mult ofrandele de cranii și oase lungi. Nu vom putea insista niciodată îndeajuns asupra bogăției și complexității ideologiei religioase a popoarelor de vânători și asupra imposibilității aproape totale de a demonstra sau nega existența sa la paleantropi. Am repetat-o de nenumărate ori: credințele și ideile nu sunt fosilizabile. Anumiți savanți au preferat deci să nu spună nimic despre ideile și credințele paleantropilor, decât să le reconstituie cu ajutorul comparației cu civilizațiile vânătorești. O atât de radicală poziție metodologică nu este scutită de primejdii. A lăsa necompletată o enormă parte a istoriei spiritului uman riscă a încuraja ideea că în tot acest timp activitatea spiritului se limita la conservarea și la transmiterea tehnologiei. Or, o asemenea opinie este nu numai eronată, dar și nefastă pentru cunoașterea omului. *Homo faber* a fost totodată *homo ludens, sapiens* și *religiosus*. Deoarece nu putem reconstitui credințele și practicile sale religioase, trebuie cel puțin să indicăm anumite analogii susceptibile de a le lumina indirect.

3. Semnificațiile simbolice ale mormintelor

„Documentele" cele mai vechi și mai numeroase sunt, evident, osemintele. Începând din musterian (~ 70000–50000) se poate vorbi cu certitudine de morminte. Dar s-au găsit cranii și mandibule inferioare în straturi mult mai vechi, de exemplu la Ciu-Ku-tien (la un nivel databil ~ 400000–300000) și prezența lor a ridicat probleme. Întrucât nu e vorba de îngropări, conservarea acestor cranii ar putea să se explice prin motive religioase. Abatele Breuil și Wilhelm Schmidt au amintit obiceiul, atestat la australieni și la alte popoare primitive[6], de a conserva craniile rudelor moarte și de a le duce cei vii în deplasările lor. Deși probabilă, ipoteza n-a fost admisă de majoritatea savanților. Aceste fapte au mai fost interpretate ca dovezi de canibalism, ritual sau profan. Astfel a explicat A.C. Blanc mutilarea unui craniu neandertha-lian, găsit într-o peșteră din Monte-Circeo: omul ar fi fost doborât de o lovitură care i-ar fi zdrobit orbita dreaptă, și apoi i s-ar fi lărgit gaura occipitală pentru a-i extrage creierul și a-l consuma în chip ritualic. Dar nici această explicație nu a fost acceptată în mod unanim[7].

---

[6] J. Maringer, *The Gods of Prehistoric Man*, pp. 18 sq.

[7] Leroi-Gourhan nu este convins că omul ar fi fost ucis și devorat (*Les religions de la prehistoire*, p. 44). J. Maringer, care a refuzat să recunoască antropofagia la Ciu-Ku-tien (*op. cit.*, p. 20), respinge, de asemenea, explicația lui A.C. Blanc (*ibid.*, pp. 31 sq.). Vezi totuși Müller-Karpe, *Altsteinzeit*, pp. 230 sq., 240; M.K. Roper, „A Survey of evidence for intrahuman killing in the Pleistocene".

Credința într-o supraviețuire post-mortem pare demonstrată, pentru cele mai vechi timpuri, prin utilizarea ocrului roșu, substitut ritual al sângelui, deci „simbol" al vieții. Obiceiul de a presăra cadavrele cu ocru este universal răspândit, în timp și spațiu, de la Ciu-Ku-tien până pe coastele occidentale ale Europei, în Africa până la Capul Bunei Speranțe, în Australia, în Tasmania, în America până în Țara de Foc. În ce privește semnificația religioasă a sepulturilor, ea a fost viguros controversată. Nu ne putem îndoi că înhumarea morților *trebuia* să aibă o semnificație, dar care? Mai întâi, nu trebuie uitat că „abandonarea, pur și simplu, a corpurilor în hățișuri, dezmembrarea lor, lăsarea lor ca pradă păsărilor răpitoare, fuga precipitată din locuințe și părăsirea în ele a corpurilor, nu înseamnă absența ideii de supraviețuire"[8]. Cu atât mai mult, credința în supraviețuire este confirmată de sepulturi; altfel nu s-ar înțelege grija pentru a înmormânta corpurile. Această supraviețuire putea să fie pur „spirituală", cu alte cuvinte, concepută ca o postexistență a sufletului, credință coroborată cu apariția morților în vise. Dar unele morminte pot fi tot atât de bine interpretate ca o precauție împotriva eventualei întoarceri a mortului; în aceste cazuri, cadavrele erau în poziție ghemuită și poate legate cu sfoară. Pe de altă parte, nimic nu exclude ca poziția repliată a mortului, departe de a trăda teama de „cadavrele vii" (teamă atestată la anumite popoare), să semnifice, dimpotrivă, speranța unei „re-nașteri"; căci se cunosc numeroase cazuri de înhumare intenționată în poziție foetală.

Printre cele mai bune exemple de sepulturi cu semnificație magico-religioasă, să citățm pe aceea de la Teșik Tash, în Uzbekistan (un copil încadrat de o pereche de coarne de capră sălbatică), pe cea de la Chapelle-aux-Saints, în Corrèze (în groapa unde era înmormântat corpul s-au găsit mai multe unelte de silex și bucăți de ocru roșu[9], și pe aceea de la Ferrassie, în Dordogne (mai multe morminte monticulate, cu depozite de unelte din piatră). Trebuie adăugat cimitirul dintr-o grotă de pe Muntele Carmel, cu zece morminte. Se discută încă asupra autenticității și semnificației ofrandelor alimentare sau a obiectelor depuse în morminte; exemplul cel mai familiar este acela al craniului feminin de la Mas-d'Azil[10], cu ochi artificiali, așezat pe un maxilar și un corn de ren.

În paleoliticul superior practica inhumării pare să se generalizeze. Corpurile presărate cu ocru roșu sunt înmormântate în gropi unde s-a găsit un anumit număr de obiecte de podoabă (cochilii, pandantive, coliere). Probabil că aceste cranii și oseminte de animale descoperite lângă morminte sunt resturi de prânzuri rituale, adică nu chiar ofrande. Leroi-Gourhan consideră că „mobilierul funerar", adică obiectele personale ale defunctului, este „foarte discutabil" (*op. cit.*, p. 62). Problema este importantă; prezența unor asemenea obiecte presupune nu numai credința într-o supraviețuire personală, ci și certitudinea că defunctul își continuă activitatea specifică într-o altă lume. Idei similare sunt din abundență atestate la diverse niveluri de cultură. În orice caz, același autor recunoaște autenticitatea unui mormânt aurignacian, în Liguria, unde scheletul este însoțit de patru din acele obiecte misterioase numite „sceptre" (*op. cit.*, p. 63). Deci, cel puțin unele morminte indică în mod indubitabil credința într-o continuare post-mortem a unei activități anumite[11].

---

[8] Leroi-Gourhan, *Les religions de la prehistoire*, p. 54.

[9] Descoperirile arheologice recente au arătat că hematitul se extrăgea într-o mină din Swaziland acum 29 000 de ani, și în Rodezia acum 43 000 de ani. Exploatarea hematitului în aceste mine din Africa s-a prelungit timp de mii de ani. Descoperirea unei exploatări similare lângă lacul Balaton, în Ungaria, către ~ 24000 ilustrează posibilitățile tehnologice ale oamenilor din paleolitic și măsura mijloacelor lor de comunicare. Cf. R.A. Dart, „The Antiquity of mining în South Africa"; id., „The Birth of Simbology", pp. 21 sq.

[10] Leroi-Gourhan vorbește de „o grămadă de resturi culinare pe care se afla așezată o relicvă umană probabil dezafectată și în orice caz deplasată" (p. 57).

[11] Precizăm că alți savanți consideră că numărul „documentelor" autentice găsite în morminte este mult mai mare.

Pe scurt, se poate trage concluzia că sepulturile confirmă credința în supraviețuire (semnalată deja prin folosirea ocrului roșu) și aduc câteva precizări suplimentare: înhumări orientate spre răsărit, marcând intenția de a lega soarta sufletului de traiectoria soarelui, deci speranța unei „re-nașteri", *i.e.* a unei postexistențe într-o altă lume; credința în continurea activității specifice; anumite rituri funerare, indicate de podoabele-ofrande și de resturile de ospățuri.

Dar e de ajuns să examinăm înhumarea la un popor arhaic din zilele noastre, pentru ca să ne dăm seama de bogăția și profunzimea simbolismului religios implicat într-o ceremonie aparent atât de simplă. C. Reichel-Dolmatoff a dat o descriere destul de detaliată a îngropării unei tinere fete, în 1966, la indienii Kogi, trib de limbă cibcea, locuind în Sierra Nevada de Santa Marta, în Columbia[12]. După ce a ales locul gropii, șamanul (máma) execută o serie de gesturi rituale și declară: „Aici este satul Morții; aici este casa ceremonială a Morții; aici este uterul. Voi deschide casa. Casa este închisă; eu o voi deschide". După care anunță: „Casa este deschisă", și se retrage. Moarta este înfășurată în pânză albă și tatăl său coase giulgiul. În tot acest timp, mama și bunica intonează un cântec lent, aproape fără cuvinte. Pe fundul gropii se pun pietricele verzi, scoici și cochilia unui gasteropod. Apoi, șamanul încearcă zadarnic să ridice corpul simulând că e prea greu; de-abia a noua oară reușește. Corpul este așezat cu capul spre răsărit și „se închide casa", adică se umple groapa. Urmează alte mișcări rituale împrejurul mormântului, și în cele din urmă toți se retrag. Ceremonia a durat două ore.

Cum a remarcat C. Reichel-Dolmatoff, un arheolog al viitorului, săpând mormântul, nu va găsi decât un schelet cu capul spre răsărit și câteva pietre și scoici. Riturile, și mai ales ideologia religioasă implicată, nu mai pot fi „recuperate" după rămășițe[13]. De altfel, pentru un observator străin contemporan care nu cunoaște religia tribului Kogi, simbolismul ceremoniei va rămâne inaccesibil. Căci, așa cum scrie Reichel-Dolmatoff, e vorba de „verbalizarea" cimitirului ca „sat al Morții" și „casă ceremonială a Morții", verbalizarea gropii ca „locuință" și „uter" (ceea ce explică poziția foetală a corpului, culcat pe partea dreaptă), urmată de verbalizarea ofrandelor ca „alimente pentru Moarte", și prin ritualul „deschiderii" și „închiderii" „casei-uter". Purificarea finală prin circumvalație rituală desăvârșește ceremonia.

Pe de altă parte, comunitatea Kogi identifică Lumea — uterul Mamei Universale — cu fiecare sat, fiecare casă cultuală, fiecare locuință și fiecare mormânt. Când șamanul ridică de nouă ori cadavrul, el semnalează întoarcerea corpului la starea sa foetală, parcurgând, în sens invers, cele nouă luni de gestație. Și pentru că mormântul este asimilat cu lumea, ofrandele funerare primesc o semnificație cosmică. În plus, ofrandele, „hrană pentru Moarte", au, de asemenea, un sens sexual (în mituri, vise și în regulile de căsătorie, actul „mâncării" simbolizează, la triburile Kogi, actul sexual) și, prin urmare, constituie o „sămânță" care o fertilizează pe Mamă. Scoicile sunt încărcate de un simbolism destul de complex, care nu este numai sexual: ele îi reprezintă pe membrii vii ai familiei, în timp ce cochilia de melc simbolizează pe „soțul" moartei, căci dacă obiectul nu se găsește în mormânt, tânăra, abia sosită în lumea cealaltă, va „cere un soț", ceea ce va provoca moartea unui tânăr al tribului...[14]

Ne oprim aici cu analiza simbolismului religios pe care îl conține o înmormântare în comunitatea Kogi. Dar e important să subliniem că, *abordat exclusiv la nivel arheologic*, acest simbolism ne este tot atât de inaccesibil ca și cel al unei sepulturi paleolitice. Particularitatea documentelor arheologice limitează și sărăcește „mesajele" pe care sunt susceptibile de a le

---

[12] C. Reichel-Dolmatoff, „Notas sobre el simbolismo religioso de los Indios de la Sierra Nevada de Santa Marta", *Razon y Fabula, Revista de la Universidad de los Andes*, nr. 1 (1967), pp. 55–72.

[13] De fapt, ritualul era aproape necunoscut înainte de observațiile lui C. Reichel-Dolmatoff.

[14] Acest obicei este extrem de răspândit, și el supraviețuiește încă în Europa Orientală, unde morții tineri sunt „căsătoriți" cu un brad.

transmite. Nu trebuie niciodată pierdut din vedere acest fapt când suntem confruntați cu sărăcia și caracterul opac al izvoarelor noastre.

4. Controverse în jurul depozitelor de oase

Depozitele de oase de urs de peșteră, descoperite în Alpi și în regiunile învecinate, constituie „documentele" cele mai numeroase, dar și cele mai controversate, privind ideile religioase ale ultimei perioade interglaciare. În peștera din Drachenloch (Elveția), Emil Bächler a găsit depozite de oase, mai ales de cranii și de oase lungi; ele erau grupate și așezate fie în lungul peretelui, fie în nișele naturale ale stâncii, fie într-un fel de casetă de piatră. Din 1923 până în 1925, Bächler a explorat altă peșteră, la Wildenmannlisloch, unde a găsit mai multe cranii de urs, lipsite de mandibule, cu oase lungi așezate între ele. Descoperiri asemănătoare au fost făcute și de alți cercetători ai preistoriei în diverse peșteri din Alpi; cele mai importante în Drachenhoetli, în Styria, la Petershoehle în Franconia, unde K. Hoermann a descoperit cranii de urși în nișe la adâncimea de 1,20 m față de sol. De asemenea, în 1950, K. Ehrenberg a găsit la Salzofenhoehle (Alpii austrieci) trei cranii de urs așezate în nișe naturale ale peretelui alături de oase lungi orientate de la est către vest.

Întrucât aceste depozite păreau intenționale, savanții s-au străduit să le descifreze semnificația. Al. Gahs le-a comparat cu ofranda de jertfă a primei vânători (*Primitialopfer*) adusă de anumite populații arctice unei Ființe Supreme. Ofranda consta exact în așezarea pe niște platforme a craniului și oaselor lungi ale animalului doborât; se ofereau divinității creierul și măduva animalului, adică părțile cele mai apreciate de către vânător. Această interpretare a fost acceptată, între alții, de către Wilhelm Schmidt și W. Koppers; pentru acești etnologi, aceasta constituia o dovadă că vânătorii de urși ai peșterilor din ultimul interglaciar credeau într-o Ființă Supremă sau un Stăpân al Animalelor. Alți autori au comparat osuarele din cultul ursului, așa cum este sau a fost practicat acesta în emisfera nordică, până în secolul al XIX-lea; acest cult comportă conservarea craniului și a oaselor lungi ale ursului răpus, pentru ca Stăpânul Animalelor să-l poată reînvia în anul următor. Karl Meuli vedea numai o formă particulară de „înhumare a animalelor", pe care el o considera cel mai vechi rit de vânătoare. Pentru savantul elvețian, acest rit punea în evidență un raport direct între vânător și vânat; primul înhuma resturile animalului pentru a-i permite reîncarnarea. Nici o ființă divină nu era implicată.

Toate aceste interpretări au fost puse în discuție de către un cercetător din Basel, F. Ed. Koby, după care multe „depozite" de cranii sunt rezultatul hazardului și al ursilor înșiși, umblând și râcâind printre oase. Leroi-Gourhan s-a declarat întru totul de acord cu această critică radicală: craniile închise în „casete" de piatră, grupate lângă perete sau suspendate în nișe și încadrate de oase lungi, se explică prin fapte geologice și prin comportamentul ursilor înșiși (*op. cit.*, pp. 31 sq.). Această critică a intenționalității „depozitelor" pare convingătoare, cu atât mai mult cu cât primele săpături din peșteri erau neglijente. Totuși, e surprinzător ca același tip de „depozit" să se regăsească în numeroase peșteri, în nișe plasate la mai mult de un metru înălțime. De altfel, Leroi-Gourhan recunoaște că „modificări făcute de om sunt probabile în câteva cazuri" (p. 31).

În orice caz, interpretarea depozitelor ca ofrande aduse Ființelor Supreme a fost abandonată, chiar de către partizanii lui W. Schmidt și W. Koppers. Într-un studiu recent asupra sacrificiilor la paleantropi, Johannes Maringer a ajuns la concluziile următoare: 1) la nivelul paleoliticului inferior (Torralba, Ciu-Ku-tien, Lehringen), *sacrificiile* nu sunt atestate; 2) documentele paleoliticului mijlociu (Drachenloch, Petershöhle etc.) se pretează la interpretări diferite, dar caracterul

lor *religios* (*i.e.* sacrificii aduse Ființelor Supranaturale) nu este evident; 3) de-abia în paleoliticul târziu (Willendorf, Meierdorf, Stellmoore, Montespan etc.) se poate vorbi, „cu mai multă sau mai puțină certitudine", de sacrificii[15].

Cum era de așteptat, cercetătorul este confruntat fie cu *absența* documentelor irefutabile, fie cu *opacitatea semantică* a documentelor a căror autenticitate pare asigurată. „Activitatea spirituală" a paleantropilor — ca, de altfel, aceea a „primitivilor" din zilele noastre — lăsa urme fragile. Pentru a nu da decât un exemplu, se pot invoca argumentele lui Koby și Leroi-Gourhan contra propriei lor concluzii; faptele geologice și comportamentul ursilor de peșteră ar fi suficiente pentru a explica *absența* depozitelor rituale. În ce privește *opacitatea semantică* a depozitelor de oase a căror intenție rituală este în afara îndoielii, paralelele se găsesc la vânătorii arctici contemporani. Prin el însuși, depozitul nu este decât *expresia unei intenționalități magico-religioase*; semnificațiile specifice ale acestui act ne devin accesibile grație informațiilor comunicate de către membrii societăților respective. Se poate afla, eventual, astfel dacă oasele lungi și craniile reprezintă ofrande aduse unei Ființe Supreme sau unui Stăpân al Animalelor sau, dimpotrivă, dacă ele sunt conservate în speranța că vor fi reacoperite cu carne. Chiar această ultimă credință este susceptibilă de interpretări diverse: animalul „renaște" grație Stăpânului Animalelor, sau „sufletului" care sălășluiește în oase, sau, în fine, grație faptului că vânătorul i-a asigurat un „mormânt" (pentru a evita ca oasele să fie devorate de către câini).

Întotdeauna trebuie să ținem cont de multiplicitatea interpretărilor posibile ale unui document a cărui intenționalitate magico-religioasă este plauzibilă. Dar, pe de altă parte, nu trebuie să uităm că oricare ar fi deosebirile dintre vânătorii arctici și cei din paleolitic, toți aparțin aceluiași tip de economie și, foarte probabil, aceleiași ideologii religioase specifice civilizațiilor de vânători. Prin urmare, compararea documentelor preistorice cu faptele etnologice este justificată.

S-a propus să se interpreteze, din această perspectivă, descoperirea, în Silezia, a unui craniu fosil de urs brun tânăr, aparținând aurignacianului timpuriu. În timp ce incisivii sau caninii erau retezați sau piliți, molarii erau încă în stare excelentă. W. Koppers a amintit „sărbătoarea ursului" la triburile Giliak din insula Sahalin și Aino din insula Yeso: înainte de a-l omorî, se taie cu un fel de ferăstrău caninii și incisivii ursului tânăr, pentru ca animalul să nu mai poată să-i rănească în timpul ceremoniei[16]. Și întrucât, în timpul aceleiași ceremonii, copiii străpung cu săgeți ursul legat cobză, anumite gravuri parietale de la grota Trois Frères, înfățișând urși atinși de săgeți și de pietre, și care par să vomite un val de sânge[17], au fost interpretate în același sens. Dar scene similare sunt susceptibile de interpretări diverse.

Importanța unei idei religioase arhaice este confirmată, de asemenea, de capacitatea sa de a „supraviețui" în epocile ulterioare. Astfel, credința că animalul poate renaște pornind de la oasele sale se întâlnește într-un număr considerabil de culturi[18]. Acesta e motivul pentru care era interzis să se spargă oasele animalelor care urmau să fie consumate. E vorba de o idee proprie civilizațiilor de vânători și de păstori, dar care a supraviețuit în religii și mitologii mai complexe. Un exemplu destul de cunoscut este acela al țapilor lui Thörr, înjunghiați și consumați seara, dar pe care zeul îi învia a doua zi, pornind de la oasele lor[19]. Celebră este,

---

[15] J. Maringer, „Die Opfer der paläolithischen Menschen", p. 271.

[16] Este vorba de un ritual foarte important: sufletul ursului este trimis ca mesager al oamenilor pe lângă divinitatea protectoare, pentru ca aceasta să le asigure succesul vânătorilor viitoare.

[17] Cf. J. Maringer, *The Gods of the prehistoric man*, pp. 103 sq. și fig. 14.

[18] Cf. M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (ediția a 2-a), pp. 139 sq., cu bibliografia citată în note și mai ales Joseph Henninger, „Neuere Forschungen zum Verbot des Knochenzerbrechens", *passim*.

[19] Cf. *Gylfaginning*, cap. 26.

de asemenea, o viziune a lui Iezechiel (37; 1–8 sq.): profetul a fost transportat într-o vale „plină de oase" și, supunându-se cuvintelor Domnului, le vorbi: „Oase uscate, ascultați cuvântului Celui Etern; Așa grăiește Domnul Dumnezeu oaselor acestora: Iată, eu voi face să intre în voi duh și veți învia... S-a făcut un vuiet, și o mișcare și oasele au început să se apropie, fiecare os la încheietura sa. Și am privit și eu și iată, erau pe ele vine și crescuse carne".

5. Picturile rupestre: imagini sau simboluri?

Documentele figurative cele mai importante și cele mai numeroase au fost furnizate de explorarea grotelor pictate. Aceste tezaure de artă paleolitică sunt repartizate pe un teritoriu relativ restrâns, între Urali și Atlantic. Obiecte de artă mobiliară au fost găsite într-o mare parte a Europei Occidentale și Centrale și în Rusia până la Don. Dar arta parietală se limitează la Spania, Franța și Italia de Sud (cu excepția unei grote pictate în Ural, descoperită în 1961). Ceea ce ne izbește de la început este „extraordinara unitate a conținutului artistic: sensul aparent al imaginilor nu pare să fi variat de la ~ 30000 până la ~ 9000 î.Hr. și rămâne același în Asturii și pe Don"[20]. După Leroi-Gourhan, e vorba de difuziunea prin contact a unui aceluiași sistem ideologic, în speță, acela care marchează *„religia cavernelor"* (*ibid.*, p. 84)[21].

Întrucât picturile se găsesc destul de departe de intrare, cercetătorii sunt de acord în a considera grotele asemeni unor sanctuare. De altfel, multe din aceste peșteri erau nelocuibile, și dificultățile de acces accentuau caracterul lor numinos. Pentru a ajunge în fața pereților pictați, trebuiau parcurse sute de metri, ca în cazul grotei de la Niaux sau a celei de la Trois Frères. Grota de la Cabreret constituie un veritabil labirint și cere câteva ore ca s-o vizitezi. La Lascaux, se ajunge la galeria inferioară — unde se găsește una din capodoperele artistice din paleolitic — coborând pe o scară de sfoară de-a lungul unui puț de 6,30 m adâncime. Intenționalitatea acestor opere pictate sau gravate pare în afară de îndoială. Pentru a le interpreta, majoritatea cercetătorilor au făcut apel la paralele etnologice. Anumite comparații nu erau convingătoare, mai ales când se încerca a se „completa" documentul paleolitic pentru ca el să semene și mai mult analogului etnografic. Dar asemenea explicații imprudente îi compromit numai pe autorii lor, nu și metoda pe care aceștia pretind că o utilizează.

Ursii, leii și alte animale sălbatice străpunse de săgeți, sau modelajele de argilă găsite în peștera de la Montespan, figurând lei și un urs ciuruit de găuri adânci și rotunde, au fost interpretate drept dovezi ale „magiei de vânătoare"[22]. Ipoteza este plauzibilă, dar unele din aceste opere ar putea fi interpretate ca reactualizarea unei vânători primordiale. Este, de asemenea, probabil că riturile erau celebrate în zonele cele mai profunde ale „sanctuarelor", poate înaintea unei expediții de vânătoare sau cu ocazia a ceea ce s-ar fi putut numi „inițierea" adolescenților[23]. O scenă din peștera Trois Frères a fost interpretată ca fiind reprezentarea a unui dansator mascat

---

[20] A. Leroi-Gourhan, *Les religions de la préhistoire*, p. 83.

[21] Același autor a stabilit cronologia și morfologia operelor de artă paleolitice, pe care o împarte în cinci perioade, începând cu epoca prefigurativă (~ 50000), urmată de epoca primitivă (~ 30000), în care apar figuri puternic stilizate, perioada arhaică (în jur de 20000–15000) caracterizată printr-o mare măiestrie tehnică, perioada clasică (în magdalenian, cca ~ 15000–11000) cu un realism al formelor foarte accentuat, pentru a intra în declin și a se stinge în perioada târzie (cca ~ 10000).

[22] H. Begouen și N. Casteret au reconstruit un întreg ritual plecând de la modelajul în argilă al ursului de la Montespan; a se vedea critica lui P. Graziosi, *Palaeolithic Art*, p. 152; cf. Peter J. Ucko și André Rosenfeld, *Palaeolithic Cave Art*, pp. 188–189.

[23] J. Charet a interpretat amprentele de tălpi umane din grota de la Tuc d'Aubert ca o dovadă a inițierii băieților; ipoteza a fost acceptată de unii cercetători, dar respinsă de J. Ucko și A. Rosenfeld, *op. cit.*, pp. 177–178.

în bizon și cântând dintr-un instrument care ar fi putut fi flaut. Interpretarea pare convingătoare pentru că se cunosc în arta paleolitică vreo 55 de figurări de oameni îmbrăcați în piei, de multe ori în poziție de dans[24]. Este vorba, de altfel, de un comportament ritual specific populațiilor contemporane de vânători.

Abatele Breuil a făcut celebră gravura numită „Marele Vrăjitor" din peștera Trois Frères, gravură incizată pe peretele peșterii și măsurând 75 centimetri înălțime. Desenul lui Breuil îl arată pe „Vrăjitor" cu un cap de cerb purtând mari ramuri de coarne, dar cu față de bufniță, urechi de lup și o barbă de capră sălbatică. Brațele sale se termină cu gheare de urs și o lungă coadă de cal îi atârnă la spate. Numai membrele inferioare, sexul și poziția sa de dansator indică faptul că avem de-a face cu o figură umană. Dar fotografii recente n-au arătat toate elementele descrise cu grijă de Breuil[25]. Se poate ca anumite detalii să fi fost deteriorate din momentul descoperirii gravurii (de exemplu, ramura a doua), dar nu este exclus ca abatele Breuil să fi executat slab crochiul său. Așa cum îl vedem în fotografiile recente, „Marele Vrăjitor" este mai puțin impresionant. Totuși, el poate fi interpretat ca un „Stăpân al Animalelor" sau un vrăjitor care îl personifică. De altfel, pe o placă de ardezie gravată din Lourdes se distinge un om înfășurat într-o piele de cerb, cu o coadă de cal și purtând pe cap coarne de cerb.

La fel de celebră, și nu mai puțin controversată, este faimoasa compoziție recent descoperită la Lascaux, într-o galerie inferioară a peșterii, al cărei acces este extrem de dificil. Se poate vedea un bizon rănit, îndreptându-și coarnele către un om în aparență mort, care zace la pământ; arma sa, un fel de țepușă prevăzută cu un cârlig, se sprijină de burta animalului; lângă om (al cărui cap se termină cu un plisc), se află o pasăre pe o creangă. Scena a fost interpretată, în general, ca un „accident de vânătoare". În 1950, Horst Kirchner a propus să se vadă aici o ședință șamanică; omul nu ar fi mort, ci în transă în fața bizonului sacrificat în timp ce sufletul său ar călători în lumea de dincolo. Pasărea pe creangă, motiv specific șamanismului siberian, ar fi spiritul său protector. După H. Kirchner, „ședința" era întreprinsă pentru ca șamanul să ajungă, în extaz, alături de zei și să le ceară binecuvântarea, adică succesul la vânătoare. Același autor consideră că misterioasele „sceptre de comandă" sunt bețe de tobă. Dacă această interpretare este acceptată, aceasta ar însemna că vrăjitorii paleolitici foloseau tobe comparabile cu acelea ale șamanilor siberieni[26].

Explicația lui H. Kirchner a fost controversată, și nu ne reclamăm competența de a o judeca. Totuși existența unui anumit tip de „șamanism" în epoca paleolitică pare sigură. Pe de o parte, șamanismul domină încă în zilele noastre ideologia religioasă a vânătorilor și a păstorilor. Pe de altă parte, experiența extatică în sine, ca fenomen originar, este constitutivă condiției umane; nu ne putem imagina o epocă în care omul nu a avut vise, ori vise-în-stare-de trezie și nu intra în „transă", pierdere a conștiinței interpretată ca o călătorie a sufletului în lumea de dincolo. Ceea ce se modifică și se schimbă în diversele forme de cultură și de religie este interpretarea și valorizarea experienței extatice. Întrucât universul spiritual al oamenilor din paleolitic era dominat de raporturile de ordin „mistic" dintre om și animal, nu este greu să ghicim funcțiile unui specialist al extazului.

Au fost puse, de asemenea, în legătură cu șamanismul desenele numite „la raze X", adică figurând scheletul și organele interne ale animalului. Aceste desene, atestate în Franța în timpul magdalenianului (~ 13000–6000) și în Norvegia între ~ 6000–2000, se regăsesc în Siberia

---

[24] Cf. J. Maringer, *op. cit.*, p. 145.

[25] Cf. J. Ucko și A. Rosenfeld, fig. 89 și pp. 204, 206.

[26] H. Kirchner, „Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus", pp. 244 sq., 279 sq. Să reamintim că s-au găsit bețe de tobă, din os, pe insula Oleny în Marea Barenț, într-un strat datând aproximativ din perioada ~ 500; cf. M. Eliade, *Le Chamanisme*, p. 391.

orientală, la eschimoși, în America (la triburile Odjibwa, Pueblo etc.) și, de asemenea, în India, în Malaezia, în Noua Guinee și în Australia de Nord-Vest[27]. Este o artă specifică pentru culturile de vânători, dar ideologia religioasă care o impregnează este șamanică. Într-adevăr, numai șamanul este acela care, grație viziunii sale supranaturale, poate fi capabil să-și „vadă propriul schelet"[28]. În alți termeni, el este capabil să pătrundă până la sursa vieții animale: elementul osos. Că este vorba de o experiență fundamentală pentru un anumit tip de „mistică" este un fapt demonstrat, între altele, prin aceea că el este cultivat încă, în buddhismul tibetan.

6. Prezența feminină

Descoperirea reprezentărilor plastice feminine din ultima perioadă glaciară a pus probleme care continuă să fie dezbătute. Răspândirea acestor reprezentări este destul de întinsă, din sud-vestul Franței până la Lacul Baikal, în Siberia, și din Italia de Nord până la Rin. Statuetele, de 5 până la 25 de centimetri înălțime, sunt sculptate în piatră, în os sau în fildeș. Ele au fost numite, destul de impropriu, „Venus", cele mai celebre fiind „Venus" din Lespuges, din Willendorf (Austria) și din Laussel (Dordogne)[29]. Totuși, grație mai cu seamă preciziei săpăturilor, cele mai instructive sunt piesele descoperite la Gagarino și Mezin, în Ucraina. Ele provin din niveluri ale locuințelor, prin urmare par să fie în relație cu religia casnică. La Gagarino s-au găsit, lângă pereții unei locuințe, șase figurine sculptate în os de mamut. Ele sunt sumar cioplite, cu un abdomen de proporții exagerate și capul fără trăsături. Piesele descoperite la Mezin sunt puternic stilizate; unele pot fi interpretate ca forme feminine reduse la elemente geometrice (acest tip este atestat de altfel în Europa Centrală); altele reprezintă, foarte probabil, păsări. Figurinele sunt decorate cu diferite desene geometrice, între altele, crucea gamată. Pentru a explica eventuala lor funcțiune religioasă, F. Hančar a amintit că anumite triburi de vânători din Asia septentrională fabrică mici sculpturi antropomorfe din lemn, numite *dzuli*. În triburile în care *dzuli* sunt feminini, acești „idoli" reprezintă strămoașa mitică din care se presupune că au descins toți membrii tribului: ei protejează familiile și locuințele, și la întoarcerea din marile vânători li se prezintă ofrande de arpacaș și de grăsime.

Și mai semnificativă este descoperirea făcută de M.M. Gherasimov la Mal'ta, în Siberia. E vorba de un „sat" ale cărui case dreptunghiulare erau divizate în două jumătăți, cea din dreapta rezervată bărbaților (nu s-au găsit decât obiecte de uz masculin), iar cea din stânga, femeilor; statuetele feminine provin exclusiv din această a doua jumătate. Corespondentul lor în odaia bărbaților reprezintă păsări, dintre care unele au fost interpretate drept falusuri[30].

Este imposibil de precizat funcția religioasă a acestor figurine. Se poate presupune că ele reprezentau într-un fel sacralitatea feminină și, deci, puterile magico-religioase ale zeițelor. „Misterul" constituit de modul de a exista specific femeilor a jucat un rol important în numeroase religii, atât primitive cât și istorice. Este meritul lui Leroi-Gourhan de a fi pus în lumină funcția centrală a polarității masculin-feminin în ansamblul artei paleolitice, *i.e.* picturi și reliefuri rupestre, statuete sau plachete din piatră. El a putut să arate, în plus, unitatea acestui limbaj simbolic, din regiunea franco-cantabrică până în Siberia. Utilizând analiza topografică și statistică, Leroi-Gourhan a ajuns la concluzia că *figurile* (formele, chipurile etc.) și *semnele*

---

[27] Andreas Lommel, *Shamanism: The beginnings of Art*, pp. 129 sq.

[28] M. Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 65 sq.

[29] Franz Hančar, „Zum Problem der Venusstatuetten im eurasiatischen Jungpaläolithikum", pp. 90 sq., 150 sq.

[30] M.M. Gherasimov, „Paleolithischeskaja stojanka Mal'ta", p. 40, rezumată de Karl Jettmar, în *Les religions arctiques et finnoises*, p. 292.

sunt interschimbabile; de exemplu, imaginea bizonului posedă aceeași valoare — „feminină" — ca și „rănile" sau alte semne geometrice. El a observat, apoi, că există un cuplaj de valori mascul-femelă, de exemplu, bizonul (feminin) și calul (masculin). „Descifrată" în lumina acestui simbolism, peștera se revelă ca o lume organizată și încărcată de semnificații.

Pentru Leroi-Gourhan nu e nici o îndoială că peștera era un sanctuar și că plăcile de piatră sau figurinele constituie „sanctuare mobile", având aceeași structură simbolică ca și peșterile pictate. Totuși, acest autor admite că sinteza pe care el consideră că a reconstituit-o nu ne revelă *limbajul* religiei paleolitice. Metoda sa îi interzice să recunoască „evenimentele" evocate în anumite picturi rupestre. În celebra „scenă" de la Lascaux, interpretată de alți cercetători ca un accident de vânătoare sau o ședință șamanică, Leroi-Gourhan nu vede decât o pasăre aparținând unui anumit „grup topografic", „echivalentă simbolic cu omul sau cu rinocerul, care-i sunt chiar vecini de panou" (*op. cit.*, p. 148). În afara cuplării simbolurilor cu valoare sexuală opusă (ce exprimă, poate, importanța religioasă acordată acestei complementarități), tot ceea ce Leroi-Gourhan poate să avanseze este că „reprezentările ascund un sistem extrem de complex și bogat, mult mai complex și mult mai bogat decât s-ar fi putut imagina până atunci" (p. 151).

Teoria lui Leroi-Gourhan a fost criticată din diverse unghiuri; i s-a reproșat, mai ales, o anumită inconsistență în „citirea" figurilor și semnelor, precum și faptul că n-a raportat riturile efectuate în grote la sistemul simbolic pe care l-a stabilit[31]. Oricum, contribuția lui Leroi-Gourhan este importantă: el a demonstrat unitatea stilistică și ideologică a artei paleolitice și a pus în evidență complementaritatea valorilor religioase camuflate sub semnul „masculinului" și „femininului". Un simbolism analog caracteriza „satul" din Mal'ta, cu cele două jumătăți ale sale distincte, destinate celor două sexe. Sistemele implicând complementaritatea celor două principii sexuale și cosmologice abundă și în societățile primitive, și le vom întâlni, de asemenea, în religiile arhaice. Probabil că acest principiu al complementarității era invocat atât pentru a organiza lumea cât și pentru a explica misterul creației sale și al regenerării sale periodice.

7. Rituri, gândire și imaginație la vânătorii paleolitici

Descoperirile recente ale paleontologiei au în comun faptul că împing tot mai departe în timp „începuturile" omului și ale culturii. Omul se dovedește mai vechi și activitatea sa psihomentală mai complexă decât se credea chiar și numai cu câteva decenii în urmă. Recent, Alexander Marshak a putut să demonstreze existența, în paleoliticul superior, a unui sistem simbolic de notare a timpului, bazat pe observarea fazelor lunare. Aceste notări, pe care autorul le numește *„time-factored"*, adică acumulate fără întrerupere într-o lungă perioadă, permit să presupunem că anumite ceremonii sezoniere sau periodice erau fixate cu mult timp înainte, cum se întâmplă, în zilele noastre, la siberieni și la indienii din America de Nord. Acest „sistem" de notări s-a menținut mai mult de 25 000 de ani, din aurignacianul timpuriu până în magdalenianul târziu. După A. Marshak, scrierea, aritmetica și calendarul propriu-zis, care își fac apariția în primele civilizații, se referă probabil la simbolismul care impregnează „sistemul" de notare prin semne utilizat în paleolitic[32].

Orice s-ar spune despre teoria generală a lui A. Marshak asupra dezvoltării civilizației, rămâne sigur faptul că ciclul lunar era analizat, memorizat și folosit în scopuri practice cu

---

[31] Cf. P.J. Ucko și A. Rosenfeld, p. 220; 195 sq. Critici similare au fost aduse de către Henri Lhote.

[32] Cf. Alexander Marshak, *The Roots of Civilization*, pp. 81 sq. La fel de semnificativă este capacitatea oamenilor din paleolitic de a observa și desemna cu precizie fazele vieții vegetale; cf. A. Marshak, *op. cit.*, pp. 172 sq; id., „Le bâton de commandement de Montgaudier (Charente)", pp. 329 sq.

cca 15 000 ani înaintea descoperirii agriculturii. Înțelegem atunci mai bine rolul considerabil al lunii în mitologiile arhaice și mai ales faptul că simbolismul lunar a integrat într-unul și același „sistem" realități atât de variate ca femeia, apele, vegetația, șarpele, fertilitatea, moartea, „re-nașterea" etc.[33]

Analizând meandrele gravate pe obiecte sau pictate pe pereții peșterilor, A. Marshak a tras concluzia că aceste desene constituie un „sistem", căci ele prezintă o succesiune și exprimă o intenționalitate. Această structură este deja atestată în desenele gravate pe un os exhumat la Pech de l'Azé (Dordogne) și aparținând nivelului acheulean (cca ~ 135000), adică cu cel puțin 100 000 de ani înaintea meandrelor paleoliticului superior. În plus, meandrele sunt trasate împrejurul desenelor de animale și deasupra lor, indicând un anumit ritual („act individual de participație", cum îl denumește A. Marshak). Este dificil să precizăm semnificația lor, dar plecând de la un anumit moment (de exemplu, desenul de la Petersfeld, Baden), meandrele sunt prezentate în „running angles" și sunt însoțite de pești. În acest caz, simbolismul acvatic este evident. Dar, după autorul citat, nu e vorba numai de o „imagine" a apei, nenumăratele urme lăsate de degete și de diferite unelte indică un „act individual de participație", în care simbolismul sau mitologia acvatică jucau un rol bine determinat[34].

Atari analize confirmă *funcția rituală* a semnelor și a figurilor paleolitice. Pare acum evident că aceste imagini și aceste simboluri se referă la anumite „istorii", adică la anumite evenimente având legătură cu anotimpurile, obiceiurile vânatului, sexualitatea, moartea, puterile misterioase ale anumitor ființe supranaturale și ale anumitor personaje („specialiști ai sacrului"). Reprezentările paleolitice pot fi considerate un cod semnificând atât *valoarea simbolică* (deci „magico-religioasă") a imaginilor, cât și *funcția* lor în ceremoniile care se referă la anumite „istorii". Desigur, noi nu vom ști niciodată conținutul precis al acestor „istorii". Dar „sistemele" în care se încadrează diferitele simboluri ne permit să ghicim cel puțin importanța lor în practicile magico-religioase ale oamenilor din paleolitic. Cu atât mai mult cu cât multe din „sisteme" sunt împărtășite și de societățile de vânători.

Așa cum am remarcat mai sus (§ 4), putem „reconstitui" anumite aspecte ale religiilor preistorice, luând în considerare riturile și credințele specifice ale vânătorilor primitivi. Nu e vorba numai de „paralele etnografice", metodă care a fost aplicată cu mai mult ori mai puțin succes de către toți cercetătorii, cu excepția lui Leroi-Gourhan și a lui Laming-Emperair[35]. Dar, ținând cont de toate diferențele care separă o cultură preistorică de o cultură primitivă, putem totuși circumscrie anumite configurații fundamentale. Căci numeroase civilizații arhaice, bazate pe vânătoare, pescuit și cules, supraviețuiau până nu de mult la marginea spațiului locuibil al suprafeței terestre (în Țara de Foc, în Africa, la hotentoți și boșimani, în zona arctică, în Australia etc.) sau în marile păduri tropicale (pigmeii bambuți etc.). În ciuda influențelor civilizațiilor agricole vecine (cel puțin în unele cazuri), structurile originare nu erau încă dezarticulate spre finele secolului al XIX-lea. Aceste civilizații „oprite în loc" într-un stadiu analog paleoliticului superior constituie întrucâtva un fel de fosile vii[36].

---

[33] Cf. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, cap. IV.

[34] A. Marshak, „The Meander as a System". Autorul consideră că tradiția meandrelor nu se lasă explicată prin magia vânătorii sau prin simbolul sexual. Ansamblul Șarpe–Apă–Ploaie–Furtună–Nor se regăsește în Eurasia neolitică, în Australia, în Africa și în cele două Americi.

[35] Ceea ce a atras critica lui P.J. Ucko, *op. cit.*, pp. 140 sq. Acest autor, după ce a reamintit unele exemple în care comparația etnografică a clarificat unele aspecte ale societăților preistorice (pp. 151 sq.), prezintă o analiză a artei rupestre paleolitice în lumina faptelor australiene și africane (pp. 191 sq.)

[36] Reamintim că conceptul de „fosile vii" a fost folosit cu succes în mai multe ramuri ale biologiei, cu deosebire în speologie. Troglobiile care populează astăzi peșterile aparțin unei faune de mult depășite. „Ele sunt veritabile fosile vii și reprezintă adesea stadii foarte vechi ale istoriei vieții: terțiarul și chiar secundarul" (dr. Racoviță). Grotele conservă astfel o faună arhaică foarte importantă ca să înțelegem grupele zoomorfice primitive care *nu sunt fosilizabile*.

Desigur, nu e vorba de a atribui oamenilor din paleolitic practici religioase și mitologii ale „primitivilor". Dar, așa cum am remarcat deja, extazul de tip șamanic pare atestat în paleolitic. Aceasta implică, pe de o parte, credința într-un „suflet" capabil să părăsească trupul și să călătorească singur în lume, iar pe de altă parte, convingerea că, într-o asemenea călătorie, sufletul poate să întâlnească anumite Ființe Supraumane și să le ceară ajutorul sau binecuvântarea. Extazul șamanic implică pe lângă posibilitatea de a „poseda", adică de a pătrunde în corpurile oamenilor, și pe aceea „de a fi posedat" de către sufletul unui mort sau al unui animal, de către un spirit sau un zeu.

Pentru a aminti un alt exemplu, separarea sexelor (§ 6) ne permite să presupunem existența riturilor secrete rezervate bărbaților și celebrate înaintea unei expediții vânătorești. Rituri asemănătoare constituie apanajul grupurilor de adulți, analoage „asociațiilor de bărbați" (*Männerbünde*); „secretele" sunt dezvăluite adolescenților prin intermediul riturilor inițiatice. Unii autori au crezut că au găsit dovada unei atari inițieri în peștera de la Montespan, dar această interpretare a fost contestată. Totuși, arhaismul riturilor de inițiere este în afara oricărei îndoieli. Analogiile între numeroase ceremonii atestate la extremitățile lumii locuite (Australia, America de Sud și de Nord)[37] dovedesc o tradiție comună dezvoltată deja în paleolitic.

În ceea ce privește „dansul circular" de la Montespan (oricare ar fi interpretarea urmelor lăsate de tălpile adolescenților pe solul argilos al peșterii), Curt Sachs nu se îndoiește că această coregrafie rituală era bine cunoscută de către oamenii paleoliticului[38]. Or, dansul circular este extrem de răspândit (în toată Eurasia, în Europa Orientală, în Melanezia, la indienii din California etc.). El este practicat pretutindeni de către vânători, fie pentru a împăca sufletul animalului doborât, fie pentru a asigura înmulțirea vânatului[39].

În ambele cazuri, continuitatea cu ideologia religioasă a vânătorilor paleolitici este evidentă. În plus, „solidaritatea mistică" între grupul vânătorilor și vânat lasă să se presupună existența unui anumit număr de „secrete ale meseriei" în posesiunea exclusivă a bărbaților; or, asemenea „secrete" sunt comunicate adolescenților prin intermediul inițierilor.

Dansul circular ilustrează admirabil persistența riturilor și a credințelor preistorice în culturile arhaice contemporane. Vom întâlni îndată și alte exemple. Pentru moment să reamintim că anumite picturi rupestre din Hoggar și din Tassili au putut să fie „descifrate" grație unui mit inițiatic al păstorilor peuli, mit comunicat de un știutor de carte din Mali africanistului Germaine Dieterlen, care l-a publicat[40]. Pe de altă parte, H. von Sicard, într-o monografie consacrată lui *Luwe* și analogilor săi onomastici, a ajuns la concluzia că acest zeu african reprezintă cea mai veche credință religioasă a vânătorilor euro-africani, într-o epocă pe care savantul suedez o localizează înainte de ~ 8000[41].

Pe scurt, pare plauzibil să se afirme că un anumit număr de mituri erau familiare populațiilor paleolitice, în primul rând miturile cosmogonice și miturile de origine (originea omului, a vânatului, a morții etc.). Pentru a nu cita decât un exemplu, un mit cosmogonic pune în scenă Apele Primordiale și Creatorul, antropomorf sau sub formă de animal acvatic, plonjând în fundul oceanului pentru a aduce materia necesară creării lumii. Enorma difuziune a acestei cosmogonii și structura sa arhaică indică o tradiție moștenită din cea mai veche preistorie[42].

---

[37] Vezi M. Eliade, *Naissances mystiques*, pp. 69 sq.

[38] Curt Sachs, *World History of the Dance* (1937), pp. 124, 208.

[39] Vezi bogata documentație la Evel Gasparini, *Il Matriarcato Slavo*, pp. 667 sq.

[40] G. Dieterlen, *Koumen;* Cf. Henri Lhote, „Les gravures et les peintures rupestres de Sahara", pp. 282 sq.

[41] H. von Sicard, „Luwe und verwante mythische Gestalten", pp. 720 sq.

[42] Vezi analiza comparativă a tuturor variantelor sale în cartea noastră *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, pp. 81–130 [= *De la Zamolxis la Genghis-Han*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1980, pp. 87–135 — nota trad.].

La fel, miturile, legendele și riturile în legătură cu urcarea la cer sau „zborul magic" (aripile, penele de păsări de pradă — vultur, șoim) sunt universal atestate, în toate continentele, din Australia și America de Sud până în zonele arctice[43]. Or, aceste mituri sunt solidare cu experiențele onirice și extatice, specifice șamanismului, și arhaismul lor este indubitabil.

Tot atât de răspândite sunt miturile și simbolurile curcubeului și ale replicii sale terestre, podul, legături prin excelență cu lumea de dincolo. Putem, de asemenea, să presupunem existența unui „sistem" cosmologic articulat, pornind de la experiența fundamentală a unui „Centru al Lumii", în jurul căruia s-a organizat spațiul. Deja în 1914, W. Gaerte adunase un mare număr de semne și imagini preistorice, susceptibile de a fi interpretate drept Munți cosmici, Ombilicuri ale Pământului și Fluvii paradigmatice care împart „lumea" în patru direcții[44].

În ce privește miturile despre originea animalelor și raporturile religioase între vânător, vânat și Stăpânul Animalelor, probabil că ele sunt abundent menționate în cod cifrat în repertoriul iconografic al oamenilor din paleolitic. Tot astfel, este greu să ne imaginăm o societate de vânători lipsită de mituri asupra originii focului, cu atât mai mult cu cât majoritatea acestor mituri pun în evidență activitatea sexuală. În fine, trebuie întotdeauna ținut seamă de experiența primară a sacralității Cerului și a fenomenelor cerești și atmosferice. Este una din rarele experiențe care revelează spontan „transcendența" și maiestatea. În plus, ascensiunile extatice ale șamanilor, simbolismul zborului, experiența imaginară a altitudinii ca eliberare de povara greutății contribuie și ele la consacrarea spațiului celest ca sursă și locuință prin excelență a ființelor supraumane: zei, spirite, eroi civilizatori. Dar tot atât de importante și semnificative sunt și „revelațiile" nopții și ale tenebrelor, omorârea vânatului și moartea unui membru al familiei, catastrofele cosmice, eventualele crize de entuziasm, de nebunie sau de ferocitate homicidă ale membrilor tribului.

Un rol decisiv au valorizările magico-religioase ale limbajului. De pe acum, anumite gesturi puteau să indice epifania unei puteri sacre sau a unui „mister" cosmic. Probabil că gesturile figurilor antropomorfe erau încărcate nu numai de semnificație, ci și de putere. Semnificația religioasă a „gesturilor-epifanii" era cunoscută încă de anumite societăți primitive către sfârșitul secolului al XIX-lea[45]. Cu atât mai mult, inventivitatea fonetică a trebuit să constituie un izvor inepuizabil de puteri magico-religioase. Chiar înaintea limbajului articulat, vocea omenească era capabilă să transmită informații, ordine sau dorințe, și, de asemenea, să suscite un întreg univers imaginar prin exploziile sale sonore, prin inovațiile sale fonice. E destul să ne gândim la creațiile fabuloase, paramitologice și parapoetice, dar și iconografice, ocazionate de exercițiile preliminare ale șamanilor pregătindu-și călătoria lor extatică, sau de repetiția *mantram*-urilor în timpul anumitor meditații Yoga, implicând în același timp ritmul respirației (*prāṇāyāma*) și vizualizarea „silabelor mistice".

Pe măsura perfecționării sale, limbajul își mărea mijloacele magico-religioase. Cuvântul pronunțat declanșa o forță, dificil, dacă nu imposibil, de anulat. Credințe similare supraviețuiesc încă în numeroase culturi primitive și populare. Le regăsim, de asemenea, în funcția rituală a formulelor magice ale panegiricului, satirei, execrației și anatemei în societățile mai complexe.

---

[43] Cf. M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, pp. 163–164; id., *Le Chamanisme*, pp. 319 sq., 350 sq., 372 sq.; id., *Religions australiennes*, pp. 139 sq.

[44] V. Gaerte, „Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischer Zeit; Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltströme". Precizăm că majoritatea exemplelor citate de Gaerte aparțin culturilor preistorice mai recente.

[45] La anumite triburi din Australia septentrională, ritul principal al inițierii unei tinere fete consta în a o prezenta solemn în fața comunității. Se *arata* că este adultă, altfel spus pregătită să-și asume comportamentul propriu femeilor. Or, a arăta ceva în chip ritualic, fie că e vorba de un semn, un obiect sau un animal, înseamnă a declara o prezență sacră, a aclama miracolul unei hierofanii; cf. M. Eliade, *Religions australiennes*, p. 120, pentru alte exemple, vezi *Naissances mystiques*, pp. 96 sq.

Experiența exaltantă a cuvântului ca forță magico-religioasă a dus adesea la certitudinea că limbajul este capabil să asigure rezultatele obținute prin acțiunea rituală.

Pentru a încheia, trebuie să ținem seama, de asemenea, de diferența între diversele tipuri de personalitate. Un anumit vânător se distingea prin actele sale de curaj sau prin șiretenia sa, un altul prin intensitatea transelor sale extatice. Aceste diferențe caracterologice implică o anumită varietate în valorizarea și interpretarea experiențelor religioase. În sfârșit, dincolo de cele câteva idei fundamentale comune, moștenirea religioasă a paleoliticului prezenta deja o configurație destul de complexă.

Capitolul II

CEA MAI ÎNDELUNGATĂ REVOLUȚIE: DESCOPERIREA AGRICULTURII. MEZOLITICUL ȘI NEOLITICUL

8. Un Paradis pierdut

La sfârșitul epocii glaciare, către ~ 8000, climatul și peisajul s-au schimbat în mod radical și, ca urmare, și flora și fauna Europei la nord de Alpi. Retragerea ghețarilor a provocat migrația faunei către regiunile septentrionale. Treptat, pădurea s-a substituit stepelor arctice. Vânătorii au urmărit vânatul, mai ales turmele de reni, dar rărirea faunei i-a obligat să se instaleze pe malurile lacurilor și pe litoraluri și să trăiască din pescuit. Noile culturi care s-au dezvoltat în mileniile ulterioare aparțin perioadei mezoliticului. În Europa Occidentală ele sunt net mai sărace decât grandioasele creații ale paleoliticului superior. Dimpotrivă, în Asia de Sud-Vest și în special în Palestina, mezoliticul constituie o perioadă axială: este epoca domesticirii primelor animale și a începuturilor agriculturii.

Se cunosc destul de puțin practicile religioase ale vânătorilor care au urmărit turmele de reni în nordul Europei. În depozitul de nămol al unei ape stătătoare din Stellmoor, lângă Hamburg, A. Rust a găsit resturile a doisprezece reni întregi, scufundați, cu pietre în pântece sau în cușca toracică. Rust și alți autori au interpretat acest fapt ca ofrandă de jertfire a primului vânat adusă unei divinități, probabil Stăpânului Animalelor. Dar H. Pohlhausen a amintit că eschimoșii își conservă proviziile de carne în apa înghețată a lacurilor și a râurilor[1]. Totuși, după cum recunoaște însuși H. Pohlhausen, această explicație empirică nu exclude intenționalitatea religioasă a anumitor depozite. Într-adevăr sacrificiul prin scufundare este larg atestat, și în epoci diferite, din Europa Septentrională până în India[2].

Lacul de la Stellmoor era probabil considerat „loc sacru" de către vânătorii din mezolitic. Rust a cules din zăcământ numeroase obiecte: săgeți din lemn, unelte din os, topoare cioplite din coarne de ren. Probabil că ele reprezintă ofrande, cum este cazul obiectelor din epoca bronzului sau a fierului găsite în unele lacuri și mlaștini din Europa Occidentală. Desigur, mai mult de cinci milenii despart cele două grupe de obiecte, dar continuitatea acestui tip de practică religioasă este neîndoielnică. În izvorul zis Saint-Sauveur (Pădurea din Compiègne) au fost descoperite silexuri din neolitic (sparte intenționat în semn de *ex-voto*), obiecte din vremea galilor, a galo-romanilor, și din Evul Mediu până în zilele noastre[3]. Trebuie de asemenea ținut seamă de faptul că, în acest caz, practica s-a menținut în pofida influenței culturale a Romei imperiale și, mai ales, în ciuda interdicțiilor repetate ale bisericii creștine. Dincolo de interesul său intrinsec, acest exemplu are o valoare paradigmatică: el ilustrează admirabil continuitatea „locurilor sfințite" și a anumitor practici religioase.

---

[1] A. Rust, *Die alt- und mittelsteinzeitlichen Funde von Stellmoor;* H. Müller-Karpe, *Handbuch der Vorgeschichte*, vol. I, pp. 224 sq; H. Pohlhausen, „Zum Motiv der Rentierversenkung", pp. 988–989; J. Maringer, „Die Opfer der Paläolitischen Menschen", pp. 266 sq.

[2] Cf. A. Closs „Das Versenkungsopfer", *passim*.

[3] M. Eliade, *Traité d'histoire des religions* (ediție nouă, 1968), p. 174.

Tot în stratul mezolitic de la Stellmoor, A. Rust a descoperit un stâlp din lemn de pin cu un craniu de ren în vârf. După J. Maringer, acest stâlp cultual indică probabil prânzuri rituale: era consumată carnea renilor, iar capetele lor erau oferite unei ființe divine. Nu departe de Ahrensburg-Hopfenbach, într-o stațiune mezolitică datată ~ 10000, A. Rust a degajat din fundul unui lac un trunchi de salcie de 3,50 m lungime, sculptat grosolan: se disting capul, un gât lung și vagi trăsături incizate, care, după autorul descoperirii, reprezintă brațele. Acest „idol" fusese împlântat în lac, dar împrejur nu s-au găsit nici oseminte, nici obiecte de vreun fel. E vorba, probabil, de imaginea unei Ființe Supranaturale, deși este imposibil de precizat structura acesteia[4].

Alături de sărăcia acestor puține documente ale vânătorilor de reni, arta rupestră a Spaniei orientale oferă istoricului religiilor un material considerabil. Pictura rupestră naturalistă a paleoliticului superior s-a transformat, în „Levantul spaniol", într-o artă geometrică rigidă și formalistă. Pereții stâncoși din Sierra Morena sunt acoperiți de figuri antropomorfe și teriomorfe (mai ales de cerbi și mufloni) reduse la câteva linii și cu diferite semne (panglici șerpuitoare, cercuri, puncte, sori). Hugo Obermaier a arătat că aceste figuri antropomorfe se aseamănă desenelor specifice galeților pictați din Azilian[5]. Întrucât această civilizație derivă din Spania, reprezentările antropomorfe înscrise pe pereții de stâncă și cele de pe galeți trebuie să aibă semnificații asemănătoare. Au fost explicate ca simboluri falice, ca elemente ale unei scrieri sau ca semne magice. Cea mai convingătoare pare comparația cu *ciuring*-urile australiene. Se știe că aceste obiecte rituale, cel mai adesea din piatră și ornate cu diverse desene geometrice, reprezintă corpul mistic al strămoșilor. *Ciuring*-urile sunt ascunse în peșteri sau îngropate în anumite locuri sacre, și nu sunt comunicate tinerilor decât la terminarea inițierii lor. La tribul Aranda, tatăl se adresează fiului în acești termeni: „Iată corpul tău, din care ai ieșit printr-o nouă naștere" sau: „Acesta este trupul tău. El este strămoșul care erai tu, când, în viața ta anterioară, peregrinai. Apoi ai coborât în peștera sfântă, pentru ca să te odihnești acolo"[6].

În cazul în care galeții pictați la Mas d'Azil ar fi avut, cum este probabil, o funcțiune analogă aceleia a *ciuring*-urilor, este imposibil de știut dacă autorii lor împărtășeau idei similare cu acelea ale australienilor. Nu putem să ne îndoim totuși de semnificația religioasă a galeților azilieni. În grota de la Birsek, în Elveția, s-au găsit 133 de galeți zugrăviți, aproape toți sparți. Pare probabil ca ei să fi fost sparți de către dușmani sau de locuitorii ulteriori ai cavernelor. În ambele cazuri, ceea ce se urmărea era anihilarea forței magico-religioase prezente în aceste obiecte. După toate aparențele grotele și locurile ornate cu picturi rupestre din Levantul spaniol constituiau locuri sfinte. Cât privește sorii și alte semne geometrice care însoțesc figurările antropomorfe, semnificația lor rămâne misterioasă[7].

N-avem nici un mijloc pentru a preciza originea și dezvoltarea credinței în strămoși, în perioadele preistorice. Judecând după paralele etnografice, acest complex religios este susceptibil să coexiste cu credința în Ființe supranaturale sau în Stăpânul Animalelor. Nu vedem de ce ideea strămoșilor mitici nu ar face parte din sistemul religios al oamenilor din paleolitic: ea este solidară cu mitologia originilor — originea lumii, a vânatului, a omului, a morții — specifică

---

[4] A. Rust, *Die jungpaläolitischen Zeltanlangen von Ahrensburg*, pp. 141 sq.; J. Maringer, *„Die Opfer der paläolitischen Menschen"*, pp. 267 sq.; H. Müller-Karpe, *Handbuch d. Vorgeschichte*, vol. II, pp. 496–497 (nr. 347) ezită să vadă în acest obiect un „idol".

[5] Civilizația vânătorilor și pescarilor, numită astfel după localitatea Mas d'Azil, grotă din Pirineii francezi.

[6] M. Eliade, *Religions australiennes* (1972), pp. 100 sq. Se vede că, după credința australienilor, strămoșul există simultan în „corpul său mistic", *ciuringa*, și în omul în care el s-a reîncarnat. Trebuie adăugat că el există și în pământ, sub formă de „spirit-copil" (*ibid.*, p. 60).

[7] Amintim că australienii, precum și numeroase triburi sud-americane, cred că strămoșii mitici s-au metamorfozat în astre sau au urcat la Cer pentru a locui în Soare sau stele.

civilizațiilor de vânători. De altfel, e vorba de o idee religioasă universal răspândită și fertilă mitologic, căci ea s-a menținut în toate religiile, chiar cele mai complexe (cu excepția buddhismului hinayana). Se întâmplă ca o idee religioasă arhaică să se dezvolte într-un mod neașteptat în anumite epoci, ca urmare a unor împrejurări speciale. Dacă este adevărat că ideea de strămoș mitic și cultul strămoșilor domină mezoliticul european, probabil că, așa cum gândește J. Maringer (*op. cit.*, p. 183), importanța acestui complex religios se explică prin amintirea epocii glaciare, când strămoșii îndepărtați trăiau într-un fel de „paradis al vânătorilor". Într-adevăr, australienii consideră că strămoșii mitici au trăit în epoca de aur, într-un paradis terestru, în care vânatul abunda și în care noțiunile de bine și rău erau practic necunoscute[8]. Exact această lume „paradisiacă" încearcă australienii s-o reactualizeze în timpul anumitor sărbători, când legile și interdicțiile sunt suspendate.

9. Lucru, tehnologie și lumi imaginare

Așa cum am spus, în Orientul Apropiat, mai ales în Palestina, mezoliticul marchează o epocă creatoare, păstrându-și, totodată, caracterul său de tranziție între două tipuri de civilizație, aceea a vânătorii și culesului și cea bazată pe cultura cerealelor. În Palestina, vânătorii paleoliticului superior par să fi locuit în peșteri o lungă perioadă de timp. Reprezentanții culturii natufiene[9] sunt cei care au optat pentru o existență net sedentară. Ei locuiau în peșteri, precum și în locuri în aer liber (ca la Einan, unde s-a scos la iveală un cătun format din colibe circulare, prevăzute cu vetre). Natufienii descoperiseră importanța alimentară a cerealelor sălbatice, pe care le secerau cu seceri de piatră și cărora le zdrobeau semințele într-o piuliță cu ajutorul unui pisălog[10]. Era un mare pas înainte spre agricultură. Domesticirea animalelor a început și ea în timpul mezoliticului (dar nu se generalizează decât la începutul neoliticului): oaia la Zawi Chemi-Shanidar, spre ~ 8000, capra la Ierihon, în Iordania, pe la ~ 7000, și porcul către ~ 6500; câinele la Stan Carr în Anglia, către ~ 7500[11]. Rezultatele imediate ale cultivării gramineelor se vădesc în expansiunea populației și dezvoltarea comerțului, fenomene care caracterizează deja civilizația natufiană.

Spre deosebire de schematismul geometric specific desenelor și picturilor mezoliticului european, arta natufienilor este naturalistă: s-au scos la lumina zilei mici sculpturi de animale și figurine umane, adesea în postură erotică[12]. Simbolismul sexual al pilonilor sculptați în formă de falus este atât de „evident" că nu poți să te îndoiești de semnificația lor magico-religioasă.

Cele două tipuri de înmormântări natufiene —a) înhumarea întregului corp, într-o poziție ghemuită, b) îngroparea craniilor — erau cunoscute în paleolitic și se vor prelungi în neolitic. Cu privire la scheletele exhumate la Einan[13], s-a presupus că o victimă umană era sacrificată

---

[8] M. Eliade, *Religions australiennes*, p. 57.

[9] Termen derivat de Wady de la Natuf, unde această populație mezolitică a fost recunoscută pentru prima oară.

[10] Emmanuel Anati, *Palestine before the Hebrews*, pp. 49 sq.; Müller-Karpe, *Handbuch*, II, pp. 245 sq.; R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, I, pp. 41 sq.

[11] Toate aceste date au fost obținute grație analizelor cu radiocarbon. Despre domesticirea animalelor, vezi Müller-Karpe, *op. cit.*, II, pp. 250 sq. Recent s-a descoperit în valea Nilului de Sus un complex preneolitic de alimentație pe bază de cereale datat ~ 13000. Cf. Fred Wendorf, S. Rushdi și R. Schild, „Egyptian Prehistory; Some new concepts" (*Science*, vol. 169, 1970, pp. 1161–1171).

[12] Vezi, de exemplu, figurina găsită la Ain Sakhri; E. Anati, *op. cit.*, p. 160. A se vedea Jacques Cauvin, *Religions néolithiques*, pp. 21 sq.

[13] Unul din morminte poate fi considerat drept cel mai vechi monument megalitic din lume: E. Anati, *op. cit.*, p. 172. Despre Einan, cf. Müller-Karpe, *op. cit.*, II, p. 349.

cu ocazia îngropării, dar nu se cunoaște semnificația ritualului. Cât privește depozitele de cranii, s-au comparat documentele natufiene cu depozitele descoperite la Offnet, în Bavaria, și în peștera de la Hohlenstern, în Württenburg: toate aceste cranii aparțineau unor indivizi care fuseseră masacrați, poate de către vânătorii de cranii sau de canibali[14].

Și într-un caz și în celălalt se poate presupune că e vorba de un act magico-religios, întrucât capul (*i.e.* creierul) era considerat drept sediu al „sufletului". De multă vreme, grație viselor și experiențelor extatice și paraextatice, se recunoscuse existența unui element independent de corp, pe care limbile moderne îl desemnează prin termenii „suflet", „spirit", „suflu", „viață", „dublu" etc. Acest element „spiritual" (nu poate fi numit altfel, pentru că era perceput ca imagine, viziune, „apariție" etc.) era prezent în corpul întreg; el constituia întrucâtva „dublul" său. Dar localizarea „sufletului" sau a „spiritului" în creier a avut consecințe considerabile[15]; pe de o parte, exista credința că se poate asimila elementul „spiritual" al victimei, consumând creierul său; pe de altă parte, craniul, sursă de putere, devenea obiect de cult.

În afara agriculturii, alte descoperiri au avut loc în timpul mezoliticului, cele mai importante fiind arcul și fabricarea funiilor, a plaselor, a cârligelor de undiță și a ambarcațiunilor pentru călătorii destul de lungi. Ca și celelalte invenții anterioare (unelte din piatră, diverse obiecte lucrate în os și în coarne de cerb, veșminte și corturi din piei etc.), precum și cele care vor fi executate în neolitic (în primul rând ceramica), toate aceste descoperiri au suscitat mitologii și afabulații paramitologice, și adeseori au întemeiat comportamente rituale. Valoarea empirică a acestor invenții este evidentă.

Mai puțin evidentă este *importanța activității imaginare declanșate de intimitatea cu diferite modalități ale materiei*. Lucrând cu un silex sau cu un ac primitiv, legând piei de animale sau panouri de lemn, pregătind o undiță sau un vârf de săgeată, modelând o statuetă în lut, imaginația decelează analogii nebănuite între diferite niveluri ale realului: uneltele și obiectele sunt încărcate de nenumărate simbolisme, lumea lucrului — microuniversul care confiscă atenția meșteșugarului timp îndelungat — devine un centru misterios și sacru, bogat în semnificații.

Lumea imaginară creată și continuu îmbogățită prin contactul cu materia se lasă cu greu surprinsă din creațiile figurative sau geometrice ale diferitelor culturi preistorice. Dar ea ne este accesibilă și din experiențele propriei noastre imaginații. Mai ales această continuitate la nivelul activității imaginare ne poate permite să „înțelegem" existența oamenilor trăind în acele epoci îndepărtate. Dar activitatea imaginară a omului preistoric, spre deosebire de aceea a oamenilor din societățile moderne, era înzestrată cu o dimensiune mitologică. Un număr considerabil de figuri supranaturale și episoade mitologice, pe care le vom întâlni în tradițiile religioase ulterioare, reprezintă foarte probabil „descoperiri" ale epocilor de piatră.

10. Moștenirea de la vânătorii din paleolitic

Progresele realizate în vremea mezoliticului pun capăt unității culturale a populațiilor paleolitice și declanșează varietatea și divergențele, care vor deveni de acum înainte principala caracteristică a civilizațiilor. Rămășițele societăților de vânători paleolitici încep să pătrundă în regiunile marginale sau greu accesibile: deșertul, marile păduri, munții. Dar acest proces de îndepărtare și de izolare al societăților paleolitice nu implică dispariția comportamentului

---

[14] E. Anati, *op. cit.*, p. 175; J. Maringer, *The Gods of the prehistoric man*, pp. 184 sq. Vezi, de asemenea, Müller-Karpe, *op. cit.*, I, pp. 239 sq.

[15] Și nu numai pentru credințele epocilor preistorice. Grecii înșiși localizaseră sufletul (și mai târziu, o dată cu Alcmeon din Crotona, sperma) în cap. Cf. R.B. Onian, *Origins of European Thought*, pp. 107–108, 115, 134–136 etc.

și spiritualității specifice vânătorului. Vânătoarea ca mijloc de subzistență se prelungește în societățile de agricultori. Probabil că un anumit număr de vânători, care refuzau să participe activ la economia cultivatorilor, au fost folosiți ca apărători ai satelor; la început împotriva fiarelor sălbatice care îi hărțuiau pe sedentari și distrugeau ogoarele, iar mai târziu împotriva tâlharilor. Este, de asemenea, posibil ca primele organizații militare să se fi constituit pornind de la aceste grupuri de vânători — apărători ai satelor. Cum vom vedea îndată, războinicii, cuceritorii și aristocrațiile militare prelungesc simbolismul și ideologia vânătorului exemplar.

Pe de altă parte, sacrificiile sângeroase, practicate atât de cultivatori cât și de păstori, repetă, la urma urmei, uciderea vânatului de către vânător. Un comportament care, timp de unul sau două milioane de ani, s-a confundat cu modul uman (sau cel puțin masculin) de existență nu se lasă ușor desființat.

După mai multe milenii de la triumful economiei agricole, *Weltanschauung*-ul vânătorului primitiv se va face din nou resimțit în istorie. Într-adevăr, invaziile și cuceririle indo-europenilor și ale turco-mongolilor vor fi întreprinse sub semnul vânătorului prin excelență, al carnasierului. Membrii confreriilor militare (*Männerbünde*) indo-europene și cavalerii nomazi ai Asiei Centrale se comportau față de populațiile sedentare pe care le atacau asemeni carnasierelor care vânează, sugrumă și devoră erbivorele stepei sau vitele țăranilor. Numeroase triburi indo-europene și turco-mongole aveau ca eponimi animale de pradă (în special lupul) și se considerau urmașii unui strămoș mitic teriomorf. Inițierile militare ale indo-europenilor comportau o transformare ritualică în lup: războinicul exemplar își însușea comportamentul unui carnasier.

Pe de altă parte, urmărirea și doborârea unei sălbăticiuni devine modelul mitic al cuceririi unui teritoriu (*Landnáma*) și al întemeierii unui stat[16]. La asirieni, iranieni și turco-mongoli tehnicile de vânătoare și cele de război se aseamănă până la confuzie. Pretutindeni, în lumea eurasiatică, de la apariția asirienilor până la începuturile epocii moderne, vânătoarea constituie totodată educația prin excelență și sportul favorit al suveranilor și al aristocrațiilor militare. De altfel, prestigiul fabulos al felului de existență al vânătorului în comparație cu acela al cultivatorilor sedentari se menține încă la numeroase populațiuni primitive[17]. Sutele de mii de ani trăite într-un fel de simbioză mistică cu lumea animală au lăsat urme indelebile. În plus, extazul orgiastic e capabil să reactualizeze comportamentul religios al primilor paleohominizi, când vânatul era devorat crud; e ceea ce s-a întâmplat în Grecia, cu adoratorii lui Dionysos (§ 124), sau la începutul secolului al XX-lea, la populațiile Aïssaua din Maroc.

11. Cultivarea plantelor alimentare. Mituri de origine

Se știe, din 1960 încoace, că satele au precedat descoperirea agriculturii. Ceea ce Gordon Childe numea „revoluția neolitică" a avut loc treptat între ~ 9000 și ~ 7000. Se știe, de asemenea, că, spre deosebire de ceea ce se credea până de curând, cultura gramineelor și domesticirea animalelor au precedat fabricarea ceramicii. Agricultura propriu-zisă, adică cerealicultura, s-a dezvoltat în Asia de Sud-Vest și în America Centrală. „Vegecultura", care depinde de reproducția vegetativă a tuberculilor, a rădăcinilor sau rizomilor, pare să fi început în câmpiile umede tropicale din America și Asia de Sud-Est.

---

[16] În Africa și în alte părți „vânătoarea ritualică" are loc cu ocazia inițierilor și a instaurării unui șef nou.

[17] Un exemplu caracteristic: populațiile Desána din Columbia se proclamă vânători, deși 75% din hrana lor provine din pescuit și horticultură; dar în ochii lor numai viața vânătorilor merită să fie trăită.

Se cunoaște încă puțin antichitatea vegeculturii și raporturile ei cu cerealicultura. Unii etnologi sunt înclinați să considere vegecultura mai veche decât cultura grânelor; alții, dimpotrivă, consideră că ea reprezintă o imitație sărăcită a agriculturii. Una din rarele indicații precise a fost furnizată de săpăturile efectuate în America de Sud. În câmpiile din Rancho Peludo, în Venezuela și Momil, în Columbia, vestigii ale unei culturi de manioc au fost descoperite sub nivelul culturii porumbului, ceea ce înseamnă antecedența vegeculturii[18]. Recent, o nouă dovadă a vechimii vegeculturii a fost pusă în evidență în Thailanda: într-o peșteră („Grota Fantomelor") s-au exhumat mazăre cultivată, bob și rădăcini de plante tropicale; analiza cu radiocarbon indică date în jur de ~ 9000[19].

Este inutil să insistăm asupra importanței descoperirii agriculturii pentru istoria civilizației. Devenind *producătorul* hranei sale, omul a trebuit să-și modifice comportamentul ancestral. Înainte de toate el a trebuit să-și perfecționeze tehnica măsurării timpului, descoperită deja din paleolitic. El nu se mai putea mulțumi doar să asigure exactitatea anumitor date viitoare cu ajutorul unui rudimentar calendar lunar. De aci înainte, cultivatorul va fi obligat să-și elaboreze proiectele cu mai multe luni înainte de punerea lor în aplicare, obligat să execute, într-o ordine precisă, o serie de activități complexe în vederea unui rezultat îndepărtat și, mai ales la început, niciodată sigur: recolta. În plus, cultura plantelor a impus o diviziune a muncii altfel orientată de cum era înainte, căci principala responsabilitate în asigurarea mijloacelor de trai revenea de aci înainte femeilor.

Nu mai puțin considerabile au fost consecințele descoperirii agriculturii pentru istoria religioasă a omenirii. Domesticirea plantelor a prilejuit o situație existențială până acum inaccesibilă; ea a provocat creări și răsturnări de valori care au modificat radical universul spiritual al omului preneolitic. Vom analiza îndată această „revoluție religioasă" inaugurată de triumful cerealiculturii. Pentru moment să reamintim miturile care explică originea celor două tipuri de agricultură. Cunoscând cum explicau cultivatorii apariția plantelor alimentare, aflăm în același timp justificarea religioasă a modurilor lor de comportare.

Majoritatea miturilor de origine au fost culese de la populațiile primitive care practicau fie vegecultura, fie cerealicultura. (Astfel de mituri sunt mai rare și, adesea, radical reinterpretate în culturile evoluate.) O temă destul de răspândită arată că tuberculii și arborii cu fructe bune de mâncat (cocotierul, bananierul etc.) s-ar fi născut dintr-o divinitate jertfită. Exemplul cel mai faimos vine din Seram, una din insulele de lângă Noua Guinee: din corpul sfârtecat și îngropat în pământ al unei tinere fete de origine semidivină, Hainuwele, cresc plante necunoscute până atunci, în primul rând tuberculi. Acest omor primordial a schimbat în mod radical condiția umană, căci el a introdus sexualitatea și moartea, și a instaurat instituțiile religioase și sociale care sunt încă în vigoare. Moartea violentă a Hainuwelei nu e numai o moarte „creatoare", ea permite zeiței să fie continuu prezentă în viața oamenilor și chiar în moartea lor. Hrănindu-se cu plante răsărite din corpul zeiței, omul se hrănește, în realitate, cu substanța însăși a divinității.

Nu intenționăm să insistăm asupra importanței acestui mit de origine pentru viața religioasă și cultura paleocultivatorilor. E suficient să spunem că toate activitățile responsabile (ceremonii de pubertate, sacrificii de animale sau sacrificii umane, canibalism, ceremonii funerare etc.) constituie, la drept vorbind, rememorarea asasinatului primordial[20]. Este semnificativ faptul

---

[18] David R. Harris, „Agricultural systems, ecosystems and the origins of agriculture", în *The Domestication and exploitation of plants and animals*, p. 12.

[19] William Solheim, „Relics from Two Diggings indicate Thais were the First Agrarians", *New York Times*, ianuarie, 12, 1970.

[20] Cf. M. Eliade, *Aspects du mythe*, pp. 132 sq. [= *Aspecte ale mitului*, București, Editura Univers, 1978, pp. 98 sq. — nota trad.].

că agricultorul asociază cu o crimă munca, pașnică prin excelență, care îi asigură existența; în timp ce în societățile de vânători responsabilitatea carnajului este atribuită *altuia*, unui „străin". E de înțeles atitudinea vânătorului: el se teme de răzbunarea animalului doborât (mai exact, a „sufletului" său) sau se justifică în fața Stăpânului Animalelor. În ce privește pe paleocultivatori, mitul omorului primordial justifică, desigur, riturile sângeroase precum sacrificiul uman și canibalismul, dar este greu de precizat contextul său religios inițial.

O temă mitică analoagă explică originea plantelor nutritive — atât tuberculi cât și cereale — ca provenind din excrețiile sau resturile unei zeități sau ale unui strămoș mitic. Când beneficiarii descoperă sursa, respingătoare, a alimentelor, ei doboară pe autorul lor; dar, urmând sfaturile acestuia, îi sfârtecă trupul și îngroapă bucățile. Plantele nutritive și alte elemente de cultură (instrumente agricole, viermi de mătase etc.) cresc din cadavrul său[21].

Semnificația acestor mituri este evidentă: plantele alimentare sunt sacre, pentru că s-au născut din trupul unei divinități (căci excrețiile și resturile fac și ele parte din substanța divină). Hrănindu-se cu ele, omul mănâncă, în ultimă instanță, o ființă divină. Planta alimentară *nu este „dată" în lume* așa cum este „dat" animalul. Ea este rezultatul unui eveniment dramatic primitiv, în cazul de față: *produsul unui asasinat*. Vom vedea mai târziu consecințele acestor teologii alimentare.

Etnologul german Ad. E. Jensen consideră că mitul Hainuwelei este specific paleocultivatorilor de tuberculi. În ceea ce privește miturile despre originea cerealiculturii, ele pun în scenă un furt primordial: cerealele există, dar în cer, păzite cu gelozie de către zei; un erou civilizator urcă la cer, pune stăpânire pe câteva semințe și le dăruiește oamenilor. Jensen numea aceste două tipuri de mitologii „Hainuwele" și „Prometeu" și le raporta la civilizația paleocultivatorilor (vegecultura) și, respectiv, la aceea a agricultorilor propriu-ziși (cerealicultura)[22]. Distincția este, fără îndoială, reală. Totuși, în ce privește cele două tipuri de mituri de origine, ea este mai puțin rigidă decât considera Jensen, căci numeroase mituri explică apariția *cerealelor* pornind de la o ființă primordială jertfită. Să adăugăm că în religiile agricultorilor originea cerealelor este, de asemenea, divină; dăruirea de cereale oamenilor este adesea pusă în relație cu o hierogamie între zeul cerului (sau al atmosferei) și Mama-Pământ, sau cu o dramă mitică implicând împreunarea sexuală, moartea și învierea.

12. Femeia și vegetația. Spațiu sacru și reînnoirea periodică a Lumii

Prima, și poate cea mai importantă urmare a descoperirii agriculturii, provoacă o criză în valorile vânătorilor paleolitici: relațiile de ordin religios cu lumea animală sunt înlocuite cu ceea ce se poate numi *solidaritatea mistică între om și vegetație*. Dacă oasele și sângele reprezentau până acum esența și sacralitatea vieții, de aici înainte sperma și sângele le întruchipează. În plus, femeia și sacralitatea feminină sunt ridicate la rangul de primă putere. Deoarece femeile au avut un rol principal în cultivarea plantelor, ele devin stăpânele câmpurilor cultivate, ceea ce le ridică poziția socială și creează instituții caracteristice, ca de pildă matrilocația, prin care soțul era obligat să locuiască în casa soției sale.

Fertilitatea pământului este solidară cu fecunditatea feminină; prin urmare, femeile devin responsabile de belșugul recoltelor, căci ele cunosc „misterul" creației. Este vorba de un mister religios, pentru că guvernează originea vieții, hrana și moartea. Glia este asimilată femeii. Mai

---

[21] Vezi Atsuhiko Yoshida, „Les excretions de la Déesse et l'origine de l'agriculture".

[22] Cf. Ad. E. Jensen, *Das religiöse Weltbild eines frühen Kultur*, pp. 35 sq; id., *Mythes et cultes chez les peuples primitifs*, pp. 188 sq.

târziu, după descoperirea plugului, munca agrară e asimilată actului sexual[23]. Dar vreme de milenii Mama-Pământ zămislea și năștea singură, prin partenogeneză. Amintirea acestui „mister" supraviețuia încă în mitologia olimpică (Hera concepe singură și dă naștere lui Hefaistos, lui Ares) și se lasă descifrată în numeroase mituri și în numeroase credințe populare cu privire la zămislirea oamenilor din Pământ, nașterea pe sol, depunerea noului-născut pe pământ etc.[24] Născut din Pământ, omul, murind, se reîntoarce la mama sa, „Târăște-te spre Pământ, mama ta", exclamă poetul vedic (*Rig Veda*, X, 18, 10).

Desigur, sacralitatea feminină și maternă nu era ignorată în paleolitic (cf. § 6), dar descoperirea agriculturii îi mărește sensibil puterea. Sacralitatea vieții sexuale, în primul rând sexualitatea feminină, se confundă cu enigma miraculoasă a creației. Partenogeneza, *hieros gamos* și orgia ritualică exprimă, în planuri diferite, caracterul religios al sexualității. Un simbolism complex, de structură antropocosmică, asociază femeia și sexualitatea cu ritmurile lunare, cu pământul (asimilat matricei), și cu ceea ce se poate numi „misterul" vegetației. Mister care reclamă „moartea" seminței spre a-i asigura o nouă naștere, cu atât mai miraculoasă cu cât se manifestă printr-o uimitoare multiplicare. Asimilarea existenței umane cu viața vegetativă se exprimă în imagini și metafore împrumutate din drama vegetală (viața este ca floarea câmpului etc.). Această imagerie a nutrit poezia și reflexia filosofică timp de milenii și ea rămâne încă „adevărată" pentru omul contemporan.

Toate aceste valori religioase consecutive descoperirii agriculturii au fost articulate progresiv în decursul timpului. Noi le-am amintit totuși de pe acum pentru a reliefa caracterul specific al creațiilor mezolitice și neolitice. Vom întâlni mereu idei religioase, mitologii și scenarii rituale solidare cu „misterul" vieții vegetale. Căci creativitatea religioasă a fost suscitată nu de *fenomenul empiric al agriculturii*, ci de *misterul nașterii, morții și al renașterii* identificat în ritmul vegetației. Crizele care pun în pericol recolta (inundațiile, secetele etc.) vor fi traduse, pentru a fi înțelese, acceptate și stăpânite, în drame mitologice. Aceste mitologii și scenariile rituale care depind de ele vor domina timp de milenii civilizațiile Orientului Apropiat. Tema mitică a zeilor care mor și învie se numără printre cele mai importante. În anumite cazuri, aceste scenarii arhaice vor da naștere la noi creații religioase (de exemplu, Eleusis, Misterele greco-orientale; cf. § 96).

Civilizațiile agricole elaborează ceea ce se poate numi o *religie cosmică*, pentru că activitatea religioasă este concentrată împrejurul misterului central: *înnoirea periodică a Lumii*. La fel ca și existența umană, ritmurile cosmice sunt exprimate în termeni împrumutați din viața vegetală. Misterul sacralității cosmice este simbolizat în Copacul Lumii. Universul este conceput ca un organism care trebuie reînnoit periodic; cu alte cuvinte, în fiecare an, „Realitatea absolută", întinerirea, imortalitatea sunt accesibile unor privilegiați sub forma unui fruct sau a unui izvor lângă un arbore[25]. Arborele cosmic este socotit a fi în Centrul Lumii și unește cele trei regiuni cosmice, căci el își afundă rădăcinile în Infern și vârful său atinge Cerul[26].

Întrucât lumea trebuie reînnoită periodic, cosmogonia va fi reiterată prin ritualuri cu ocazia fiecărui An Nou. Acest scenariu mitico-ritual este atestat în Orientul Apropiat și la indo-iranieni. Dar îl găsim, de asemenea, în societățile de cultivatori primitivi, care prelungesc, întrucâtva, concepțiile religioase ale neoliticului. Ideea fundamentală — înnoirea Lumii prin repetarea

---

[23] Vezi exemple în M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, § 91 sq.

[24] *Ibid.*, § 86 sq; *Mythes, rêves et mystères*, pp. 218 sq.

[25] Cf. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, § 99 sq.

[26] Este expresia cea mai răspândită a lui *axis mundi*; dar e probabil că simbolismul axei cosmice precede sau este independent de civilizațiile agricole, întrucât el se găsește în anumite culturi arctice.

cosmogoniei — e, desigur, mai veche, preagricolă. O regăsim, cu variații inevitabile, la australieni și la numeroase triburi din America de Nord[27]. La paleocultivatori și agricultori scenariul mitico-ritual de Anul Nou comportă revenirea morților; ceremonii asemănătoare supraviețuiesc în Grecia clasică, la vechii germani, în Japonia etc.

Experiența timpului cosmic, mai ales în cadrul muncilor agricole, sfârșește prin a impune ideea *timpului circular* și a *ciclului cosmic*. Deoarece lumea și existența umană sunt valorizate în termenii vieții vegetale, ciclul cosmic este conceput ca o repetare indefinită a aceluiași ritm: naștere, moarte, renaștere. În India postvedică această concepție va fi elaborată în două doctrine solidare: aceea a ciclurilor (*yuga*) care se repetă la infinit și aceea a transmigrației sufletelor. Pe de altă parte, ideile arhaice articulate în jurul înnoirii periodice a Lumii vor fi reluate, reinterpretate și integrate în mai multe sisteme religioase din Orientul Apropiat. Cosmologiile eshatologiile și mesianismele, care vor domina timp de două milenii Orientul și lumea mediteraneană, își trag rădăcinile din concepțiile neoliticului.

La fel de importante au fost *valorizările religioase ale spațiului*, adică, în primul rând, ale locuinței și satului. O existență sedentară organizează altfel lumea decât o viață nomadă. Pentru agricultor, spațiul în care trăiește: casa, satul, ogorul, constituie „adevărata lume". „Centrul Lumii" este locul consacrat prin ritualuri și rugăciuni, căci prin el are loc comunicarea cu Ființele supraumane. Nu cunoaștem semnificațiile religioase atribuite de oamenii neoliticului din Orientul Apropiat caselor și satelor lor. Se știe, doar, că, începând de la un anumit moment, ei clădeau altare și sanctuare. Dar în China se poate reconstitui simbolismul casei neolitice, pentru că există o continuitate sau o analogie cu anumite tipuri de locuințe din Asia de Nord și din Tibet. În cultura neolitică din Yangzhou există mici construcții circulare (circa 5 m în diametru), cu stâlpi sprijinind acoperișul, aliniați împrejurul unei gropi centrale care slujea drept vatră. Acoperișul avea probabil o gaură prin care ieșea fumul din cămin. Această casă, clădită din materiale tari, ar fi avut aceeași structură ca și iurta mongolă din zilele noastre[28]. Or, se cunoaște simbolismul cosmologic pe care îl întruchipează iurta și corturile populațiilor nord-asiatice: Cerul este conceput ca un imens cort susținut de un stâlp central: țărușul cortului sau deschizătura superioară pentru evacuarea fumului sunt asimilate Stâlpului Lumii sau „Găurii cerului", Steaua Polară[29]. Această deschizătură este numită, de asemenea, „Fereastra Cerului". Tibetanii numesc deschiderea din acoperișul caselor lor „Soarta Cerului" sau „Poarta Cerului".

Simbolismul cosmologic al locuinței este atestat la un mare număr de societăți primitive. În chip mai mult sau mai puțin manifest, locuința este considerată o *imago mundi*. Întrucât găsim exemple la toate nivelurile de cultură, nu vedem de ce primii oameni neolitici din Orientul Apropiat ar fi făcut excepție, cu atât mai mult cu cât în această regiune simbolismul cosmologic al arhitecturii va cunoaște cea mai bogată dezvoltare. Împărțirea locuinței între cele două sexe (obicei atestat deja în paleolitic, § 6) avea, probabil, o semnificație cosmologică. Diviziunile de care fac dovadă satele cultivatorilor corespund în general unei dihotomii în același timp clasificatoare și rituală: Cer și Pământ, masculin și feminin etc., și aparțin totodată la două grupe rituale antagonice. Or, cum vom vedea în numeroase ocazii, luptele rituale între două grupuri opuse joacă un rol important, mai ales în scenariile de Anul Nou. Fie că e vorba de repetiția unei lupte mitice, ca în Mesopotamia (§ 22), sau pur și simplu de confruntarea dintre

---

[27] A se urmări exemplele în M. Eliade, *Aspects du mythe*, pp. 58 sq. [trad. românească, pp. 40 sq. — nota trad.]. Australienii nu cunosc, la drept vorbind, o cosmogonie, dar „formarea Lumii" de către Ființe supraumane echivalează cu „creația" sa; cf. *Religions australiennes*, pp. 55 sq.

[28] R. Stein, „Architecture et pensée religieuse en Extrême-Orient", p. 168. A se vedea *ibid.* descrierea unui alt tip de locuință neolitică chineză: construcții pătrate sau dreptunghiulare, semisubterane, prevăzute cu scări descendente.

[29] Cf. M. Eliade, *Le Chamanisme*, p. 213.

două principii cosmogonice (Iarnă/Vară; Zi/Noapte; Viață/Moarte), semnificația profundă este în ambele cazuri aceeași: confruntarea, întrecerile, luptele trezesc, stimulează sau augmentează forțele creatoare ale vieții[30]. Această concepție bio-cosmologică, elaborată probabil de către agricultorii din neolitic, va cunoaște în decursul vremilor multiple reinterpretări, chiar deformări. Ea este greu recognoscibilă, de exemplu, și în anumite tipuri de dualism religios.

Nu pretindem că am enumerat toate creațiile religioase suscitate de descoperirea agriculturii. Ne-am mulțumit să arătăm sursa comună, în neolitic, a câtorva idei care își vor cunoaște dezvoltarea, adeseori, mii de ani mai târziu. Să adăugăm că difuziunea religiozității structurii agrare a avut drept rezultat, în ciuda nenumăratelor variații și inovații, constituirea unei anumite unități fundamentale, care, încă în zilele noastre, apropie societăți rurale atât de depărtate unele de altele cum sunt acelea din preajma Mediteranei, din India și din China.

13. Religii neolitice în Orientul Apropiat

S-ar putea spune că, din neolitic până în epoca fierului, istoria ideilor și a credințelor religioase se confundă cu istoria civilizației. Fiecare descoperire tehnologică, fiecare invenție economică și socială este, se pare, „dublată" de o semnificație și de o valoare religioasă. Când, în paginile care urmează, vom menționa anumite inovații ale neoliticului, va trebui să ținem seama în egală măsură de „ecoul" lor religios. Totuși, pentru a nu întrerupe prea des unitatea expunerii, nu le vom scoate chiar totdeauna în relief.

Astfel, de exemplu, toate aspectele culturii de la Ierihon ar merita un comentariu religios. Ierihonul este poate *cel mai vechi oraș din lume* (cca ~ 6850, 6770)[31], deși nu cunoștea ceramica. Totuși, fortificațiile, turnul masiv, marile edificii publice — dintre care unul, cel puțin, pare a fi fost construit în vederea unor ceremonii rituale — denotă o integrare socială și o organizare economică ce anunță viitoarele state-cetăți din Mesopotamia. J. Garstang și Kathleen Kenyon au scos la iveală mai multe clădiri având o structură puțin comună, pe care le-au numit „temple" și „capelă de familie". Printre documentele clar religioase, două statuete feminine și câteva altele figurând animale indică un cult al fertilității. Unii autori au acordat o semnificație particulară resturilor a trei imagini în ipsos descoperite de J. Garstang în anii '30: ele ar reprezenta un om cu barbă, o femeie și un copil. Ochii sunt marcați cu scoici. Garstang a crezut că a putut să identifice în aceste resturi cea mai veche triadă divină cunoscută, comportând probabil o mitologie analoagă aceleia care va domina mai târziu Orientul Apropiat. Dar această interpretare este încă controversată[32].

Morții erau îngropați sub pardoseala caselor. Câteva cranii exhumate de către Kathleen Kenyon[33] ne arată o pregătire specială: părțile inferioare sunt mulate în ipsos și ochii sunt marcați cu scoici, astfel încât au putut fi asemuite cu niște adevărate portrete. E vorba, desigur, de un cult al craniilor[34]. Dar s-ar putea spune, de asemenea, că e vorba de efortul de a păstra amintirea individului viu.

---

[30] Cf. M. Eliade „Remarques sur le dualisme religieux: dyades et polarités", în *Nostalgie des origines*, pp. 249–336, în special pp. 315 sq.

[31] K.M. Kenyon, *Archaeology in the Holy Land*, pp. 39 sq. Formula — „primul oraș din lume" — a fost criticată de G. Childe și R.J. Braidwood. După Kathleen Kenyon, primii natufieni construiseră, lângă marele izvor, un sanctuar care a ars înainte de ~ 7800.

[32] Cf. E. Anati, *Palestine before the Hebrews*, p. 256, care admite interpretarea lui Garstang. Împotrivă: J. Cauvin, *Religions néolithiques de Syro-Palestine*, p. 51.

[33] K. Kenyon, *Archaeology in the Holy Land*, p. 50.

[34] K. Kenyon, *Digging up Jericho*, pp. 53 sq., 84 sq. Vezi, de asemenea, Müller-Karpe, *Handbuch*, II, pp. 380–381; J. Cauvin, *op. cit.*, pp. 44 sq.

Regăsim cultul craniilor la Tell Ramad (în Siria, lângă Damasc) unde săpăturile au scos la lumina zilei calote craniene cu fruntea vopsită în roșu și cu fața supramodelată[35]. Tot din Siria (Tell Ramad și Byblos), mai exact la niveluri datând din mileniul al cincilea, provin câteva figurine antropomorfe din lut. Cea descoperită la Byblos este bisexuală[36]. Alte statuete feminine, găsite în Palestina și datând din jurul anilor ~ 4500, o prezintă pe Zeița-Mamă sub un aspect terifiant și demoniac[37].

Cultul fertilității și cultul morților par deci solidare. Într-adevăr, culturile de la Hacilar și de la Çatal Hüyük (~ 7000), în Anatolia, care au precedat — și probabil au influențat — cultura preceramică din Ierihon, indică existența unor credințe similare. Cultul craniilor este amplu atestat la Hacilar. La Çatal Hüyük, scheletele erau îngropate sub pardoseala caselor, însoțite de ofrande funerare: bijuterii, pietre semiprețioase, arme, textile, vase de lemn etc.[38] În cele patruzeci de sanctuare dezgropate până în 1965 s-au găsit numeroase statuete în piatră și în argilă. Principala divinitate este zeița, prezentată sub trei aspecte: femeie tânără, mamă dând naștere unui copil (sau unui taur) și bătrână (întovărășită, adeseori, de o pasăre de pradă). Divinitatea masculină apare sub forma unui băiat sau adolescent — copil sau amant al zeiței — și a unui adult cu barbă, călărind uneori animalul său sacru, taurul. Varietatea picturilor pe pereți este uimitoare; nu există două sanctuare care să fie similare. Reliefuri ale zeiței, adesea înalte de doi metri, modelate în ipsos, în lemn sau în argilă, și capete de tauri — epifanie a zeului — erau fixate pe pereți. Simbolistica sexuală este absentă, dar sânul femeii și cornul taurului — simboluri ale vieții — se întrepătrund deseori. Un sanctuar (în jur de ~ 6200) conținea patru cranii umane așezate sub capete de taur fixate în perete. Unul din pereți este decorat cu picturi reprezentând vulturi cu picioare de om atacând oameni fără capete. E vorba, desigur, de un complex mitico-ritual important, dar a cărui semnificație ne scapă.

La Hacilar, la un nivel datat ~ 5700, zeița este arătată șezând pe un leopard, sau în picioare, ținând un pui de leopard, sau cu totul singură, în picioare, așezată, îngenuncheată, odihnindu-se sau întovărășită de un copil. Adesea, este reprezentată goală sau încinsă cu o cingătoare minusculă. Tot aici este înfățișată fie tânără, fie mai în vârstă. La un nivel mai recent (~ 5435, ~ 5200), figurinele înfățișând-o pe zeiță cu copil sau întovărășită de un animal, precum și statuile masculine dispar. În schimb, ultimele faze ale culturii de la Hacilar sunt caracterizate printr-o ceramică admirabilă, bogat ornamentată cu desene geometrice[39].

Cultura zisă de la Tell Halaf[40] apare în momentul dispariției culturilor din Anatolia. Ea cunoaște cuprul și pare să fie creația unei populații coborând din nord, poate din fugarii de la Hacilar și Çatal Hüyük. Complexul religios de la Tell Halaf nu diferă prea mult de culturile care ne-au reținut până în prezent. Morții erau îngropați însoțiți de ofrande, printre care figurine din lut. Taurul sălbatic era venerat ca epifanie a fertilității masculine. Imagini de tauri, bucranuri [motive ornamentale figurând capete de taur descărnate — nota trad.], capete de berbeci și securea dublă aveau, desigur, un rol cultual, în legătură cu zeul furtunii, atât de important în toate religiile Orientului Apropiat antic. Totuși nu s-au găsit figurine masculine, în timp ce imagini ale zeiței abundă; întovărășită de porumbei, cu sâni exagerați, reprezentată de multe ori în poziție ghemuită, e greu să nu recunoaștem imaginea exemplară a Zeiței-Mame[41].

---

[35] Săpăturile lui H. Contenson, rezumate de J. Cauvin, *op. cit.*, pp. 59 sq. și fig. 18.

[36] Săpăturile lui H. Contenson (Tell Ramad) și M. Dunand (Byblos), rezumate de J. Cauvin, *op. cit.*, pp. 79 sq. și fig. 26, 28.

[37] Vezi figurinele găsite la Munhata, Tel-Aviv și Shaar-Ha-Golan, reproduse de către J. Cauvin, fig. 29–30.

[38] James Mellaart, *Çatal Hüyük: A Neolithic Town of Anatolia*, pp. 60 sq.; id., *Earliest Civilizations of the Near East*, pp. 87 sq.

[39] J. Mellaart, „Hacilar, A Neolitic Village Site", pp. 94 sq.; id., *Earliest Civilizations of the Near East*, pp. 87 sq.

[40] După numele locului, Tell Halaf, în satul Arpachiyah, lângă Mosul.

[41] Prezentare generală și bibliografie în Müller-Karpe, *op. cit.*, II, pp. 59 sq. Pentru simbolismul religios al figurinelor și al motivelor iconografice halafiene, cf. B.L. Goff, *Symbols of Prehistoric Mesopotamia*, pp. 11 sq.

Cultura halafiană a fost distrusă sau a dispărut către ~ 4400, ~ 4300, în vreme ce cultura de la Obeid, originară din Irakul meridional, se răspândea în toată Mesopotamia. Ea este deja atestată la Warka (sumerianul Uruk, semitul Erech) către ~ 4325. Nici o cultură preistorică n-a exercitat o influență comparabilă. Progresul în prelucrarea metalelor este considerabil (topoare din aramă, diverse obiecte din aur). Bogăția se acumulează prin progresul agriculturii și prin comerț. Un cap de bărbat aproape în mărime naturală și capete de animale în marmură au, desigur, o semnificație religioasă. Anumite sigilii de tip Gawra reprezintă diferite scene de cult (personaje în jurul unui altar împodobit cu bucranuri, dansuri rituale, animale emblematice etc.). Figurile omenești sunt puternic schematizate. Tendința nonfigurativă caracterizează, de altfel, întreaga cultură de la Obeid. Sanctuarele desenate pe amulete nu sunt copia unor edificii particulare, ci reprezintă un fel de imagine exemplară a templului.

Statuete umane în piatră de var înfățișează probabil preoți. Într-adevăr, noutatea cea mai semnificativă a perioadei de la Obeid este apariția templelor monumentale[42]. Unul din cele mai remarcabile este Templul Alb (~ 3100), de 22,3 × 17,5 m, înălțat pe o platformă lungă de 70 m, largă de 66 m și înaltă de 13 m. Această platformă încorporează resturile vechilor sanctuare și constituie un *ziqqurat*, un „munte" sacru al cărui simbolism ne va reține mai târziu (§ 54).

14. Edificiul spiritual al neoliticului

Pentru ceea ce ne-am propus, ar fi inutil să urmărim difuziunea agriculturii și, mai târziu, a metalurgiei, prin Egeea și Mediterana orientală, în Grecia, în Balcani și regiunile danubiene, și în restul Europei; inutil, de asemenea, să urmărim difuziunea ei către India, China și Asia de Sud-Est. Să amintim doar că, la început, agricultura a pătruns destul de lent în unele regiuni ale Europei. Pe de o parte, climatul postglaciar permitea societăților mezolitice din Europa Centrală și Occidentală să subziste din produsele de vânătoare și pescuit. Pe de altă parte, cultura cerealelor trebuie adaptată la o zonă temperată și cu păduri. Primele comunități agricole se dezvoltă de-a lungul cursurilor de apă și la liziera marilor păduri. Totuși, propagarea agriculturii neolitice, începută în Orientul Apropiat către ~ 8000, se dovedește un proces ineluctabil. În pofida rezistenței unor populații, mai ales după cristalizarea păstoritului, difuziunea culturii plantelor alimentare avansa spre Australia și Patagonia, când s-au făcut simțite efectele colonizării europene și ale revoluției industriale.

Propagarea cerealiculturii vehiculează ritualuri, mituri și idei religioase specifice. Dar nu e vorba de un proces mecanic. Chiar reduși, cum suntem, la documente arheologice — altfel zis, necunoscând semnificațiile religioase, în primul rând miturile și ritualurile — constatăm diferențe, uneori destul de importante, între culturile neolitice europene și sursele lor orientale. E sigur, de exemplu, că cultul taurului, atestat de numeroase imagini în regiunile danubiene, provine din Orientul Apropiat. Totuși, nu există dovezi despre un sacrificiu al taurului, așa cum se practica în Creta sau în culturile neolitice de pe Indus. Tot astfel, reprezentări de zei sau ansamblul iconografic Zeița-Mamă–Copilul, figuri atât de comune în Orient, sunt destul de rare în regiunile danubiene. În plus, asemenea statuete n-au fost niciodată găsite în morminte.

Unele descoperiri recente au confirmat în mod strălucit originalitatea culturilor arhaice din Europa de Sud-Est, adică a complexului pe care Marija Gimbutas îl numește „Old European civilization". Într-adevăr, o civilizație care cuprinde cultura grâului și a orzului, domesticirea

---

[42] Vezi Müller-Karpe, *op. cit.*, II, pp. 61 sq., 339, 351, 423; M. E. L. Mallowan, *Early Mesopotamia and Iran*, pp. 40 sq. (Templul Alb).

oilor, a vitelor mari și a porcului, se manifestă simultan, către ~ 7000 sau mai înainte, pe coastele Greciei și Italiei, în Creta, în Anatolia meridională, în Siria și Palestina și în Semiluna Roditoare. Or, pe baza datării cu radiocarbon, nu se poate afirma că acest complex cultural și-a făcut apariția în Grecia *mai târziu* decât în Semiluna Roditoare, în Siria, în Cilicia sau în Palestina. Nu știm încă, deocamdată, care a fost „impulsul inițial" al acestei culturi[43]. Dar nu există vreo dovadă arheologică pentru a indica un aflux de imigranți veniți din Asia Mică, în posesia plantelor cultivate și a animalelor domestice[44].

Oricare ar fi originea sa, „civilizația europeană arhaică" s-a dezvoltat într-o direcție originală, care o distinge atât de culturile Orientului Apropiat cât și de acelea ale Europei Centrale și Septentrionale. Între ~ 6500 și ~ 5300 a avut loc un puternic avânt cultural în Peninsula Balcanică și în Anatolia centrală. Un mare număr de obiecte (sigilii cu ideograme, figuri umane și animale, vase teriomorfe, imagini de măști divine) indică activități rituale. Către mijlocul mileniului al VI-lea, se înmulțesc satele apărate de șanțuri sau ziduri și putând să cuprindă până la 1 000 de locuitori[45]. Un mare număr de altare și sanctuare și diverse obiecte cultuale vădesc o religie bine organizată. În stațiunea neolitică de la Căscioarele, la 60 km sud de București, s-au scos la iveală rămășițele unui templu ai cărui pereți erau pictați cu magnifice spirale în roșu și verde pe fond alb-gălbui. Nu s-au găsit statuete, dar o coloană de doi metri și o alta mai mică indică un cult al stâlpului sacru, simbol al lui *axis mundi*[46].

Deasupra acestui templu era altul, mai recent, în care s-a găsit modelul în lut ars al unui sanctuar. Macheta reprezintă un complex arhitectonic destul de impresionant: patru temple situate pe un piedestal înalt[47].

În Peninsula Balcanică au fost găsite mai multe modele de temple. Adăugate la nenumărate alte documente (figurine, măști, diverse simboluri nonfigurative etc.), ele indică bogăția și complexitatea unei religii al cărei conținut rămâne încă inaccesibil[48].

Ar fi de prisos să enumerăm toate documentele neolitice susceptibile de o interpretare religioasă. Vom face uneori referiri la ele evocând preistoria religioasă a anumitor zone nucleice (Mediterana, India, China, Asia de Sud-Est, America Centrală). Menționăm de acum că, reduse doar la documente arheologice, și fără luminile aduse de către textele sau tradițiile anumitor societăți agricole, tradiții încă vii la începutul secolului, religiile neolitice riscă să pară simpliste și monotone. Căci documentele arheologice ne prezintă o viziune fragmentară și, în fond, mutilată a vieții și a gândirii religioase. Am văzut ce ne revelă documentele religioase ale primelor culturi neolitice: culte ale morților și ale fertilității reprezentate prin statuetele zeițelor și ale zeului furtunii (cu epifaniile sale: taurul, bucranul); credințe și ritualuri în legătură cu „misterul" vegetației; asimilarea femeie–glie–plantă, implicând omologia naștere–renaștere (inițiere); foarte probabil, speranța unei postexistențe; o cosmologie comportând simbolismul unui „Centru al Lumii" și spațiul locuit ca o *imago mundi*. E de

---

[43] Marija Gimbutas, „Old Europe c. 7000–3500 B. C.", p. 5.

[44] De altfel, vitele, porcul și o varietate de grâu (einkorn wheat) au strămoși indigeni în Europa: M. Gimbutas, *ibid.*

[45] Prin comparație, grupurile de locuințe de la Lacurile elvețiene par niște cătune; M. Gimbutas, *op. cit.*, p. 6.

[46] Vladimir Dumitrescu, „Edificiu destinat cultului descoperit la Căscioarele", p. 21. Cele două coloane sunt goale în interior, fapt care denotă că au fost modelate împrejurul unor trunchiuri de arbori; *ibid.*, pp. 14, 21. Simbolismul lui *axis mundi* asimilează Arborele Cosmic cu Stâlpul cosmic *(columna universalis)*. Datările cu radiocarbon comunicate de Dumitrescu variază între ~ 4035 și ~ 3620 (cf. p. 24, n. 25); Marija Gimbutas vorbește de „în jur de 5000 î.Hr." (p. 11).

[47] Hortensia Dumitrescu, „Un model de sanctuar descoperit la Căscioarele", fig. 1 și 4 (aceasta din urmă, reprodusă de M. Gimbutas, fig. I, p. 12).

[48] După M. Gimbutas, „civilizația arhaică europeană" elaborase și o scriere (cf. fig. 2 și 3), deja către ~ 5300 – 5200, adică cu 2 000 de ani înainte de Sumer (p. 12). Dezintegrarea acestei civilizații începe după ~ 3500, în urma invaziei populațiilor stepei pontice (p. 13).

ajuns să luăm în considerare o societate contemporană de cultivatori primitivi ca să ne dăm seama de complexitatea și bogăția unei religii articulate în jurul ideilor de fertilitate chtoniană și de ciclu viață–moarte–postexistență[49].

De altfel, îndată ce primele texte vin să se adauge la documentele arheologice din Orientul Apropiat, se constată în ce măsură ele revelează un univers de semnificații nu numai complexe și profunde, ci totodată îndelung meditate, reinterpretate și adesea pe cale de a deveni obscure, aproape de neînțeles. În anumite cazuri, primele texte care ne sunt accesibile reprezintă amintirea aproximativă a unor creații religioase imemoriale, devenite desuete sau pe jumătate uitate. E important să nu pierdem din vedere că grandioasa spiritualitate neolitică nu e „transparentă" prin documentația de care dispunem. Posibilitățile semantice ale documentelor arheologice sunt limitate și primele texte exprimă o viziune a lumii puternic influențată de ideile religioase solidare cu metalurgia, cu civilizația urbană, cu regalitatea și cu un corp sacerdotal organizat.

Dar dacă edificiul spiritual al neoliticului[50] nu ne mai este accesibil în ansamblul său, fragmente răzlețe s-au păstrat în tradițiile societăților țărănești. Continuitatea „locurilor sacre" (cf. § 8) și a anumitor ritualuri agrare și funerare nu mai trebuie demonstrată. În Egiptul secolului XX, snopul ritual este legat în același chip cum se vede pe monumentele antice, care reproduc, de altfel, un obicei moștenit din preistorie. În Arabia Petraea, ultimul snop este îngropat și se cheamă „Bătrânul", adică poartă același nume pe care-l avea și în vremea Egiptului faraonic. Grâul fiert care este oferit la funeralii și parastase în România și în Balcani se cheamă *colivă*. Numele (*Kollyva*) și ofranda sunt atestate în Grecia antică, dar obiceiul este, desigur, mai arhaic (se crede că îl regăsim în mormintele de la Dipylon). Leopold Schmidt a arătat că anumite scenarii mitico-rituale, încă în vigoare la țăranii din Europa Centrală și sud-Orientală la începutul secolului XX, păstrează fragmente mitologice și ritualuri dispărute, în Grecia veche, încă înainte de Homer. De prisos să continuăm. Să subliniem doar că atari rituri s-au menținut timp de 4 000–5 000 de ani, dintre care ultimii 1 000–1 500 de ani sub vigilența celor două religii monoteiste cunoscute prin rigoarea lor, creștinismul și islamul.

15. Contextul religios al metalurgiei: mitologia epocii fierului

„Mitologiei pietrei șlefuite" i-a urmat o „mitologie a metalelor"; cea mai bogată și mai caracteristică a fost elaborată în jurul fierului. Se știe că „primitivii", ca și populațiile preistorice, au prelucrat fierul meteoritic cu mult înainte de a fi învățat să utilizeze minereurile feroase superficiale. Ei tratau anumite minereuri ca pietre, adică le priveau drept materiale brute pentru fabricarea de unelte litice[51]. Când Cortez i-a întrebat pe conducătorii azteci de unde și-au făcut rost de cuțite, aceștia i-au arătat cerul. Într-adevăr, săpăturile n-au dat la iveală nici o urmă de fier terestru în zăcămintele preistorice ale Lumii Noi[52]. Popoarele paleo-orientale împărtășeau după toate aparențele idei asemănătoare. Cuvântul sumerian AN. BAR, cea mai veche vocabulă pentru a desemna fierul, cuprinde semnele „cer" și „foc". E tradus în general prin „metal celest" sau „metal-stea". Timp îndelungat egiptenii n-au cunoscut decât fierul meteoritic. Aceeași

[49] O analiză comparativă a iconografiei și simbolismului motivelor ornamentale, relevate pe vasele și obiectele din bronz, este uneori susceptibilă să lărgească sensibil cunoașterea unei religii preistorice; dar aceasta se verifică începând cu ceramica pictată și mai ales cu epoca metalelor.

[50] Ne referim, de bună seamă, la neoliticul arheologic din Orientul Mijlociu și din Europa.

[51] Cf. M. Eliade, *Forgerons et alchimistes*, p. 20.

[52] R.C. Forbes, *Metallurgy in Antiquity*, p. 401.

situație la hittiți: un text din secolul al XIV-lea precizează că regii hittiți utilizau „fierul negru din cer"[53].

Dar metalul era rar (era la fel de prețios ca aurul) și folosirea sa a fost mai degrabă ritualică. A fost necesară descoperirea topirii minereurilor pentru a se inaugura o nouă etapă în istoria omenirii. Spre deosebire de aramă și bronz, metalurgia fierului a devenit foarte repede industrială. O dată descoperit secretul topirii magnetitului sau a hematitului, procurarea unor cantități mari de metal n-a mai fost o problemă, căci zăcămintele erau foarte bogate și relativ ușor de exploatat. Dar tratarea minereului terestru se deosebea de aceea a fierului meteoritic, ea era, de asemenea, diferită de tehnica topirii aramei și a bronzului. Abia după descoperirea cuptoarelor, și mai ales după punerea la punct a tehnicii „întăririi" metalului adus la incandescență, fierul și-a câștigat poziția sa predominantă. Metalurgia fierului terestru este aceea care a făcut acest metal apt pentru folosirea zilnică.

Acest lucru a avut consecințe religioase importante. Alături de sacralitatea celestă, imanentă meteoriților, ne aflăm acum în prezența sacralității telurice, la care participă minele și minereurile. Metalele „cresc" în sânul pământului[54]. Peșterile și minele sunt asimilate matricei Mamei-Pământ. Minereurile extrase din mine sunt într-o anume măsură „embrioni". Ele cresc lent, ca și cum s-ar supune altui ritm temporal decât cel al vieții organismelor vegetale și animale — dar cresc totuși și ele, se „coc" în întunecimile telurice. Extragerea lor din sânul Mamei-Pământ este deci o operație făcută înainte de termen. Dacă li s-ar fi lăsat timp să se dezvolte (adică *ritmul geologic* al vremurilor), minereurile ar fi devenit metale mature, „perfecte".

Peste tot în lume, minerii practică rituri comportând o stare de puritate, post, meditație, rugăciuni și acte de cult. Riturile sunt cerute de natura operației care se are în vedere, căci are loc o intrare într-o zonă sacră, știută ca inviolabilă; se intră în contact cu o sacralitate care nu participă la universul religios cunoscut, o sacralitate mai profundă și, totodată, mai periculoasă. Exista sentimentul aventurării într-un domeniu care nu mai aparține de drept omului: lumea subterană cu misterele sale și cu lenta gestație mineralogică ce are loc în măruntaiele Mamei-Pământ. Toate mitologiile minelor și munților, nenumăratele zâne, genii, elfi, fantome și spirite sunt epifaniile multiple ale *prezenței sacre* pe care omul o înfruntă pătrunzând în nivelurile geologice ale Vieții.

Încărcate de această sacralitate întunecoasă, minereurile sunt îndreptate apoi către cuptoare. Atunci începe operația cea mai grea și cea mai aventuroasă. Meșterul se substituie Mamei-Pământ pentru a accelera și desăvârși „creșterea". Cuptoarele sunt într-o anumită măsură o nouă matrice, artificială, în care minereul își desăvârșește gestația. De aici numărul infinit de precauții, tabuuri și rituale care însoțesc topirea[55].

Metalurgul, ca și fierarul, și ca și, mai înainte, olarul, este un „stăpân al focului". El operează prin foc trecerea de la o stare la alta a materiei. În ce-l privește pe metalurg, el accelerează „creșterea" minereurilor, le face „coapte", într-un interval miraculos de scurt. Fierul se dovedește a fi mijlocul de „a face mai repede", dar și de a face *altceva* decât ceea ce era deja în natură. Acesta este motivul pentru care în societățile arhaice, topitorii și fierarii sunt renumiți ca „stăpâni ai focului", alături de șamani, vindecători și magicieni. Dar caracterul ambivalent al metalului

---

[53] T. A. Rickard, *Man and Metals*, I, p. 149.

[54] Vezi M. Eliade, *Forgerons et alchimistes*, pp. 46 sq.

[55] *Ibid.*, pp. 61 sq. Unele populații africane împart minereurile în „bărbați" și „femei"; în China antică, Marele Yu, metalurgul primordial, deosebea metalele masculine de metalele feminine; *ibid.*, p. 37. În Africa, operația topirii este asimilată actului sexual; *ibid.*, p. 62.

— încărcat de forțe în același timp sacre și „demonice" — se transmite metalurgilor și fierarilor; aceștia sunt ținuți la înaltă cinste, dar totodată temuți, îndepărtați sau chiar disprețuiți[56].

În numeroase mitologii, fierarii divini făuresc armele zeilor, asigurându-le astfel victoria împotriva Dragonilor și altor Ființe monstruoase. Într-un mit canaanean, Kôshar-wa-Hasis (literal, „Îndemânatec-și-viclean") făurește pentru Baal cele două măciuci cu care îl va doborî pe Yam, Stăpânul mărilor și al apelor subpământene (cf. § 49). În versiunea egipteană a mitului, Ptah (Zeul-Olar) făurește armele cu care Horus îl va înfrânge pe Seth. Tot astfel, faurul divin Tvaṣṭṛ lucrează armele lui Indra în timpul luptei sale cu Vṛtra; Hefaistos făurește fulgerul datorită căruia Zeus va triumfa asupra lui Typhon (cf. § 84). Dar cooperarea între Faurul divin și zei nu se restrânge doar la ajutorul dat în lupta decisivă pentru suveranitatea lumii. Faurul este, în egală măsură, arhitectul și artizanul zeilor, el conduce construcția palatului lui Baal și înzestrează sanctuarele altor divinități. Mai mult decât atât, acest Zeu-Faur are legături cu muzica și cântecul, tot astfel cum în numeroase societăți fierarii și căldărarii sunt, de asemenea, muzicieni, poeți, vraci și vrăjitori[57]. La niveluri variate de cultură (dovadă de mare vechime), se pare că există o legătură intimă între arta faurului, tehnicile oculte (șamanism, magie, practica vindecării etc.) și arta cântecului, a dansului și a poeziei.

Toate aceste idei și credințe dezvoltate în jurul meseriei minerilor, metalurgilor și fierarilor au îmbogățit considerabil mitologia lui *homo faber* moștenită din epoca pietrei. Dar dorința de a colabora la perfecționarea Materiei a avut consecințe importante. Asumându-și responsabilitatea de a schimba Natura, omul s-a substituit Timpului; ceea ce ar fi avut nevoie de eoni întregi pentru a se „coace" în adâncimile subpământene, meșterul crede că o poate face în câteva săptămâni; căci cuptorul înlocuiește matricea telurică.

Milenii mai târziu, alchimistul nu va gândi altminteri. Un personaj din piesa lui Ben Jonson, *The Alchemist*, declară: „plumbul și alte metale ar fi fost aur *dacă ar fi avut timpul necesar ca să devină*". Iar un alt alchimist adaugă: „Și aceasta este ceea ce facem noi, prin arta noastră"[58]. Lupta pentru „stăpânirea Timpului" — care va cunoaște cel mai mare succes o dată cu „produsele sintetice", obținute de chimia organică, etapă decisivă în „prepararea sintetică a Vieții" (homunculus, vechiul vis al alchimiștilor) —, această luptă pentru a se substitui Timpului, care îl caracterizează pe omul societăților tehnologice moderne, era deja angajată în epoca fierului. Vom cântări mai târziu semnificațiile sale religioase.

---

[56] Cu privire la situația ambivalentă a fierarilor în Africa, cf. M. Eliade, *Forgerons et alchimistes*, pp. 89 sq.

[57] *Ibid.*, pp. 101 sq.

[58] *Ibid.*, pp. 54 sq., 175 sq. A se vedea, de asemenea, capitolele privind alchimia occidentală și implicațiile religioase ale „progresului științific" în partea a III-a a lucrării de față.

Capitolul III

RELIGIILE MESOPOTAMIENE

16. „Istoria începe în Sumer..."

Este, după cum se știe, titlul unei cărți a lui S.N. Kramer. Eminentul orientalist american arăta că *primele* informații privind numeroase instituții, tehnici și concepții religioase s-au păstrat în textele sumeriene. E vorba de primele *mărturii scrise*, al căror original urcă până în mileniul al treilea. Dar aceste mărturii reflectă, desigur, credințe religioase mai vechi.

Originea și istoria veche a civilizației sumeriene sunt încă slab cunoscute. Se presupune că o populație vorbind sumeriana, limbă care nu este semitică și nu se lasă explicată prin nici o altă familie lingvistică cunoscută, a coborât din regiunile septentrionale și s-a instalat în Mesopotamia de Jos. Foarte probabil, sumerienii i-au supus pe autohtoni, cărora nu li se cunoaște deocamdată componența etnică (din punct de vedere cultural ei aparțineau civilizației zisă de la Obeid, cf. § 13). Destul de curând, grupuri de nomazi venind din deșertul Siriei și vorbind o limbă semitică, akkadiana, au început să intre în teritoriile de la nord de Sumer, pătrunzând mereu, în valuri succesive, în orașele sumeriene. Către mijlocul mileniului al III-lea, sub un conducător devenit legendar, Sargon, akkadienii și-au impus supremația asupra cetăților sumeriene. Totuși, chiar înainte de cucerire s-a dezvoltat o simbioză sumero-akkadiană puternic amplificată după unificarea celor două țări. Acum 30 sau 40 de ani numai, savanții vorbeau despre o singură cultură, babiloniană, rezultat al fuziunii acestor două ramuri etnice. Astăzi, toți savanții s-au pus de acord cu studierea separată a aportului sumerian și akkadian, căci, în ciuda faptului că ocupanții asimilaseră cultura învinșilor, geniul creator al celor două popoare era diferit.

Mai ales în domeniul religios, aceste diferențe pot fi lesne sesizate. Din cea mai veche antichitate însemnul caracteristic al ființelor divine era o tiară cu două coarne. În Sumer, deci, ca peste tot în Orientul Mijlociu, simbolismul religios al taurului, atestat din neolitic, s-a transmis fără întrerupere. Altfel spus, modalitatea divină era definită prin *forță* și prin *„transcendența" spațială, i.e.* cerul furtunos în care răsună tunetul (căci tunetul era asimilat mugetului taurului). Structura „transcendentă", celestă, a ființelor divine este confirmată de semnul determinativ care precede ideogramele lor și care reprezenta, la origine, o stea. După vocabulare, semnificația proprie a acestui determinativ este „cer". Prin urmare, orice divinitate era imaginată ca o ființă celestă; de aceea zeii și zeițele radiau o lumină foarte puternică.

Primele texte sumeriene reflectă munca de clasificare și de sistematizare efectuată de către preoți. Există la început triada Marilor Zei, urmată de triada zeilor planetari. Dispunem, în plus, de liste considerabile de divinități de tot felul, despre care nu știm mai nimic în afară de numele lor. În zorii *istoriei* sale, religia sumeriană se dovedește deja „veche". Desigur, textele descoperite până în prezent sunt fragmentare și interpretarea lor e deosebit de grea. Totuși, chiar bazându-ne pe această informație lacunară, ne dăm seama că anumite tradiții religioase erau pe punctul de a-și pierde semnificațiile dintâi. Se decelează acest proces chiar

în triada Zeilor Mari, constituită de An, En-lil și En-ki. Cum o arată însuși numele său (*an* = cer), primul este un zeu uranian. Trebuia să fie zeul suveran, prin excelență, cel mai important al panteonului; dar An prezintă deja sindromul unui *deus otiosus*. Mai activi și mai actuali sunt En-lil, zeul atmosferei (numit și „Marele Munte") și En-ki, „Domnul Pământului", zeul „temeliilor", care a fost greșit considerat drept Zeu al Apelor, deoarece, în concepția sumeriană, pământul era considerat ca fiind așezat pe ocean.

Până în prezent nu s-a descoperit nici un text cosmogonic propriu-zis, dar câteva aluzii ne permit să reconstituim momentele decisive ale creației, așa cum o concepeau sumerienii. Zeița Nammu (al cărei nume este scris prin pictograma desemnând „Marea primordială") este prezentată ca „mama care a zămislit Cerul și Pământul" și „strămoașa care a născut pe toți zeii". Tema Apelor Primordiale, imaginate ca o totalitate în același timp cosmică și divină, este destul de des întâlnită în cosmogoniile arhaice. Și în acest caz masa acvatică este identificată cu Mama originară care a născut, prin partenogeneză, primul cuplu, Cerul (An) și Pământul (Ki), încarnând principiile masculin și feminin. Acest prim cuplu era împreunat, până la confundare, într-un *hieros gamos*. Din legătura lor s-a născut En-lil, zeul atmosferei. Un alt fragment ne informează că acesta din urmă și-a despărțit părinții: zeul An a urcat Cerul în înalt, iar En-lil a luat-o cu el pe mama sa, Pământul[1]. Tema cosmogonică a separării Cerului de Pământ este de asemenea destul de răspândită. O găsim, într-adevăr, la diferite niveluri de cultură. Dar probabil că versiunile înregistrate în Orientul Mijlociu și în Mediterana derivă, în ultimă instanță, din tradiția sumeriană.

Unele texte evocă perfecțiunea și beatitudinea „începuturilor"; „zilele de demult când fiecare lucru era creat perfect" etc.[2] Totuși, adevăratul rai pare să fie Dilmun, țara unde nu există nici boală, nici moarte. Acolo „nici un leu nu ucide, nici un lup nu răpește mielul... Nici un bolnav nu spune: Mă dor ochii!... Nici un paznic de noapte nu dă înconjur locuinței sale..."[3]. Însă această perfecțiune era, în fond, o stagnare. Căci zeul En-ki, Stăpânul țării Dilmun, dormea de multă vreme lângă soția sa, încă virgină, așa cum Pământul însuși era virgin. Trezindu-se, En-ki s-a împreunat cu zeița Nin-gur-sag, și apoi cu fiica acesteia, și pe urmă cu fiica fiicei acesteia — căci e vorba de o teogonie care trebuie să aibă loc în acest tărâm paradisiac. Dar o întâmplare, în aparență nesemnificativă, a produs prima dramă divină. Zeul mănâncă anumite plante care fuseseră chiar atunci create: or, el trebuia să le „hotărască soarta", adică să le fixeze modalitatea de a fi și funcția. Ultragiată de acest gest necugetat, Nin-gur-sag declară că nu-l va mai privi pe En-ki cu „privirea vieții" până când acesta va muri. Într-adevăr, rele necunoscute îl lovesc pe zeu și slăbirea sa progresivă îi anunță un sfârșit apropiat. În cele din urmă, tot soția este aceea care-l vindecă[4].

Atât cât s-a putut reconstitui, acest mit trădează modificări cărora nu li se poate preciza intenția. Tema paradisului, completată cu o teogonie, se desăvârșește într-o dramă care dezvăluie rătăcirea și pedepsirea unui zeu creator, urmate de slăbirea sa extremă, care îl menește morții. Desigur, este vorba de o „eroare" fatală, pentru că En-ki *nu s-a comportat conform principiului pe care îl încarna*. Această greșeală riscă să determine o criză în structura însăși a creației sale. Alte texte ne-au transmis plângerile zeilor când cad victimă sorții. Și se vor vedea mai târziu riscurile înfruntate de către Inanna, atunci când a trecut dincolo de hotarele suveranității

---

[1] A se vedea S.N. Kramer, *From the Tablets of Sumer*, pp. 77 sq.; id., *The Sumerians*, p. 145.

[2] A se vedea o traducere nouă a poemului „Ghilgameș, Enkidu și Infernul", în Giorgio Castellino, *Mitologia sumerico-accadica*, pp. 176–181. Despre concepția egipteană a perfecțiunii inițiale, cf. § 25.

[3] Traducerea Maurice Lambert, în „La naissance du Monde", p. 106.

[4] Am urmat interpretarea dată de R. Jestin, „La religion sumerienne", p. 170.

proprii. Ceea ce surprinde în drama lui En-ki nu este natura muritoare a zeilor, ci contextul mitologic în care aceasta se proclamă.

17. Omul în fața zeilor săi

Există cel puțin patru narațiuni care explică originea omului. Ele sunt atât de diferite încât trebuie să presupunem o pluralitate de tradiții. Un mit relatează că primele ființe umane au ieșit din pământ aidoma ierburilor. După o altă versiune, omul a fost făurit din lut de anumiți lucrători divini; apoi zeița Nammu i-a modelat inima și En-ki i-a dat viața. Alte texte o arată pe zeița Aruru drept creatoare a ființelor umane. În fine, după o a patra versiune, omul a fost făcut din sângele a doi zei Lağma, jertfiți în acest scop. Această ultimă temă va fi reluată și reinterpretată în celebrul poem cosmogonic babilonian *Enuma eliș* (§ 21).

Toate aceste motive sunt atestate, cu numeroase variante, mai peste tot în lume. După două din versiunile sumeriene, omul primitiv împărtășea, întrucâtva, substanța divină: suflul vital al lui En-ki sau sângele zeilor Lağma, ceea ce înseamnă că nu ar exista o distanță de nestrăbătut între modul de a fi al divinității și condiția umană. Este adevărat că omul a fost creat pentru a servi pe zei, care, înainte de toate, aveau nevoie să fie hrăniți și îmbrăcați[5]. Cultul era conceput ca un serviciu al zeilor. Totuși, chiar dacă oamenii sunt servitorii zeilor, ei nu sunt sclavii lor. Sacrificiul constă mai ales în ofrande și în omagii. Cât privește marile sărbători colective ale cetății, celebrate cu prilejul Anului Nou sau al ridicării unui templu, ele au o structură cosmologică.

Raymond Jestin insistă asupra faptului că noțiunea păcatului, a elementului expiator și ideea „țapului ispășitor" nu sunt atestate în texte[6]. Aceasta presupune că oamenii nu sunt numai servitorii zeilor, ci totodată imitatorii lor și, prin urmare, colaboratorii lor. Întrucât zeii sunt responsabili de ordinea cosmică, oamenii trebuie să le urmeze poruncile, căci ele se referă la norme, la „decretele", *me*, care asigură atât bunul mers al lumii cât și al societății umane[7]. „Decretele" întemeiază, adică *determină*, destinul fiecărei ființe, a oricărei forme de viață, a oricărei acțiuni divine sau omenești. Hotărârea „decretelor" se înfăptuiește prin actul de *nam-tar*, care instituie și proclamă decizia luată. Cu prilejul fiecărui An Nou, zeii fixează destinul celor douăsprezece luni care urmează. E vorba, desigur, de o idee veche pe care o regăsim în Orientul Apropiat; dar prima expresie riguros articulată a ei este sumeriană și arată munca de aprofundare și sistematizare efectuată de teologi.

Ordinea cosmică este continuu tulburată; de către „Marele Șarpe" la început, care amenință să reducă lumea la „haos"; de către crimele, păcatele și erorile oamenilor, care cer să fie ispășite și „purificate" cu ajutorul diverselor rituri. Dar lumea este periodic regenerată, *i.e.* „re-creată", prin serbarea Anului Nou. „Numele sumerian al acestei sărbători *a-ki-til* înseamnă «forța care face să trăiască din nou lumea» (*til* vrea să zică *«a trăi»* și *«a retrăi»*, astfel un bolnav «(re)trăiește», adică se însănătoșește); tot ciclul legii eternei reîntoarceri este evocat"[8]. Scenariile mitico-rituale de Anul Nou, mai mult sau mai puțin analoage, sunt atestate în nenumărate culturi.

---

[5] Asupra cultului, cf. S.N. Kramer, *The Sumerians*, pp. 140 sq.; A.L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, pp. 183 sq.

[6] R. Jestin, *op. cit.*, p. 184. „Psalmii de penitență apar în literatura târzie, dar influența semitică tot mai mare care se decelează în ei nu ne mai permite să-i considerăm drept expresii autentice ale conștiinței sumeriene" *(ibid.)*.

[7] Asupra *me*-urilor diferitelor meserii, vocații și instituții, cf. Kramer, *From the Tablets*, pp. 89 sq.; *The Sumerians*, pp. 117 sq. Termenul *me* a fost tradus prin „ființă" (Jacobsen), sau „putere divină" (Landsberger și Falkenstein) și a fost interpretat ca o „imanență divină, în materia moartă și vie, neschimbătoare, statornică, dar impersonală de care numai zeii dispun" (J. van Dijk).

[8] R. Jestin, *op. cit.*, p. 181.

Vom avea ocazia să le vedem importanța, analizând sărbătoarea babiloniană *akitu* (§ 22). Scenariul comportă *hieros gamos* între două divinități patronatoare ale cetății, reprezentate de statuile lor sau de către suveranul — care primea titlul de soț al zeiței Inanna și îl întrupa pe Dumuzi[9] — și o hierodulă. *Acest hieros gamos actualiza comuniunea dintre zei și oameni;* comuniune, desigur, pasageră, dar având consecințe considerabile. Căci energia divină se revărsa direct asupra cetății — altfel zis, asupra „Pământului" —, o sanctifica și îi asigura prosperitatea și fericirea pentru anul care începea.

Și mai importantă decât sărbătoarea Anului Nou era construirea templelor. Ea era, totodată, o reiterare a cosmogoniei, căci templul — „palatul" zeului — reprezintă prin excelență o *imago mundi*. Ideea este arhaică și abundent răspândită. (O vom regăsi în mitul lui Baal, § 50.) Conform tradiției sumeriene, după facerea omului unul din zei a întemeiat cele cinci cetăți; el „le-a clădit în locuri pure, le-a dat nume și le-a desemnat drept centre de cult"[10]. Mai apoi, zeii s-au mulțumit să comunice direct suveranilor planul cetăților și al sanctuarelor. Regele Gudea o vede în vis pe zeița Nidaba (aceasta îi arată un tablou pe care sunt înscrise stelele benefice) și pe un zeu care îi revelează planul templului[11]. Modelele templului și cetății sunt, s-ar putea spune, „transcendentale", căci ele preexistă în Cer. Cetățile babiloniene își aveau arhetipurile în constelații: Sippar în Cancer, Ninive în Carul Mare, Assur în Arcturus etc.[12] Această concepție este generală în Orientul antic.

Instituția regalității, de asemenea, „a descins din Cer", în același timp cu însemnele sale, tiara și tronul[13]. După potop, ea a fost pentru a doua oară coborâtă pe pământ. Credința într-o preexistență celestă a „operelor" și a instituțiilor va avea o importanță considerabilă pentru ontologia arhaică și va cunoaște cea mai celebră expresie în doctrina platoniciană a Ideilor. Ea este atestată pentru prima oară în documentele sumeriene, dar rădăcinile sale vin probabil din preistorie. Într-adevăr, teoria modelelor celeste prelungește și dezvoltă concepția arhaică, universal răspândită, după care acțiunile omului nu sunt decât repetarea (imitarea) actelor revelate de către Ființele divine.

•

18. Primul mit al Potopului

Regalitatea a trebuit adusă din nou din cer după Potop, deoarece catastrofa diluvială e echivalentă cu „sfârșitul lumii". Într-adevăr, o singură ființă umană, numită Zisudra în versiunea sumeriană și Utnapiștim în versiunea akkadiană, a fost salvată. Dar, spre deosebire de Noe, acestuia nu i s-a mai permis să locuiască „noul pământ" care a apărut din ape. Mai mult sau mai puțin „divinizat", bucurându-se în orice caz de nemurire, supraviețuitorul a fost transferat în țara Dilmun (Zisudra) sau la „gura fluviilor" (Utnapiștim). Din versiunea sumeriană ne-au parvenit doar câteva fragmente. În pofida rezervei sau a împotrivirii unor membri ai panteonului, Marii Zei au hotărât să distrugă omenirea prin Potop. Cineva invocă meritele regelui Zisudra, „modest, supus, pios". Informat de protectorul său, Zisudra înțelege hotărârea luată de An și En-lil. Textul este întrerupt de o lacună foarte mare. Probabil, Zisudra a primit indicații precise privind construirea arcei. După șapte zile și șapte nopți, soarele se arată din nou și Zisudra

---

[9] Cf. S.N. Kramer, „Le Rite de Mariage sacré Dumuzi-Inanna", pp. 129 sq.; id., „The Sacred Marriage Rite", pp. 49 sq.

[10] Cf. textul tradus de S.N. Kramer, *From the Tablets*, p. 177.

[11] E. Burrows, „Some Cosmological Patterns in Babylonian Religion", pp. 65 sq.

[12] Cf. E. Burrows, *op. cit.*, pp. 60 sq.

[13] A se vedea „Liste de Rois sumériens", traducere de S.N. Kramer, *The Sumerians*, pp. 328 sq.

se prosternează în fața zeului solar Utu. În ultimul fragment păstrat, An și En-lil îi conferă „viață de zeu" și „suflarea eternă" a zeilor, și îl instalează în țara fabuloasă Dilmun[14].

Regăsim tema Potopului în *Epopeea lui Ghilgameș*. Această celebră capodoperă, destul de bine păstrată, pune și mai bine în lumină analogiile cu narațiunea biblică. După toate aparențele, avem de-a face cu un izvor comun și destul de arhaic. După cum se știe din compilațiile lui R. Andree, H. Usener și J.G. Frazer, mitul Potopului este aproape universal răspândit; el este atestat în toate continentele (deși foarte rar în Africa) și la diverse niveluri de cultură. Un anumit număr de variante par să fie rezultatul difuziunii, pornind, la început, din Mesopotamia, și apoi din India. E, de asemenea, posibil ca una sau mai multe catastrofe diluviale să fi stat la originea acestor narațiuni fabuloase. Dar ar fi imprudent să se explice un mit atât de răspândit prin fenomene care n-au lăsat urme geologice. Majoritatea miturilor diluviene par să facă parte întrucâtva din ritmul cosmic: „lumea veche", populată de o umanitate decăzută, este scufundată sub Ape, și, la câtva timp după aceea, o „lume nouă" răsare din „haosul acvatic"[15].

Într-un mare număr de variante, Potopul este rezultatul „păcatelor" (sau greșelilor rituale) ale oamenilor; câteodată el rezultă pur și simplu din dorința unei Ființe divine de a pune capăt umanității. Este greu de precizat cauza Potopului în tradiția mesopotamiană. Anumite aluzii lasă să se înțeleagă că zeii au luat această decizie din cauza „păcătoșilor". După o altă tradiție, mânia lui En-lil a fost provocată de zgomotul insuportabil al oamenilor[16]. Totuși, dacă se examinează miturile care, în alte cazuri, anunță Potopul ce va să vină, se constată că motivele principale ale diluviului se află *atât în păcatele oamenilor cât și în decrepitudinea Lumii*. Prin simplul fapt că există, adică este *viu* și *produce*, Cosmosul se degradează treptat și sfârșește prin a se stinge. Acesta este motivul pentru care el trebuie re-creat. Altfel spus, Potopul *realizează* la scară macrocosmică ceea ce, *simbolic*, se efectuează în timpul sărbătorii Anului Nou: „sfârșitul Lumii" și al unei umanități păcătoase, pentru a face posibilă o nouă creație[17].

19. Coborârea în Infern: Inanna și Dumuzi

Triada zeilor planetari îi cuprindea pe Nanna-Suen (Luna), Utu (Soarele) și Inanna, zeița stelei Venus și a dragostei. Zeii Lunii și ai Soarelui vor cunoaște apogeul în epoca babiloniană. Cât despre Inanna, omologată cu Ișțar, akkadiana, și mai târziu cu Aștarte, ea se va bucura de o „actualitate" culturală și mitologică niciodată atinsă de vreo altă zeiță a Orientului Mijlociu. La deplinul ei apogeu, Inanna-Ișțar era atât zeița dragostei cât și a războiului, adică stăpânea viața și moartea; pentru a indica plenitudinea puterilor sale se zicea că e hermafroditică (*Ishtar barbata*). Personalitatea sa era perfect conturată încă din epoca sumeriană, și mitul său central constituie una din cele mai semnificative creații ale lumii vechi. Acest mit se deschide cu o poveste de dragoste: Inanna, zeița tutelară a cetății Erek, se căsătorește cu ciobanul Dumuzi[18],

---

[14] Cf. Kramer, *From the Tablets*, pp. 177 sq.; id., *Sumerian Mythology*, pp. 97 sq.; G.R. Castellino, *Mitologia*, pp. 140–143.

[15] Asupra simbolismului implicat în anumite mituri diluviene, a se vedea M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, pp. 182 sq.

[16] Vom vedea (§ 21) că tot zgomotul, și anume vacarmul zeilor tineri care-l împiedicau să doarmă, l-a hotărât pe Apsu să-i piardă (cf. *Enuma eliș*, tab. I, 21 sq.)

[17] Cf. M. Eliade, *Aspects du mythe*, pp. 71 sq. [trad. românească, p. 46 sq.— nota trad.]. După versiunea păstrată în *Epopeea lui Atrahasis*, Ea a hotărât, după Potop, crearea a șapte bărbați și șapte femei; cf. A. Heidel, *The Gilgamesh Epic*, pp. 259–260.

[18] După o altă versiune, ea l-ar fi preferat la început pe țăranul Enkimdu, dar fratele ei, zeul-soare Utu, a făcut-o să-și schimbe părerea; cf. S.N. Kramer, *The Sacred Marriage Rite*, pp. 69 sq.; id., „Le Rite de Mariage Sacré Dumuzi-Inanna", pp. 124 sq. În lipsa vreunei indicații speciale, citățm traducerile lui Kramer publicate în acest articol.

care devine astfel suveranul cetății. Inanna își proclamă cu glas înalt pasiunea și fericirea: „Păşesc în bucurie!... Domnul meu este vrednic de sânul sacru!...". Și totuși ea presimte destinul tragic care îl așteaptă pe soțul său: „O, iubitule, bărbatul inimii mele... te-am târât spre o soartă funestă... gura ta mi-a atins gura, capul tău mi-a apăsat buzele, de aceea ai fost condamnat să urmezi un destin funest" (Kramer, *Le rite de mariage*, p. 141).

Acest „destin funest" a fost decis în ziua când ambițioasa Inanna s-a hotărât să coboare în Infern pentru a lua puterea „surorii sale mai vârstnice", Ereșkigal. Suverană a „Marelui Regat de Deasupra", Inanna aspiră să troneze și asupra Lumii Inferioare. Ea reușește să pătrundă în palatul zeiței Ereșkigal, dar pe măsură ce trece prin cele Șapte Porți, paznicul o despoaie de veșmintele și însemnele sale. Inanna ajunge, cu desăvârșire goală — adică despuiată de orice *„putere"* — înaintea surorii sale. Ereșkigal ațintește asupra ei „privirea morții" și „trupul ei înțepeni". La capătul a trei zile, sfetnicul ei devotat, Ninșubur, urmând poruncile pe care i le dăduse Inanna înaintea plecării, îi înștiințează pe zeii En-lil și Nanna-Sin. Dar ei se recuză. Căci, zic ei, pătrunzând într-un teritoriu — Țara Morților — care este guvernat de legi inviolabile, Inanna „a vrut să se îndeletnicească cu lucruri interzise". En-lil găsește totuși o soluție: el făurește doi soli și îi trimite în Infern, înarmându-i cu „hrana vieții" și „apa vieții". Prin viclenie, ei reușesc să readucă la viață „cadavrul care atârna într-un cui", și Inanna se pregătea să urce când cei Șapte Judecători ai Infernului (Anunaki) o reținură zicând: „Cine dar, o dată coborât în Infern, a mai urcat vreodată la suprafață fără să suporte o nenorocire? Dacă Inanna vrea să iasă din Infern, ea trebuie să găsească un înlocuitor"[19]. Inanna revine pe pământ însoțită de o ceată de demoni, *galla*; aceștia trebuia s-o aducă înapoi dacă nu li se da drept răscumpărare o ființă divină. Demonii vor la început să ia cu ei pe Ninșubur, dar Inanna îi oprește. Ei se îndreaptă atunci către cetățile Umma și Bad-Tibira; îngrozite, zeitățile tutelare se târăsc în praf la picioarele Inannei și zeița îmblânzită se hotărăște să caute în altă parte. În cele din urmă ei sosesc la Erek. Uluită și indignată, Inanna descoperă că Dumuzi, în loc să se tânguiască, stătea pe tron, îmbrăcat în veșminte bogate, bucuros de a fi, s-ar fi zis, unicul stăpân al cetății. „Ea aținti o privire asupra lui: privirea morții! Ea rosti un cuvânt împotrivă-i: cuvântul deznădejdii! Ea azvârli un strigăt împotriva lui: strigătul condamnării! «Acesta este (zise ea demonilor), luați-l»"[20].

Dumuzi îl roagă pe cumnatul său, zeul-soare Utu, să-l metamorfozeze în șarpe și fuge spre locuința surorii sale Gheștinanna, apoi în țarcul turmei de oi. Acolo îl găsesc demonii, îl torturează și îl iau cu ei în Infern. O lacună în text ne împiedică să cunoaștem sfârșitul. „După toate aparențele, Ereșkigal, înmuiată de lacrimile lui Dumuzi, îi îndulcește tristul său destin, hotărând că el nu va rămâne decât o jumătate de an în Lumea Inferioară și că sora sa, Gheștinanna, îl va înlocui în timpul celei de a doua jumătăți" (Kramer, p. 144).

Același mit, dar cu unele deosebiri semnificative, este povestit în versiunea akkadiană a *Coborârii lui Ișter în Infern*. Înainte de editarea și traducerea textelor sumeriene, s-a putut crede că zeița s-a îndreptat către „Tărâmul fără întoarcere" *după* „moartea" lui Tammuz, și anume ca să-l scoată la suprafață. Anumite elemente, absente în versiunea sumeriană, păreau să încurajeze o atare interpretare. În primul rând, consecințele dezastruoase ale captivității lui Ișter, subliniate în versiunea akkadiană: o dată cu dispariția zeiței reproducerea umană și animală sunt total întrerupte. Se putea înțelege această calamitate ca fiind o urmare a întreruperii acelei *hieros gamos* dintre zeița dragostei și fertilității și Tammuz, soțul ei atât de iubit. Catastrofa

---

[19] Traducere de Jean Bottero, *Annuaire...*, 1971–1972, p. 85.

[20] Traducere de J. Bottero, *ibid.*, p. 91. Într-un alt manuscris, teama e aceea care pare să explice gestul Inannei. În timp ce demonii puseseră stăpânire pe ea, amenințând-o că o vor lua în lumea de jos, „Îngrozită ea îl abandonează în mâna lor pe Dumuzi! Acestui tânăr (le spune ea), legați-i picioarele etc." (*ibid.*).

era de proporții cosmice și, în versiunea akkadiană, Zeii cei Mari, îngroziți de dispariția iminentă a vieții, trebuiră să intervină pentru a o elibera pe Iștar.

Ceea ce surprinde în versiunea sumeriană este justificarea „psihologică", adică umană, a condamnării lui Dumuzi: totul pare să se explice prin mânia Inannei când își găsește soțul instalat glorios pe tronul ei. Această explicație romanescă pare să cuprindă o idee mai arhaică: „moartea" rituală și, deci, reversibilă însoțește, inevitabil, orice act de creație sau procreație. Regii din Sumer ca și, mai târziu, regii akkadieni, îl întruchipează pe Dumuzi în *hieros gamos* cu Inanna[21]. Aceasta presupune, mai mult sau mai puțin, acceptarea „morții" rituale a regelui. În acest caz, trebuie să bănuim, în spatele narațiunii transmise în textul sumerian, un „mister" instaurat de Inanna, pentru a asigura ciclul fertilității universale. Se poate ghici o aluzie la acest „mister" în replica disprețuitoare a lui Ghilgameș, când Iștar îi cere să devină soțul ei. El îi reamintește că ea a decretat tânguirile anuale pentru Tammuz[22]. Aceste tânguiri erau rituale: se plângea coborârea tânărului zeu în Infern, în ziua a 18-a a lunii Tammuz (iunie–iulie), știindu-se că avea să urce din nou la suprafață șase luni mai târziu.

Cultul lui Tammuz se întinde aproape pretutindeni în Orientul Apropiat. În secolul al VI-lea, Iezechiel (8: 14) invectivează femeile din Ierusalim care îl „tânguiau" pe Tammuz chiar lângă porțile templului. Tammuz sfârșește prin a-și asuma figura dramatică și elegiacă a zeilor tineri care mor și învie în fiecare an. Dar probabil că prototipul său sumerian avea o structură mai complexă: regii care îl întruchipau și, prin urmare, îi împărtășeau soarta, celebrau în fiecare an recrearea Lumii. Or, pentru a putea să fie creată din nou, Lumea trebuia anihilată: „haosul" precosmogonic implica, de asemenea, „moartea" rituală a regelui, coborârea sa în Infern. Cele două modalități cosmice — viață/moarte, haos/cosmos, fertilitate/sterilitate — constituiau, în fond, cele două momente ale aceluiași proces. Acest „mister", sesizat după descoperirea agriculturii, devine principiul unei explicații unitare a lumii, a vieții și a existenței umane; el transcende drama vegetală, pentru că guvernează și ritmurile cosmice, destinul uman și raporturile cu zeii. Mitul povestește *eșecul zeiței dragostei* și fertilității în încercarea de a cuceri regatul zeiței Ereșkigal, adică de *a aboli moartea*. Prin urmare, oamenii, ca și unii zei trebuie să accepte alternanța viață/moarte. Dumuzi-Tammuz „dispare" pentru a „reapărea" șase luni mai târziu. Această alternanță — prezență și absență periodică a zeului — era susceptibilă să constituie „mistere" interesând „salvarea" oamenilor, destinul lor post-mortem. Rolul lui Dumuzi-Tammuz, întrupat ritualic de către regii sumero-akkadieni, a fost considerabil, căci el efectua apropierea între cele două modalități: divină și umană. Ulterior, fiecare ființă omenească putea spera să se bucure de acest privilegiu rezervat regilor.

20. Sinteza sumero-akkadiană

Majoritatea cetăților-temple sumeriene au fost unite de Lugalzaggisi, suveranul din Umma, către ~ 2375. Este prima manifestare a ideii imperiale despre care avem cunoștință. O generație mai târziu, întreprinderea e repetată, cu mai mult succes, de către Sargon, regele Akkadului. Dar civilizația sumeriană și-a păstrat toate structurile. Schimbarea îi interesa exclusiv doar pe regii cetăților-temple: ei se recunoșteau tributari cuceritorului akkadian. Imperiul lui Sargon se prăbuși după un secol, ca urmare a atacurilor gutilor, „barbari" care nomadizau în regiunea Tigrului de Sus. De aici înainte, istoria Mesopotamiei pare să se repete: unitatea politică a

[21] Cf. S.N. Kramer, *The Sacred Marriage Rite*, pp. 63 sq; „Le Rite de Mariage Sacré", pp. 131 sq.

[22] Tableta VI, 46–47, traducere de J. Bottero: „Pentru Tammuz, primul tău bărbat, tu ai orânduit doliu universal" (*op. cit.*, p. 83).

Sumerului și Akkadului este distrusă de „barbarii" din afară; la rândul lor, aceștia din urmă sunt răsturnați de revolte interne.

Astfel dominația gutilor n-a durat decât un secol, și a fost înlocuită pentru un alt secol (cca ~ 2050–1950) de cea a regilor Dinastiei a III-a din Ur. În timpul acestei perioade civilizația sumeriană atinge punctul ei culminant. Dar este și ultima manifestare a puterii politice a Sumerului. Hărțuit la est de elamiți și la vest de amoriții care proveneau din deșertul siro-arab, imperiul se va prăbuși. Vreme de două secole, Mesopotamia va rămâne împărțită în mai multe state. De-abia către ~ 1700, Hammurabi, suveranul amorit al Babilonului, reușește să impună unitatea. El a fixat centrul imperiului mai la nord în cetatea în care era suveran. Dinastia fundată de Hammurabi, care părea atotputernică, a domnit mai puțin de un secol. Alți „barbari", kassiții, coboară din nord și încep să-i hărțuiască pe amoriți. În cele din urmă, către ~ 1525, ei triumfă. Vor rămâne stăpânii Mesopotamiei timp de patru secole.

Trecerea de la cetățile-temple la cetățile-stat și la imperiu reprezintă un fenomen de o importanță considerabilă pentru istoria Orientului Mijlociu[23]. Pentru subiectul nostru, e important să amintim că sumeriana, deși încetează a mai fi vorbită către ~2000, și-a păstrat funcția de limbă liturgică, și, în fond, de limbă savantă, încă cincisprezece secole. Alte limbi liturgice vor cunoaște o soartă similară: sanscrita, ebraica, latina, vechea slavă. Conservatorismul religios sumerian se prelungește în structurile akkadiene. Triada supremă a rămas aceeași: Anu, En-lil, Ea (= En-ki). Triada astrală a împrumutat, în parte, numele semitice ale divinităților respective; Luna, Sin (care derivă din sumerianul Suen); Soarele, Șamaș; steaua Venus, Ișțar (= Inanna). Lumea inferioară a continuat să fie guvernată de Ereșkigal și soțul ei, Nergal. Puținele schimbări impuse de nevoile imperiului — ca, de exemplu, transferul la Babilon al primatului religios și substituirea lui En-lil prin Marduk — „au cerut secole pentru a se realiza"[24]. Cât privește templul, „nimic esențial nu s-a schimbat în întocmirea generală [...] din faza sumeriană, doar amploarea și numărul edificiilor"[25].

Totuși, contribuțiile geniului religios semitic se adaugă structurilor anterioare. Să semnalăm la început doi zei „naționali" — Marduk din Babilon și, mai târziu, asirianul Assur — care sunt ridicați la rangul de divinități universale. La fel de semnificativă este importanța pe care o dobândesc în cult rugăciunile personale și psalmii de penitență. Una din cele mai frumoase rugăciuni babiloniene este adresată tuturor zeilor, chiar acelora pe care orantul admite smerit că nu-i cunoaște. „O! Doamne, mari sunt păcatele mele! O, Zeu, pe care nu-l cunosc, mari sunt păcatele mele!... O! Zeiță, pe care n-o cunosc, mari sunt păcatele mele!... Omul nu știe nimic; nu știe măcar când păcătuiește sau când face binele... O! Doamne al meu, nu-l alunga pe robul tău! Păcatele mele sunt de șapte ori câte șapte... Îndepărtează păcatele mele"[26]. În psalmii de penitență orantul se recunoaște vinovat și își mărturisește cu voce tare păcatele. Mărturisirea este însoțită de gesturi liturgice precise; îngenuncherea, prosternarea și „turtirea nasului".

Zeii cei mari — Anu, En-lil, Ea — își pierd treptat supremația în cult. Credincioșii se adresează mai degrabă lui Marduk sau divinităților astrale, Ișțar și, mai ales, Șamaș. Cu timpul, acesta din urmă va deveni zeul universal prin excelență. Un imn proclamă că zeul solar este venerat pretutindeni, chiar și la străini; Șamaș apără dreptatea, el pedepsește pe răufăcător și răsplătește pe cel drept[27]. Caracterul „numinos" al zeilor se accentuează: ei inspiră teama sacră,

---

[23] Instituții noi (ca armata regulată și birocrația) sunt atestate pentru întâia oară; cu timpul ele vor fi adoptate și de alte state.

[24] Jean Nougayrol, „La religion babylonienne", p. 217.

[25] *Ibid.*, p. 236.

[26] Traducere după F.J. Stephens, în ANET, pp. 391–392. Versurile citate sunt 21–26, 51–53, 59–60.

[27] A se vedea traducerea în ANET, pp. 387–389.

mai ales prin luminozitatea lor terifiantă. Lumina este considerată atributul prin excelență al divinității, și în măsura în care regele împărtășește condiția divină, el însuși radiază[28].

O altă creație a gândirii religioase akkadiene este divinația. Se remarcă, de asemenea, înmulțirea practicilor magice și dezvoltarea disciplinelor oculte (mai ales astrologia), care vor deveni mai târziu populare în toată lumea asiatică și mediteraneană.

În fond, aportul semitic se caracterizează prin importanța acordată elementului personal în experiența religioasă și prin exaltarea câtorva divinități la rangul suprem. Această nouă și grandioasă sinteză mesopotamiană prezintă totuși o viziune tragică a existenței umane.

21. Crearea Lumii

Poemul cosmogonic cunoscut sub numele de *Enuma eliș* (după *incipit*: „Când sus...") constituie, împreună cu *Epopeea lui Ghilgameș*, cea mai importantă creație a religiei akkadiene. Nimic comparabil în grandoare, în tensiune dramatică, în efortul de a uni teogonia, cosmogonia și crearea omului, în literatura sumeriană. *Enuma eliș* povestește originile lumii pentru a-l slăvi pe Marduk. În pofida reinterpretării lor, temele sunt vechi. Mai întâi, imaginea primordială a unei totalități acvatice nondiferențiate, în care se distinge prima pereche, Apsu și Tiamat. (Alte izvoare precizează că Tiamat reprezintă marea, și Apsu masa de apă dulce pe întinsul căreia plutește pământul.) Ca atâtea alte divinități originare, Tiamat este conceput atât femeie, cât și bisexuat. Din amestecul apelor dulci și al apelor sărate s-au născut alte cupluri divine. Nu se știe mai nimic despre cea de a doua pereche, Lakhmu și Lakhamu (după o anumită tradiție, ei au fost sacrificați pentru a crea omul). Cât despre al treilea cuplu, Anșar și Kișar, numele lor înseamnă în sumeriană „totalitatea elementelor superioare" și „totalitatea elementelor inferioare".

Vremea trece („zilele s-au întins, anii s-au înmulțit")[29]. Din *hieros gamos* al acestor două „totalități" complementare se naște zeul Cerului, Anu, care la rândul său îl naște pe Nudimmud (= Ea)[30]. Prin zbenguielile și țipetele lor, zeii cei tineri tulbură odihna lui Apsu. Acesta se plânge lui Tiamat: „De nesuferit îmi e purtarea lor. Ziua nu mă pot odihni, noaptea nu pot să dorm. Vreau să-i nimicesc ca să pun capăt agitației lor. Ca liniștea să domnească pentru noi, și (în sfârșit) să putem dormi!" (I, 37–39). Se poate descifra în aceste versuri nostalgia „Materiei" (adică a modului de existență care corespunde inerției și inconștienței substanței) pentru imobilitatea primordială, rezistența împotriva mișcării de orice natură, condiție prealabilă a cosmogoniei. Tiamat „începu să țipe la bărbatul ei. Ea scoase un strigăt de durere [...]: Ce? Să distrugem ceea ce noi înșine am creat! Supărătoare, desigur, este purtarea lor, dar să-i răbdăm cu blândețe" (I, 41–46). Însă Apsu nu s-a lăsat convins.

Când tinerii zei aflară hotărârea strămoșului lor, „ei rămaseră fără cuvânt" (I, 58). Dar „atotștiutorul Ea" a luat-o înainte. Cu descântecele sale magice, el îl cufundă pe Apsu într-un somn adânc, îi „răpește strălucirea și se învește cu ea", și, după ce îl înlănțuise, îl ucide. Ea devine, astfel, zeul Apelor, care se vor numi de acum înainte *apsu*. În sânul lui *apsu*, „în cămara sorților, în sanctuarul arhetipurilor" (I, 79), soția sa, Damkina, îl va naște pe Marduk. Textul exaltă gigantica maiestate, înțelepciunea și atotputerea acestui ultim născut al zeilor. Atunci Anu reia atacul împotriva strămoșilor săi. El stârni cele patru vânturi și „ivi valuri

---

[28] A. Leo Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, p. 176; E. Cassin, *La splendeur divine*, pp. 26 sq. și *passim*.

[29] Tableta I, 13. În lipsa unei alte indicații, citățm traducerea lui Paul Garelli și Marcel Leibovici, „La naissance du monde selon Akkad", pp. 133–145. Am utilizat și traducerile lui R. Labat, A. Heidel, E.A. Speisser și G.R. Castellino.

[30] Din marea triadă sumeriană lipsește En-lil. Locul său a fost luat de Marduk, fiul lui Ea.

pentru a o tulbura pe Tiamat" (I, 108). Zeii, lipsiți de odihnă, se adresează mamei lor: „Când l-au ucis pe Apsu, soțul tău, tu nu l-ai ajutat, ci te-ai ținut deoparte fără să spui un cuvânt" (I, 113–114).

De astă dată Tiamat se decide să reacționeze. Ea făuri monștri, șerpi, „marele leu", „demoni furioși", precum și alții, „purtători de arme necruțătoare, neîngroziți de luptă" (144). Și „dintre zei, primii ei născuți [...] ea îl înălță pe Kingu" (147 sq.) Tiamat legă de pieptul lui Kingu tăblița Destinelor, care îi conferea puterea supremă (155 sq). În fața acestor pregătiri, zeii tineri pierd curajul. Nici Anu, nici Ea nu îndrăznesc să-l înfrunte pe Kingu. Numai Marduk acceptă lupta, dar cu condiția de a fi proclamat, în prealabil, zeu suprem, ceea ce zeii se grăbesc să consimtă. Războiul dintre cele două armate este decis de duelul dintre Tiamat și Marduk. „Când Tiamat deschise gura ca să-l înghită" (IV, 97), Marduk îi aruncă vânturi furioase care „îi umplură corpul. Pântecul ei rămase umflat și nu-și mai putu închide gura. El zvârle atunci săgeata care îi spintecă pântecele, îi sfâșie măruntaiele, îi străpunge inima. Stăpânind-o astfel, el îi ridică viața, îi aruncă jos cadavrul și se urcă deasupra" (IV, 100–104). Ajutoarele lui Tiamat încercară să se salveze, dar Marduk „îi legă și le sfărâmă armele" (111); el îl înlănțui apoi pe Kingu, îi luă tăblița Destinelor și-o atârnă la pieptul lui (120 sq). Apoi se întoarse la Tiamat, îi crăpă țeasta și tăie cadavrul în două ca pe „o scoică" (137), o jumătate deveni bolta cerească, iar cealaltă jumătate pământul. Marduk înălță la cer o copie a palatului lui *apsu* și stabili mersul stelelor. A cincea tabletă narează organizarea universului planetar, determinarea timpului și configurația pământului, plecând de la organele lui Tiamat (din ochii ei curg Eufratul și Tigrul, „dintr-o buclă a cozii ei el făuri funia care leagă cerul cu pământul", V, 59 etc.).

În cele din urmă, Marduk hotărăște crearea omului, pentru că „pe el se sprijină slujirea zeilor, spre alinarea lor" (VI, 8). Zeii învinși și înlănțuiți își așteptau mereu pedeapsa. Zeul Ea sugerează ca numai unul singur să fie sacrificat. Întrebați „cine a aţâțat la răzvrătire, cine a stârnit-o pe Tiamat să se răscoale?" (VI, 23–24), toți rostesc un singur nume: Kingu. Îi tăiară vinele și din sângele său Ea a făcut omenirea (VI, 30)[31]. Poemul povestește apoi ridicarea unui sanctuar (*i.e.* a palatului zeului) în onoarea lui Marduk.

Deși utilizează teme mitice tradiționale, *Enuma eliș* prezintă o cosmogonie mai degrabă întunecată și o antropologie pesimistă. Pentru a scoate în evidență valoarea tânărului luptător Marduk, zeii epocii primordiale, în primul rând Tiamat, sunt încărcați de valori „demonice". Tiamat nu înfățișează doar totalitatea haotică primitivă care precede orice cosmogonie; ea sfârșește prin a se revela ca făuritor al unor monștri fără număr; „creativitatea" sa este în întregime negativă. Așa cum îl prezintă *Enuma eliș*, procesul creației este foarte devreme pus în pericol de dorința lui Apsu de a-i anihila pe zeii tineri, adică, în fond, de a opri în germene creația Universului. (O anumită „lume" existase deja, pentru că zeii se înmulțeau și ocupau „locuințe"; dar era un mod de existență pur formal.) Asasinarea lui Apsu deschide seria „morților creatoare", căci Ea nu numai că îi ia locul, dar schițează o primă organizare în masa acvatică („în acel loc și-a întemeiat lăcașul [...] a hotărât așezarea sanctuarului"). Cosmogonia este rezultatul unui conflict între două grupuri de zei, dar ceata lui Tiamat cuprinde și creaturi monstruoase și demonice. Altfel spus, „primordialitatea" ca atare este prezentată ca izvor al „creațiilor negative". Din cadavrul lui Tiamat, Marduk făurește cerul și pământul. Tema, atestată și în alte tradiții, este susceptibilă să dea interpretări diverse. Universul, constituit din corpul unei divinități originare, împărtășește substanța acesteia, dar, după „demonizarea" lui Tiamat, se mai poate oare vorbi de substanță divină?

Cosmosul participă deci la o dublă natură: o „materie" ambivalentă, dacă nu direct demonică, și o „formă" divină, căci ea este opera lui Marduk. Bolta cerească este alcătuită dintr-o jumătate

[31] Adăugăm că există și alte tradiții paralele privind cosmologia și crearea omului.

a trupului lui Tiamat, dar stelele și constelațiile devin „locuințe" sau imagini ale zeilor. Pământul însuși cuprinde cealaltă jumătate a lui Tiamat și diversele sale organe, dar el este sanctificat de cetăți și temple. În cele din urmă, lumea se dovedește a fi rezultatul unui „amestec" de „primordialitate" haotică și demonică, pe de o parte, și de creativitate, prezență și înțelepciune divină, pe de alta. Este, poate, formula cosmogonică cea mai complexă la care a ajuns speculația mesopotamiană, căci ea unește într-o îndrăzneață sinteză toate structurile unei societăți divine, din care unele deveniseră de neînțeles sau neutilizabile.

Cât privește facerea omului, ea prelungește tradiția sumeriană (omul este creat spre a-l sluji pe zei), în special versiunea care explică originea pornind de la cei doi zei Lagma, sacrificați. Dar se adaugă acest element agravant: Kingu, în pofida faptului că a fost unul dintre primii zei, a devenit arhidemon, șeful cetei de monștri și demoni creați de Tiamat. Omul este, deci, constituit dintr-o materie demonică: sângele lui Kingu. Diferența față de versiunile sumeriene este semnificativă. Se poate vorbi de un pesimism tragic, deoarece omul pare condamnat de pe acum de propria sa geneză. Singura sa speranță este că a fost modelat de către Ea; el posedă deci o „formă" creată de un mare zeu. Din acest punct de vedere există o simetrie între crearea omului și originea lumii. În ambele cazuri, materia primă este constituită din substanța unei divinități primordiale decăzute, demonizate și ucise de zeii tineri, victorioși.

22. Sacralitatea suveranului mesopotamian

La Babilon, *Enuma eliș* era recitată în templu, în a patra zi a serbării de Anul Nou. Această sărbătoare, numită *zagmuk* („începutul anului") în sumeriană și *akitu* în akkadiană, se desfășura în primele douăsprezece zile ale lunii Nisan. Ea cuprindea mai multe secvențe, din care sunt de reținut cele mai importante: 1) zi de ispășire pentru rege, corespunzând „captivității" lui Marduk; 2) eliberarea lui Marduk; 3) lupte rituale și procesiunea triumfală, sub conducerea regelui, la Bit Akitu (casa festivă de Anul Nou) unde are loc un banchet; 4) *hieros gamos* al regelui, cu o hierodulă întruchipând zeița; 5) hotărârea destinelor de către zei.

Prima secvență a acestui scenariu mitico-ritual — umilirea regelui și captivitatea lui Marduk — semnalează regresiunea lumii spre haosul precosmogonic. În sanctuarul lui Marduk, marele preot îl despuia pe rege de însemnele sale (sceptrul, inelul, paloșul și coroana) și îl lovea peste față. Apoi, în genunchi, regele pronunța o declarație de nevinovăție: „N-am păcătuit, o, Doamne al țărilor, n-am fost lipsit de grijă față de divinitatea ta". Preotul răspundea în numele lui Marduk: „Nu te teme... Marduk va auzi rugăciunea ta. El va crește imperiul tău..."[32].

În acest timp, poporul îl căuta pe Marduk, presupus a fi „închis într-un munte", formulă care indica „moartea" unei divinități. Cum am văzut cu privire la Inanna-Ișar, această „moarte" nu era definitivă; totuși, zeița a trebuit să fie răscumpărată din lumea inferioară. Marduk, la fel, a fost silit să coboare „departe de soare și de lumină"[33]. La sfârșit, el era eliberat și zeii se reuneau (adică li se adunau statuile) pentru a hotărî destinele. (Acest episod corespunde în *Enuma eliș* promovării lui Marduk ca zeu suprem.) Regele conducea procesiunea până la Bit Akitu, clădire situată în afara cetății. Procesiunea reprezenta armata zeilor îndreptându-se împotriva lui Tiamat. După o inscripție a lui Sennacherib, se poate presupune că se mima bătălia primordială, regele personificându-l pe Assur (zeu care îl înlocuise pe Marduk)[34]. Un *hieros gamos* avea loc după întoarcerea de la banchetul de la Bit Akitu. Ultimul act consta în hotărârea

---

[32] Texte citate de H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, p. 320 (= *La royauté et les dieux*, p. 409).

[33] Autorii clasici vorbesc de „mormântul lui Bel" (= Marduk) la Babilon. Acesta era, foarte probabil, *ziqqurat*-ul templului Etemenanki, considerat mormântul temporar al zeului.

[34] Anumite aluzii lăsau să se înțeleagă că se mimau lupte între două cete de figuranți.

destinelor[35] în fiecare lună a anului. „Hotărându-le", se *crea* ritualic anul, adică se asigura șansa, fertilitatea, bogăția noii lumi care se năștea. *Akitu* reprezintă versiunea mesopotamiană a unui scenariu mitico-ritual destul de răspândit, anume festivitatea de Anul Nou considerată ca repetiție a cosmogoniei[36]. Întrucât regenerarea periodică a Cosmosului constituie marea speranță a societăților tradiționale, ne vom referi adesea la sărbătorile de Anul Nou. Precizăm acum că mai multe episoade ale lui *akitu* se întâlnesc — pentru a ne limita la Orientul Apropiat — în Egipt, la hittiți, în Ugarit, în Iran, la mandeeni. Astfel, de exemplu, „haosul", actualizat ritualic în ultimele zile ale anului, era semnificat de excese „orgiastice" de tip Saturnalia, prin răsturnarea oricărei ordini sociale, prin stingerea focurilor și întoarcerea morților (figurați prin măști). Luptele între două grupuri de figuranți sunt atestate în Egipt, la hittiți și în Ugarit. Obiceiul de a „fixa sorțile" celor 12 luni ce urmează în timpul celor 12 zile intercalare stăruie încă în Orientul Mijlociu și în Europa Orientală[37].

Rolul regelui în *akitu* este insuficient cunoscut. „Umilirea" sa corespunde regresiunii lumii în starea de „haos" și „captivității" lui Marduk în munte. Regele personifică zeul în bătălia împotriva lui Tiamat și în *hieros gamos* cu o hierodulă. Dar identificarea cu zeul nu este întotdeauna indicată: așa cum am văzut, în timpul „umilirii" sale regele se adresează lui Marduk. Totuși sacralitatea suveranului mesopotamian este amplu atestată. Am făcut aluzie la căsătoria sacră a regelui sumerian, reprezentându-l pe Dumuzi cu zeița Inanna; acest *hieros gamos* avea loc în timpul festivității de Anul Nou (§ 19). Pentru sumerieni, regalitatea era socotită coborâtoare din cer; ea avea o origine divină, și această concepție s-a menținut până la dispariția civilizației asiro-babiloniene.

Sacralitatea suveranului era proclamată în multe feluri. Era numit „regele țării" (adică, al lumii) sau al „celor patru regiuni ale Universului", titluri rezervate la început zeilor[38]. Ca și la ceilalți zei, o lumină supranaturală radia împrejurul capului său[39]. Încă înainte de a se naște, zeii îi predestinaseră suveranitatea. Regele, deși i se recunoștea nașterea terestră, era considerat drept „fiu al zeului" (Hammurabi se declară născut din Sin, iar Lipitiștar din En-lil). Această dublă descendență îl făcea intermediarul, prin excelență, dintre zei și oameni. Suveranul reprezenta poporul în fața zeilor și el ispășea păcatele supușilor săi. Adesea, el trebuia să moară pentru crimele poporului său; acesta e motivul pentru care asirienii aveau un „locțiitor de rege"[40]. Textele proclamă că suveranul a trăit în intimitatea zeilor, în grădina fabuloasă în care se află Arborele Vieții și Apa Vieții[41]. (În fapt, el și suita consumau mâncărurile oferite zilnic statuilor zeilor.) Regele este trimisul zeului, „păstorul poporului", chemat de Zeu[42] ca să instaureze dreptatea și pacea pe pământ. „Când Anu și En-lil l-au chemat pe Lipitiștar la conducerea țării ca să orânduiască dreptatea în țară [...], atunci eu, Lipitiștar, umilul păstor din Nippur [...], am orânduit dreptatea în Sumer și Akkad, așa cum a spus En-lil"[43].

---

[35] Tot astfel cum, în *Enuma eliș*, Marduk hotărâse legile care guvernează Universul.

[36] Cf. M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour* (ediție nouă, 1969), pp. 65 sq.; *Aspects du mythe*, pp. 56 sq. [trad. românească, p. 46 sq. — nota trad.].

[37] Cf. M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, pp. 86 sq.

[38] Cf. H. Frankfort, *Kingship*, pp. 227 sq. (= *La royauté*, pp. 303 sq.).

[39] Această lumină, numită *melammu* în akkadiană, corespunde acelei *xvarena* a iranienilor; cf. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, p. 206; Cassin, *La splendeur divine*, pp. 65 sq.

[40] R. Labat, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, pp. 352 sq.; H. Frankfort, *op. cit.*, pp. 262 sq. (= *La royauté*, pp. 342 sq.).

[41] Regele era cel care, în calitate de grădinar, îngrijea de Arborele Vieții; cf. G. Widengren, *The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion*, în special pp. 22 sq., 59 sq.

[42] Cf. Introducerea la Codul lui Hammurabi (I, 50), în ANET, p. 164.

[43] Prolog la codul lui Lipitiștar, ANET, p. 159. A se vedea textele citate și traduse de J. Zandee, „Le Messie", pp. 13, 14, 16.

S-ar putea spune că regele împărtășea modalitatea divină, dar fără a deveni zeu. El *reprezenta* zeul, ceea ce în stadiile arhaice ale culturii implica, de asemenea, că el *era* într-o măsură cel pe care îl figura. În orice caz, ca mijlocitor între lumea oamenilor și lumea zeilor, regele mesopotamian efectua, în propria sa persoană, o unire ritualică între cele două modalități de a fi, divină și umană. Grație acestei duble naturi, regele era, cel puțin metaforic, un creator al vieții și al fertilității. *Dar el nu era zeu, un nou membru al panteonului* (cum era faraonul egiptean: cf. § 27). Credincioșii nu-i adresau rugăciuni; dimpotrivă, ei erau cei care îi rugau pe zei să le binecuvânteze regele. Căci suveranii, în ciuda intimității lor cu lumea divină, în ciuda *hieros gamos*-ului cu anumite zeițe, nu ajungeau să îndeplinească transmutarea condiției umane. În cele din urmă, ei rămâneau muritori. Nu era uitat faptul că însuși fabulosul rege al Urukului, Ghilgameș, a eșuat în tentativa sa de a cuceri nemurirea.

23. Ghilgameș în căutarea nemuririi

Epopeea lui Ghilgameș este, desigur, cea mai celebră și mai populară creație babiloniană. Eroul, Ghilgameș, regele Urukului, era deja celebru în epoca arhaică, și au fost regăsite și câteva episoade din versiunea sumeriană a vieții sale legendare. Dar, în ciuda acestor antecedente, *Epopeea lui Ghilgameș* este opera geniului semitic; a fost compusă în limba akkadiană, pornindu-se de la diverse episoade izolate. Este una din cele mai emoționante legende despre căutarea nemuririi sau, mai exact, despre insuccesul final al unei întreprinderi care părea să aibă toate șansele de reușită. Această *saga*, care debutează cu excesele erotice ale unui erou dublat de un tiran, dezvăluie, în ultimă instanță, inaptitudinea virtuților pur „eroice" de a transcende radical condiția umană.

Și totuși Ghilgameș era într-o proporție de două treimi o ființă divină, fiul zeiței Ninsun și al unui muritor[44]. De la început, textul exaltă omniscienta sa și marile construcții pe care le-a făcut. Dar imediat după aceea ni se prezintă imaginea unui despot care violează femeile și fetele, și-i extenuează pe bărbați în munci grele. Locuitorii îi imploră pe zei și aceștia hotărăsc să creeze un uriaș, în stare să-l înfrunte pe Ghilgameș. Acest semisălbatic, care primește numele de Enkidu, trăiește în pace cu fiarele; toți se adapă la același izvor. Ghilgameș află de existența lui, la început în vis și apoi din spusele unui vânător care îl zărise. El trimite o curtezană care să-l seducă prin farmecele sale și să-l aducă la Uruk. Așa cum prevăzuseră zeii, cei doi luptători se măsoară de îndată ce se întâlnesc. Ghilgameș iese victorios, dar el se împrietenește cu Enkidu și face din acesta tovarășul său. La urma urmei, planul zeilor n-a eșuat; de acum înainte Ghilgameș își va arăta puterea în isprăvi eroice.

Întovărășit de Enkidu, el se îndreaptă către o pădure îndepărtată și fabuloasă de cedri, păzită de o ființă monstruoasă și atotputernică, Huwawa. Cei doi eroi îl doboară, după ce i-au tăiat, în prealabil, cedrul sacru. Revenind în Uruk, Ghilgameș este remarcat de Ișter. Zeița îl invită să se căsătorească cu ea, dar el refuză cu insolență. Umilită, Ișter își imploră tatăl, Anu, să creeze „Taurul ceresc", pentru a-l distruge pe Ghilgameș și cetatea lui. Anu la început refuză, dar se înclină atunci când Ișter îl amenință că va da drumul morților din Infern să urce la lumină. „Taurul ceresc" se năpustește asupra Urukului și mugetul său doboară sute de oameni de-ai regelui. Enkidu reușește totuși să-l prindă de coadă și Ghilgameș îi implântă spada în ceafă. Furioasă, Ișter se urcă pe zidurile cetății și îl blestemă pe rege. Îmbătat de victoria lor, Enkidu smulge o coapsă a „Taurului ceresc" și o azvârle în fața zeiței, acoperind-o de injurii. Este

[44] Un „mare preot" al cetății Uruk, după tradiția sumeriană; cf. A. Heidel, *The Gilgamesh epic*, p. 4.

momentul culminant al destinului celor doi eroi; dar, totodată, prologul unei tragedii. În aceeași noapte, Enkidu visează că a fost condamnat de zei. A doua zi cade bolnav și se stinge după douăsprezece zile.

O schimbare neașteptată pune stăpânire pe Ghilgameș și îl face de nerecunoscut. Timp de șapte zile și șapte nopți el își plânge prietenul și refuză să-l înmormânteze, sperând că tânguirile sale vor sfârși prin a-l învia. De-abia când corpul lui Enkidu începe să se descompună, Ghilgameș se înduplecă și Enkidu este îngropat cu mult fast. Regele părăsește cetatea și rătăcește în deșert, gemând: „Nici eu, murind, n-am să mai fiu, precum Enkidu?" (tab. IX, col. I, r. 4)[45]. El este terorizat de ideea morții. Aventurile eroice nu-l mai pot alina. De acum înainte, singurul său țel este să scape de destinul oamenilor, să câștige nemurirea. El știe că renumitul Utnapiștim, scăpat din potop, trăiește încă, și se hotărăște să meargă în căutarea lui.

Călătoria sa abundă în încercări de tip inițiatic. El sosește la muntele Mașu și găsește poarta prin care Soarele trecea zilnic. Poarta este vegheată de o pereche de oameni-scorpioni, pe care, numai „văzându-i, omul moare" (IX, II, 7). Neînvinsul erou este paralizat de groază și se prosternează supus. Dar oamenii-scorpioni recunosc partea divină din Ghilgameș și îi dau voie să pătrundă în tunel. După douăsprezece ore de mers prin întuneric, Ghilgameș răzbate de cealaltă parte a muntelui, într-o grădină miraculoasă. La o anumită distanță, la malul mării el o întâlnește pe nimfa Siduri și o întreabă unde se află Utnapiștim. Siduri încearcă să-l facă să-și schimbe hotărârea: „Când zeii i-au făurit pe oameni, ei au hărăzit oamenilor moartea, viața au păstrat-o pentru ei. Tu, Ghilgameș, satură-ți pântecele, fii vesel ziua și noaptea. Fă sărbătoare din fiecare zi, cântă și joacă ziua și noaptea..."[46].

Dar Ghilgameș persistă în hotărârea sa și atunci Siduri îl îndreaptă spre Urșanabi, corăbierul lui Utnapiștim, care se afla în vecinătate. Ei traversează Apele morții și ajung pe malul unde trăia Utnapiștim. Ghilgameș îl întreabă cum a dobândit nemurirea. El află cu acest prilej legenda potopului și hotărârea zeilor de a-l face pe Utnapiștim și pe soția lui „rude" ale zeilor, așezându-i la „gurile fluviilor". Dar, îl întreabă Utnapiștim pe Ghilgameș, „pentru tine cine va chema pe zei în adunare, ca să poți să găsești viața pe care tu o cauți?" (XI, 198). Urmarea cuvântului său este neașteptată: „Vino, încearcă să nu te culci și să nu dormi șase zile și șapte nopți" (XI, 199). E vorba, desigur, de cea mai dură probă inițiatică; a învinge somnul, a rămâne „treaz" echivalează cu o transmutare a condiției umane[47]. Trebuie să înțelegem că Utnapiștim, știind că zeii nu-i vor dărui nemurirea, îi sugerează lui Ghilgameș să o cucerească prin intermediul unei inițieri? Eroul trecuse deja prin unele „încercări": călătoria prin tunel, „ispitirea" Sidurei, traversarea Apelor morții. Erau într-o anume măsură încercări de tip eroic. De data aceasta este vorba de o probă de ordin „spiritual", căci numai o forță excepțională de concentrare poate să-l facă pe un om capabil să rămână „treaz" șase zile și șapte nopți. Dar Ghilgameș adoarme îndată și Utnapiștim exclamă sarcastic: „Priviți-l pe omul cel tare care caută nemurirea: somnul, ca un vânt puternic, a năvălit asupra-i!" (203–204). El doarme șase zile și șapte nopți fără întrerupere, și când Utnapiștim îl trezește, Ghilgameș îl mustră că l-a trezit după ce abia a atipit. Cedează însă în fața evidenței și începe să se vaite: „Ce să fac, Utnapiștim, încotro să mă duc? Un demon a pus stăpânire pe trupul meu; în camera în care dorm locuiește moartea, și oriunde aș pleca moartea e lângă mine!" (230–234).

Ghilgameș se pregătește acum să plece înapoi, dar în ultima clipă, la sugestia nevestei sale, Utnapiștim îi revelează un „secret al zeilor": locul unde se află planta care redă tinerețea.

---

[45] Citățm, dacă nu există o altă indicație, traducerea lui G. Contenau, *Epopeea lui Ghilgameș*.

[46] Tableta X, col. III, 6–9; traducere de Jean Nougayrol, *Histoire des religions*, I, p. 222.

[47] Cf. M. Eliade, *Naissances mystiques*, pp. 44 sq.

Ghilgameș coboară în fundul mării, o culege[48] și, întru totul fericit, reia drumul întoarcerii. După câteva zile de mers, zărește un izvor cu apă proaspătă și se pregătește să se scalde. Atras de mireasma plantei, un șarpe iese din apă, o mănâncă și își schimbă pielea[49]. În hohote, Ghilgameș se plânge lui Utnapiștim de nenorocul său. Se poate citi în acest episod eșecul unei noi probe inițiatice: eroul n-a știut să profite de un dar nesperat; pe scurt, i-a lipsit „înțelepciunea". Textul se termină abrupt: sosit la Uruk, Ghilgameș îl pune pe Urșanabil să urce pe zidurile cetății și să-i admire clădirile[50].

S-a văzut în *Epopeea lui Ghilgameș* o ilustrare dramatică a condiției umane, definită prin inevitabilitatea morții. Totuși, prima capodoperă a literaturii universale lasă, de asemenea, să se înțeleagă că, fără ajutorul zeilor, unele ființe ar fi susceptibile să obțină nemurirea, cu condiția să iasă victorioase din anumite probe inițiatice. Văzută din această perspectivă, legenda lui Ghilgameș ar fi, mai degrabă, povestea dramatizată a unei inițieri ratate.

24. Destinul și zeii

Din nefericire, nu cunoaștem contextul ritual al inițierii mesopotamiene, presupunând că ar fi existat. Semnificația inițiatică a căutării nemuririi se lasă descifrată în structura specifică a încercărilor suferite de Ghilgameș. Romanele arthuriene prezintă o situație analogică: simbolurile și motivele inițiatice abundă, dar este imposibil de hotărât dacă ele sunt solidare cu un scenariu ritual, reprezintă amintiri ale mitologiei celtice sau ale gnosei hermetice sau sunt simple produse ale activității imaginare. Cel puțin, în cazul romanelor arthuriene cunoaștem tradițiile inițiatice care le-au precedat redactarea, în timp ce protoistoria eventualului scenariu inițiatic, implicat în aventurile lui Ghilgameș, nu o cunoaștem.

S-a insistat, pe bună dreptate, asupra faptului că gândirea religioasă akkadiană pune accentul pe om. În ultimă instanță, legenda lui Ghilgameș devine exemplară: ea proclamă precaritatea condiției umane, imposibilitatea — chiar pentru un erou — de a cuceri nemurirea. Omul a fost creat muritor, și el a fost creat exclusiv pentru a-i sluji pe zei. Această antropologie pesimistă fusese deja formulată în *Enuma eliș*. O regăsim în alte texte religioase importante. „Dialogul între stăpân și sclav" pare produsul nihilismului agravat de o nevroză: stăpânul nu știe nici el ce vrea. E obsedat de zădărnicia oricărui efort uman: „Urcă-te pe movilele vechilor ruine — spune sclavul — și plimbă-te în jur: contemplă craniile oamenilor morți de demult și ale celor morți de curând: care este al răufăcătorului și care al celui ce face binele?"[51].

Un alt text celebru, „Dialog despre mizeria umană", care a fost numit „Ecleziastul babilonian", este și mai deznădăjduit: „Oare leul cel mândru, care sfâșie carnea cea mai bună, oferă tămâie ca să potolească mânia zeiței?... Cât despre mine, am întârziat eu oare să aduc ofrandă? [Dimpotrivă], m-am rugat zeilor, am adus jertfele cuvenite zeiței..." (r. 51 sq.) Din copilăria sa, omul drept s-a străduit să înțeleagă gândirea zeului, cu umilință și pietate a căutat-o pe zeiță. Totuși „zeul mi-a adus lipsă în loc de bogăție" (r. 71 sq.). Dimpotrivă, nelegiuitul și necredinciosul a strâns bogății (r. 236). „Mulțimea laudă vorbirea omului meșter în ucideri, dar înjosește pe cel umil, care n-a urgisit pe nimeni". „Răufăcătorul este

---

[48] Ne putem întreba de ce n-a mâncat-o pe loc, dar Ghilgameș și-a păstrat-o pentru mai târziu; cf. A. Heidel, *op. cit.*, p. 92, n. 211.

[49] E vorba de o temă folclorică bine cunoscută: despuindu-se de pielea sa cea veche, șarpele își înnoiește viața.

[50] Tableta XII, redactată în sumeriană, a fost adăugată mai târziu; întâmplările relatate nu au raporturi directe cu narațiunea pe care am rezumat-o.

[51] „A Pessimistic Dialogue between Master and Servant", r. 84, traducere de R.H. Pfeiffer, ANET, p. 438.

dezvinovățit și urmărit este cel drept. Tâlharului i se dă aur, iar cel fără ajutor e lăsat flămând. Tăria răufăcătorului ei o sporesc, iar pe cel slab îl ruinează, pe cel umil îl doboară" (r. 267 sq.)[52].

Această disperare nu rezultă dintr-o meditație asupra zădărniciei existenței umane, ci din experiențele injustiției generale: răii triumfă, rugăciunile nu sunt ascultate; zeii par indiferenți la treburile oamenilor. Începând cu mileniul al doilea, crize spirituale izbucnesc în alte părți (Egipt, Israel, India, Iran, Grecia), cu urmări diferite, căci răspunsurile la acest tip de experiență nihilistă s-au dat potrivit geniului religios specific fiecărei culturi. Dar în literatura sapiențială mesopotamiană zeii nu se arată întotdeauna indiferenți. Un text prezintă suferințele fizice și mentale ale unui inocent care a fost comparat cu Iov. Este un adevărat om drept, care suferă, căci nici o divinitate nu pare a-l ajuta. Nenumărate infirmități l-au adus în starea de a fi „murdărit de propriile sale necurății". Era deja jelit ca mort de către ai săi, când o serie de vise îi relevă faptul că Marduk e pe cale de a-l salva. Într-un fel de transă extatică, el vede pe zeu nimicindu-i pe demonii bolii și smulgându-i, apoi, durerile din corp, ca și cum ar fi dezrădăcinat o plantă. În cele din urmă, sănătos, cel drept aduce mulțumiri lui Marduk, traversând în mod ritualic cele 12 porți ale templului său din Babilon[53]. În fine, punând accentul asupra omului, gândirea religioasă akkadiană scoate în evidență limitele posibilităților umane. Distanța dintre oameni și zei se dovedește de netrecut. Și totuși omul nu este izolat în solitudinea sa. Mai întâi, el împărtășește un element spiritual care poate fi socotit divin; este vorba de „spiritul său, *ilu* (literal, „zeu")[54]. Apoi, cu ajutorul riturilor și al rugăciunilor el speră să obțină binecuvântarea zeilor. Dar, mai ales, el știe că face parte dintr-un univers unificat de omologii; el trăiește într-un oraș care constituie o *imago mundi*, ale cărui temple și *ziqqurate* reprezintă „centre ale lumii" și, prin urmare, asigură comunicarea cu cerul și cu zeii. Babilonul era un Bab-ilani, o „Poartă a zeilor", căci pe acolo zeii coborau pe pământ. Numeroase cetăți și sanctuare se numeau „Legătura Cerului cu Pământul"[55]. Cu alte cuvinte, omul nu trăiește într-o lume închisă, despărțită de zei, complet izolată de ritmurile cosmice. Mai mult, un sistem de corespondențe între Cer și Pământ făcea posibilă atât înțelegerea realităților terestre și „influențarea" lor de către prototipurile celeste respective. Un exemplu: Întrucât fiecărei planete îi corespunde un metal și o culoare, tot ceea ce era colorat se găsea sub „influența" unei planete. Dar fiecare planetă aparținea unui zeu, care, prin însuși faptul acesta, era „reprezentat" prin metalul respectiv[56]. Așadar, mânuind în chip ritualic un anume obiect de metal sau o piatră semiprețioasă de o anume culoare, omul se considera sub protecția unui zeu.

În sfârșit, numeroase tehnici ale divinației, majoritatea lor dezvoltate în epoca akkadiană, permiteau cunoașterea viitorului. Se considera deci că anumite întâmplări nefericite puteau fi evitate. Diversitatea tehnicilor și numărul considerabil al documentelor scrise care ne-au parvenit ne arată prestigiul de care se bucura mantica în toate straturile sociale. Metoda cea mai elaborată era extispicina, adică examinarea măruntaielor victimelor; cea mai puțin costisitoare, lecanomanția, consta în a vărsa puțin ulei în apă, sau invers, și a interpreta „semnele" care se puteau citi în formele produse de cele două lichide. Astrologia, dezvoltată mai târziu decât celelalte tehnici, era practicată mai ales în anturajul regilor. Cât despre interpretarea

---

[52] „A dialogue about human misery", traducere de Pfeiffer, ANET, pp. 439–440.

[53] „I will praise the Lord of Wisdom", Pfeiffer, ANET, pp. 434–437.

[54] Este elementul cel mai important al personalității. Celelalte sunt *ištaru* (destinul său), *lamassu* (individualitatea; seamănă cu o statuie) și *šedu* (comparabil cu *genius*); cf. A.L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, pp. 198–206.

[55] Cf. M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, pp. 26 sq.

[56] Aurul corespundea lui En-lil, argintul lui Anu, bronzul lui Ea. Când Șamaș s-a substituit lui En-lil, el a devenit „patronul" aurului; cf. B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, II, pp. 130 sq; 254.

viselor, ea a fost completată, începând cu mileniul al doilea, cu metode de a îndepărta prevestirile funeste[57].

Toate tehnicile divinatorii urmăreau descoperirea „semnelor", care se decriptau după anumite reguli tradiționale. *Lumea se dezvăluia, așadar, ca fiind înzestrată de structuri și guvernată de legi.* Descifrând „semnele", se putea cunoaște viitorul, altfel spus, *se „stăpânea" timpul,* căci se prevedeau evenimente care urmau să se realizeze numai după o anumită durată temporală. Atenția acordată „semnelor" a dus la descoperiri de o reală valoare științifică. Unele din aceste descoperiri au fost reluate și perfecționate mai târziu de către greci. Dar știința babiloniană a rămas o „știință tradițională", în sensul că cunoașterea științifică a păstrat o structură „totalitară", adică implicând presupuneri cosmologice, etice și „existențiale"[58].

Către ~ 1500, perioada creatoare a gândirii mesopotamiene pare definitiv închisă. În cele zece secole care urmează, activitatea intelectuală pare absorbită de erudiție și de lucrări de compilație. Dar tradiția culturii mesopotamiene, atestată din cele mai vechi timpuri, continuă și se dezvoltă. Idei, credințe și tehnici de origine mesopotamiană circulă din Mediterana occidentală până în Hindukuș. Este semnificativ faptul că descoperirile babiloniene menite să se răspândească larg implică, mai mult sau mai puțin, corespondențele Cer–Pământ, sau macrocosm–microcosm.

[57] J. Nougayrol, „La divination babylonienne", în special pp. 39 sq.

[58] Ca de pildă, medicina și alchimia în China.

Capitolul IV

IDEI RELIGIOASE ȘI CRIZE POLITICE ÎN EGIPTUL ANTIC

25. Miracolul de neuitat: „Prima Oară..."

Nașterea civilizației egiptene n-a încetat să-i uimească pe istorici. În timpul celor două milenii care au precedat formarea „Regatului Unit", culturile neolitice au continuat să se dezvolte, dar fără modificări profunde. În mileniul al IV-lea, însă, contactele cu civilizația sumeriană provoacă o adevărată mutație. Egiptul împrumută sigiliul-cilindru, arta de a zidi cu cărămizi, tehnica construirii corăbiilor, numeroase motive artistice și, mai ales, scrierea, care apare brusc, fără antecedente, la începutul primei Dinastii (în jurul anilor ~ 3000)[1].

Dar, foarte repede, civilizația egipteană a elaborat un stil caracteristic manifestat în toate creațiile sale. Desigur, condițiile geografice înseși impuneau o dezvoltare diferită de aceea a culturilor sumero-akkadiene. Căci, spre deosebire de Mesopotamia, vulnerabilă invaziilor din toate părțile, Egiptul — mai exact Valea Nilului — era izolată și apărată de deșert, Marea Roșie și Mediterana. Până la năvălirea hiksoșilor (~ 1674), Egiptul n-a cunoscut pericolul din exterior. Pe de altă parte, navigabilitatea Nilului permitea suveranului să guverneze țara prin intermediul unei administrații din ce în ce mai centralizate. În plus, Egiptul n-a cunoscut marile orașe de tip mesopotamian. S-ar putea spune că țara era constituită dintr-o masă rurală condusă de către reprezentanții unui zeu-întrupat, Faraonul.

Religia și mai cu seamă dogma divinității au contribuit, de la început, la modelarea structurii civilizației egiptene. După tradiție, unificarea țării și fondarea statului au fost opera primului suveran, cunoscut sub numele de Menes. Venit din sud, Menes clădi noua capitală a Egiptului unificat la Memfis, lângă actualul Cairo. Acolo el celebră pentru prima oară ceremonia încoronării. Apoi, timp de mai mult de trei mii de ani, faraonii au fost încoronați la Memfis; foarte probabil, ceremonia culminantă o repeta pe aceea inaugurată de Menes. Ea nu era o comemorare a isprăvilor lui Menes, ci *reînnoirea sursei creatoare prezente în evenimentul originar*[2].

Întemeierea statului unificat echivala cu o cosmogonie. Faraonul, zeu întrupat, instaura o lume nouă, o civilizație infinit mai complexă și superioară aceleia a orașelor neolitice. Esențialul era de a asigura permanența acestei opere efectuate după un model divin; altfel spus, de a evita crizele susceptibile de a zgudui fundamentele noii lumi. Divinitatea faraonului constituia cea mai bună garanție. Întrucât faraonul era nemuritor, decesul său însemna numai translația sa la Cer. Continuitatea de la un zeu întrupat la alt zeu întrupat și, prin urmare, continuitatea ordinii cosmice și sociale era asigurată.

Este remarcabil faptul că cele mai importante creații socio-politice și culturale avuseseră loc în timpul primelor Dinastii. Aceste creații au fixat modelele pentru cele cincisprezece secole

---

[1] H. Frankfort, *The Birth of Civilization in the Near-East*, pp. 100–111; E.J. Baumgartel, *The Culture of Prehistoric Egypt*, pp. 48 sq.

[2] H. Frankfort, *La royauté et les dieux*, p. 50.

următoare. După Dinastia a V-a (~ 2500–2300), aproape nimic important nu s-a adăugat la patrimoniul cultural. Acest „imobilism", care caracterizează civilizația egipteană, dar care se regăsește în miturile și nostalgiile altor societăți tradiționale, este de origine religioasă. Fixitatea formelor hieratice, repetiția gesturilor și a isprăvilor efectuate în zorii timpurilor sunt consecința logică a unei teologii care considera ordinea cosmică drept operă divină prin excelență și vedea în orice schimbare riscul unei regresiuni în haos și, deci, triumful forțelor demonice.

Tendința desemnată de savanții europeni ca „imobilism" se străduia să mențină intactă prima creație, căci ea era perfectă din toate punctele de vedere — cosmologic, religios, social, etic. Fazele succesive ale cosmogoniei sunt evocate în diverse tradiții mitologice. Într-adevăr, miturile se referă exclusiv la evenimente care au avut loc în timpurile fabuloase ale începuturilor. Această epocă numită *Tep zepi*, „Prima Oară", a durat de la apariția zeului creator de-asupra Apelor Primordiale până la întronarea lui Horus. Tot ceea ce există, fenomene naturale precum și realități religioase și culturale (planuri de temple, calendar, scriere, ritualuri, însemne regale etc.), își află validitatea și justificarea în faptul că au fost create în timpul epocii inițiale. Evident, „Prima Oară" este Vârsta de Aur a perfecțiunii absolute, „înainte ca mânia, ori zgomotul, ori lupta, ori dezordinea să-și fi făcut apariția". Nici moartea, nici boala nu existau în timpul vârstei miraculoase desemnate ca „Vremea lui Ra", sau a lui Osiris și Horus[3]. La un anumit moment, ca urmare a intervenției răului, a apărut dezordinea, punând capăt Vârstei de Aur. Dar epoca fabuloasă a lui „Prima Oară" nu s-a retras între relicvele unui trecut definitiv închis. Întrucât ea constituie suma modelelor care trebuie imitate, această epocă este reactualizată continuu. În fond, s-ar putea spune că riturile, urmărind deruta forțelor demonice, au drept scop restaurarea perfecțiunii inițiale.

26. Teogonii și cosmogonii

Ca în toate religiile tradiționale, cosmogonia și miturile de origine (originea omului, a regalității, a instituțiilor sociale, a ritualurilor etc.) constituiau esențialul științei sacre. Natural, existau mai multe mituri cosmogonice, punând în evidență zei diferiți și localizând începutul Creației într-o multitudine de centre religioase. Temele se numără printre cele mai arhaice: apariția unei movile, a unui lotus sau a unui ou la suprafața Apelor primordiale. Cât despre zeii creatori, fiecare oraș important îl situa pe al său pe primul plan. Schimbările dinastice erau de multe ori urmate de schimbarea capitalei. Atari evenimente îi obligau pe teologii noii capitale să integreze mai multe tradiții cosmogonice, identificând zeul lor local principal cu demiurgul. Când era vorba de zeii creatori, asimilarea era ușurată de asemănarea lor structurală. Dar teologii au elaborat, pe deasupra, sinteze îndrăznețe, asimilând sisteme religioase eterogene și asociind figuri divine net antagonice[4].

Asemeni atâtor altor tradiții, cosmogonia egipteană începe cu apariția unei coline din Apele Primordiale. Apariția acestui „Loc dintâi" deasupra imensității acvatice semnifică ivirea pământului, dar totodată a luminii, a vieții și a conștiinței[5]. La Heliopolis, locul numit „Colina de Nisip", care făcea parte din templul Soarelui, era identificat cu „Colina Primordială".

---

[3] Cf. Rundle Clark, *Myth and Symbol in Ancient Egypt*, pp. 363–364. Este vorba de un motiv mitic destul de cunoscut: „perfecțiunea începuturilor".

[4] Miturile nu erau povestite într-un mod continuu și coerent, pentru a constitui, ca să zicem așa, „versiuni canonice". Prin urmare, suntem obligați să le reconstituim plecând de la episoade și aluzii aflate în cele mai vechi culegeri, în special în *Textele Piramidelor* (~ 2500–2300), în *Textele Sarcofagelor* (cca 2300–2000) și în *Cartea Morților* (după 1500).

[5] Cf. Rundle Clark, *op. cit.*, p. 36.

Hermopolis era celebru pentru lacul său din care a răsărit Lotusul cosmogonic. Dar și alte localități își revendicau același privilegiu[6]. Într-adevăr, fiecare oraș, fiecare sanctuar era considerat un „Centru al Lumii", locul unde începuse Creația. Movila inițială devenea adeseori Muntele cosmic pe care Faraonul urca pentru a se întâlni cu Zeul-Soare.

Alte versiuni vorbesc despre Oul Primordial care conține „Pasărea luminii" (*Textele Sarcofagelor* IV, 181 sq.) sau despre Lotusul originar purtând Soarele copil[7] sau, în fine, despre Șarpele primitiv, prima și ultima imagine a zeului Atum. (Într-adevăr, capitolul 175 din *Cartea Morților* arată că atunci când lumea se va reîntoarce la starea de Haos Atum va deveni din nou Șarpe. Putem recunoaște în Atum pe Zeul suprem și ascuns, în timp ce Ra, Soarele, este, prin excelență, Zeul manifest; cf. § 32.) Etapele creației — cosmogonie, teogonie, creația ființelor vii etc. — sunt diferit prezentate. După teologia solară de la Heliopolis, oraș situat în vârful Deltei, zeul Ra-Atum-Khepri[8] a creat un prim cuplu divin, Șu (Atmosfera) și Tefnut, părinții zeului Geb (Pământul) și ai zeiței Nut (Cerul). Demiurgul a efectuat Creația masturbându-se sau scuipând. Expresiile sunt naiv grosolane, dar sensul lor este clar: divinitățile se nasc din substanța însăși a Zeului Suprem. Ca și în tradiția sumeriană (§ 16), Cerul și Pământul erau unite într-un *hieros gamos* neîntrerupt, până în momentul în care au fost separați de către Șu, zeul atmosferei[9]. Din unirea lor au venit pe lume Osiris și Isis, Seth și Neftis, protagoniști ai unei drame patetice care ne va reține mai departe.

La Hermopolis, în Egiptul Mijlociu, teologii au elaborat o doctrină destul de complexă în jurul Ogdoadei, grupul de opt zei, cărora li s-a adăugat Ptah. În lacul primordial de la Hermopolis a răsărit un Lotus, din care a ieșit „copilul sacrosanct, moștenitorul perfect zămislit de Ogdoadă, sămânța divină a primilor Zei Anteriori", „cel care a înnodat sămânța zeilor cu a oamenilor"[10].

Dar teologia cea mai sistematică a fost articulată în jurul zeului Ptah, la Memfis, capitala faraonilor Primei Dinastii. Textul capital a ceea ce s-a numit Teologia memfită" a fost gravat pe piatră în timpurile faraonului Șabaka (cca 700), dar originalul fusese redactat cu vreo două mii de ani mai devreme. Este surprinzător că cea mai veche cosmogonie egipteană cunoscută până în prezent este și cea mai filosofică: Ptah creează prin spirit („inima" sa) și verb („limba" sa). „Cel care s-a manifestat ca inimă (= spirit), cel care s-a manifestat ca limbă (= verb), sub aparența lui Atum, este Ptah, cel foarte vechi...". Ptah este proclamat cel mai mare zeu, Atum fiind considerat numai ca autor al primului cuplu divin. Ptah „a făcut să existe zeii". Mai apoi, zeii au pătruns în corpurile lor vizibile, intrând „în fiecare fel de plantă, în fiecare piatră, în toată argila, în orice lucru care crește din stratul său (*i.e.* pe Pământ), și în care ei se pot manifesta"[11].

În fapt, teogonia și cosmogonia sunt efectuate de către puterea creatoare a gândirii și a cuvântului unui singur zeu. E vorba, desigur, de expresia cea mai elevată a speculației metafizice egiptene. După cum remarcă John Wilson (ANET, p. 4), *la începutul* istoriei egiptene găsim o doctrină care poate fi apropiată de teologia creștină a Logosului.

---

[6] A se vedea textele citate și comentate de H. Frankfort, *La royauté*, pp. 206 sq.

[7] Sauneron și Yoyote, în *La naissance du Monde*, p. 37 și referințele citate în S. Morenz, *La religion égyptienne*, pp. 234 sq.

[8] E vorba de trei forme de soare: Khepri, Soarele răsărind, Ra, Soarele la zenit, și Atum, Soarele care apune.

[9] A se vedea textele citate de Sauneron-Yoyote, pp. 46–47. Adăugăm că rolul de separator nu-i este rezervat exclusiv lui Șu; a se vedea textele citate de S. Morenz, *op. cit.*, p. 228, în care autorul separației este Ptah.

[10] A se vedea textele citate de Sauneron-Yoyote, p. 59. A se vedea alte texte, traduse și comentate de S. Morenz și J. Schubert, *Der Gott auf der Blume*, pp. 32 sq.; cf., de asemenea, S. Morenz, *La religion égiptienne*, pp. 229 sq.

[11] Trad. Sauneron-Yoyote, pp. 63–64. A se vedea comentariul lui S. Morenz, *Rel. égiptienne*, pp. 216 sq. și, mai ales, Frankfort, *La royauté et les dieux*, pp. 51–64.

Comparate cu teogonia și cosmogonia, miturile asupra originii omului se dovedesc destul de șterse. Oamenii (*erme*) s-au născut din lacrimile (*erme*) zeului solar, Ra. Într-un text compus mai târziu (cca 2000), în perioada de criză, se scrie: „Oamenii, turma zeului, au fost dăruiți cu tot ce le trebuia. El (*i.e.* Zeul Soare),.a făurit cerul și pământul spre folosul lor... El a făcut aerul ca să le învioreze nările, căci ei sunt imaginile lui, ieșiți din carnea lui. El strălucește în cer, el crește pentru ei vegetația și animalele, păsările și peștii, pentru a-i hrăni..."[12].

Totuși, când Ra descoperă că oamenii au complotat împotriva lui, hotărăște să-i distrugă. Hathor este aceea care se angajează să îndeplinească masacrul. Dar întrucât zeița amenință să nimicească total rasa umană, Ra recurge la un șiretlic și reușește să o îmbete[13]. Revolta oamenilor și consecințele ei au avut loc în timpul epocii mitice. Evident, „oamenii" erau primii locuitori ai Egiptului, întrucât Egiptul era prima țară apărută, deci Centrul Lumii[14]. Egiptenii erau singurii locuitori cu drept deplin; fapt ce explică interdicția pentru străini de a pătrunde în sanctuare, care sunt imagini microcosmice ale țării[15]. Unele texte târzii reflectă tendința spre universalism. Zeii (Horus, Sekhmet) îi protejează nu numai pe egipteni, ci și pe palestinieni, nubieni și libieni[16]. Totuși istoria mitică a primilor oameni nu joacă un rol important. În epoca miraculoasă a lui „Prima Oară", cele două momente hotărâtoare au fost cosmogonia și suirea pe tron a faraonului.

27. Răspunderile unui zeu întrupat

După cum remarcă Henri Frankfort[17], cosmogonia este evenimentul cel mai important pentru că ea reprezintă *singura schimbare reală*: apariția Lumii. De atunci încoace, numai schimbările implicate în ritmurile vieții cosmice sunt învestite cu semnificație. Dar în acest caz este vorba de momente succesive articulate în cicluri diferite care le asigură periodicitatea: mișcările astrelor, cercul anotimpurilor, fazele lunii, ritmul vegetației, fluxul și refluxul Nilului etc. Or, exact această periodicitate a ritmurilor cosmice constituie perfecțiunea instituită în vremea lui „Prima Oară". Dezordinea implică o schimbare inutilă și, prin urmare, supărătoare în ciclul exemplar al schimbărilor perfect ordonate.

Deoarece ordinea socială reprezintă un aspect al ordinii cosmice, regalitatea este considerată ca existând de la începutul lumii. Creatorul a fost primul Rege[18]; el a transmis această funcție fiului și succesorului său, primul Faraon. Acest transfer de putere a consacrat regalitatea ca instituție divină. Într-adevăr, gesturile faraonului sunt descrise în aceiași termeni ca aceia folosiți pentru a descrie gesturile zeului Ra sau epifaniile solare. Ca să citățm doar două exemple: crearea lui Ra este rezumată adesea într-o formulă precisă:„El a pus ordinea (*ma'at*) în locul Haosului". Și în aceiași termeni se vorbește despre Tutankamon, după ce a restaurat ordinea în urma „ereziei" lui Akhenaton (cf. § 32), sau despre Pepi II: „el a pus *ma'at* în locul minciunii

---

[12] *Învățăturile pentru Meri-ka-re*, pasaj tradus de Sauneron-Yoyote, pp. 75–76. A se vedea traducerea integrală de John Wilson, ANET, pp. 414–418.

[13] Cf. textul tradus de J. Wilson, ANET, pp. 10–11. Tradiția canaaneană cunoaște un mit analog; cf. § 50.

[14] A se vedea exemplele citate de S. Morenz, *Rel. égiptienne*, pp. 70 sq. E vorba de o concepție specifică civilizațiilor tradiționale; cf. M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, pp. 17 sq.

[15] A se vedea exemple la S. Morenz, *op. cit.*, pp. 78 sq.

[16] *Le livre des Portes*, fragment tradus de Sauneron-Yoyote, pp. 76–77. A se vedea alte referințe la S. Morenz, *op. cit.*, p. 80.

[17] H. Frankfort, *Ancient egyptian religion*, pp. 49 sq.

[18] În *Cartea Morților* (cap. 17), Zeul proclamă: „Eu sunt Atum, când eram singur în Num (Oceanul Primordial). Eu sunt Ra în prima sa manifestare, când el a început să domnească asupra Creației sale". O glosă adaugă următoarea explicație: „Aceasta înseamnă că Ra începea să apară *ca rege*, ca cel care exista înainte ca Șu să ridice Cerul deasupra Pământului" (Frankfort, *Ancient egypt. religion*, pp. 54–55).

(a dezordinii)". De asemenea verbul *khay*, „a străluci", este întrebuințat atât pentru a zugrăvi emergența Soarelui în momentul Creației, sau în fiecare dimineață, cât și apariția Faraonului la ceremonia încoronării, la festivități, sau în Consiliul privat[19].

Faraonul este întruparea lui *ma'at*, termen care se traduce prin „adevăr", dar a cărui semnificație generală este „ordinea cea bună" și, prin urmare, „dreptul", „justiția". *Ma'at* aparține Creației originare: ea reflectă deci perfecțiunea Vârstei de Aur. Întrucât ea constituie temelia însăși a Cosmosului și a vieții, *ma'at* poate fi cunoscută de fiecare individ în parte. În texte de origini și epoci diferite se găsesc declarații precum: „Îndeamnă-ți inima să o cunoască pe *ma'at*"; „Eu fac astfel ca tu s-o cunoști pe *ma'at* în inima ta; fie să poți face ceea ce este drept pentru tine!". Sau: „Eram un om care o iubea pe *ma'at* și ura păcatul. Căci știam că (păcatul) este o nelegiuire în fața lui Dumnezeu". Într-adevăr Dumnezeu este acela care dăruiește necesara cunoaștere. Un prinț este desemnat ca „unul care cunoaște adevărul (*ma'at*) și pe care Dumnezeu îl instruiește". Autorul unei rugăciuni către Ra exclamă: „să o poți da pe *Ma'at*, inimii mele!"[20].

Ca întrupare a lui *ma'at*, faraonul constituie modelul exemplar pentru toți supușii săi. Cum se exprimă vizirul Rekhmire: „El este un zeu care ne face să respirăm prin acțiunile sale"[21]. Opera faraonului asigură stabilitatea Cosmosului și a statului și prin urmare continuitatea vieții. Într-adevăr, cosmogonia este reluată în fiecare dimineață, când zeul solar îl „alungă" pe șarpele Apophis, fără a reuși totuși să-l nimicească; deoarece Haosul (= Tenebrele) reprezintă virtualitatea; el este deci indestructibil. Activitatea politică a faraonului repetă fapta lui Ra; el însuși îl „alungă" pe Apophis, altfel spus el veghează ca lumea să nu se reîntoarcă în Haos. Când dușmanii apar la frontieră, ei vor fi asimilați lui Apophis și victoria faraonului va reproduce triumful lui Ra. (Această tendință de a traduce viața și istoria în termeni de modele exemplare și categorii este proprie culturilor tradiționale.)[22] Faraonul era singurul protagonist al evenimentelor istorice particulare, nerepetabile: campanii militare în diferite țări, victorii împotriva diferitelor popoare etc. Și totuși, când Ramses III și-a construit mormântul, el a reprodus numele orașelor cucerite înscrise pe templul funerar al lui Ramses II. Chiar în epoca Vechiului Imperiu, libienii, „care apar ca victime ale cuceririlor lui Pepi II, poartă aceleași nume individuale ca și cei figurând pe reliefurile templului de la Sahuri, cu două secole înainte"[23]. E imposibil să recunoaștem trăsăturile individuale ale faraonilor după felul cum sunt înfățișați pe monumente și în texte. În multe detalii caracteristice, ca, de pildă, inițiativa și curajul lui Tutmosis III în timpul bătăliei de la Megiddo, A. de Buck a recunoscut elementele convenționale ale portretului unui suveran ideal. Aceeași tendință către impersonal se constată în reprezentarea zeilor. Cu excepția lui Osiris și Isis, ceilalți zei, în pofida formelor și funcțiilor lor distincte, sunt evocați în imnuri și în rugăciuni aproape în aceiași termeni[24].

---

[19] H. Frankfort, *ibid.*, pp. 54 sq. A se vedea alte exemple în *La royauté et les dieux*, pp. 202 sq.

[20] Texte traduse de S. Morenz, *op. cit.*, pp. 167–170.

[21] După H. Frankfort, o concepție asemănătoare explică absența totală a răzmeriților populare. În timpul tulburărilor politice ale Perioadelor Intermediare (cca 2250–2040; 1730–1562) instituția monarhiei n-a fost pusă în discuție (*Ancient egyptian religion*, p. 43).

[22] A se vedea M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, cap. I.

[23] H. Frankfort, *La royauté et les dieux*, p. 30, nr. 1.

[24] Cf. comparația între Min și Sobek, la Frankfort, *Ancient egyptian religion*, pp. 25–26. Recunoscând importanța viziunii statice a Universului, interpretat ca o mișcare ritmică în interiorul unei totalități imuabile, Frankfort a propus o explicație a manifestărilor zeilor în forme animale: în timp ce la oameni trăsăturile individuale contrabalansează structura morfologică a figurii, animalele nu se schimbă, ele își reproduc întotdeauna specia. Astfel, în ochii egiptenilor, viața animală părea supraumană, pentru că ea împărtășea viața statică a Universului, *ibid.*, pp. 13–14.

În principiu, cultul trebuia să fie celebrat de către faraon, dar acesta își delega funcțiile preoților diferitelor temple. Direct sau indirect, ritualurile aveau drept scop apărarea, deci stabilitatea, „creației originare". De fiecare An Nou cosmogonia era reiterată[25] într-o manieră și mai exemplară decât victoria zilnică a lui Ra, căci era vorba de un ciclu temporal mai mare. Întronarea faraonului reproducea episoadele vechii *gesta* a lui Menes: unificarea celor două țări. Pe scurt, se repeta ritualic întemeierea statului (cf. § 25). Ceremonia sacră era reluată cu prilejul sărbătorii *sed*, săvârșită la treizeci de ani după întronare și urmărind învierea energiei divine a suveranului[26]. În ceea ce privește sărbătorile periodice ale anumitor zei (Horus, Min, Anubis etc.) suntem destul de slab informați. Preoții purtau în procesiune, pe umeri, statuia zeului sau barca sacră; procesiunea cuprindea cântece, muzică și dansuri, și se desfășura în mijlocul aclamațiilor credincioșilor.

Marea sărbătoare a lui Min, una dintre cele mai populare din tot Egiptul, ne este mai bine cunoscută datorită faptului că a fost asociată mai târziu cultului regal. La origine era o sărbătoare a secerișului; regele, regina și un taur alb participau la procesiune. Regele secera un snop de grâu și îl întindea taurului; dar urmarea ritului este obscură[27].

Ceremoniile de punere a temeliei și de inaugurare a templelor erau prezidate de către faraon. Din nefericire nu se cunosc decât unele gesturi simbolice: în șanțul săpat pentru amplasarea viitorului templu, regele introducea „depozitele de temelie" (o cărămidă modelată de către suveran, lingouri de aur etc.); la inaugurare, el consacra monumentul ridicând brațul drept etc.

Cultul divin zilnic se adresa statuii zeului păstrată în naos. O dată îndeplinită purificarea rituală, oficiantul se apropia de naos, spărgea sigiliul de lut și deschidea ușa. El se prosterna în fața statuii, declarând că a pătruns în Cer (naos) ca să-l contemple pe zeu. Statuia era apoi purificată cu natron, pentru „deschiderea gurii" zeului. La sfârșit, oficiantul reînchidea ușa, sigila zăvorul și se retrăgea cu fața la naos[28].

Informațiile privind cultul funerar sunt sensibil mai abundente. Moartea și lumea de dincolo i-au preocupat pe egipteni mai mult decât pe alte popoare din Orientul Apropiat. Pentru faraon, moartea constituia punctul de plecare al călătoriei sale celeste și al „imortalizării" sale. Pe de altă parte, moartea implica direct pe unul dintre cei mai populari zei egipteni: Osiris.

28. Ascensiunea Faraonului la Cer

În măsura în care se pot reconstrui, cele mai vechi credințe privitoare la existența post-mortem se aseamănă cu două tradiții amplu atestate în lume: lăcașul morților era fie subteran, fie celest, mai exact stelar. După moarte, sufletele se uneau cu stelele și le împărtășeau eternitatea. Cerul era imaginat ca o Zeiță-Mamă, iar moartea echivalată cu o nouă naștere, altfel zis, cu o renaștere în lumea siderală. Maternitatea cerului implica ideea că mortul trebuia să fie născut a doua oară: după renașterea sa celestă, el era alăptat de către Zeița-Mamă (reprezentată sub forma unei vaci)[29].

Localizarea subterană a lumii de dincolo fusese o credință predominantă în culturile neolitice. Încă în epoca predinastică (*i.e.* la începutul mileniului IV), anumite tradiții religioase solidare

---

[25] Cf. M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, pp. 65 sq.; H. Frankfort, *La royauté*, p. 205.

[26] Cf. H. Frankfort, *La royauté*, pp. 122–136; J. Vandier, *La religion égiptienne*, pp. 200–201.

[27] După Gardiner, oficiul comporta, de asemenea, o împreunare ceremonială a cuplului regal; cf. H. Frankfort, *op. cit.*, p. 260.

[28] A. Moret, *Le rituel du culte divin journalier en Egypte, passim.*; J. Vandier, *op. cit.*, pp. 164 sq.

[29] Această idee justifică unirea incestuoasă a faraonului mort, numit „Taurul care își fecundează Mama". Cf. H. Frankfort, *La royauté*, pp. 244 sq.

agriculturii au fost articulate în complexul mitico-ritual osirian. Or, Osiris, singurul zeu egiptean care suferă o moarte violentă, era de asemenea prezent în cultul regal. Vom examina mai departe consecințele acestei întâlniri între un zeu care moare și teologia solară care explicita și valida imortalizarea faraonului.

Textele Piramidelor exprimă aproape exclusiv concepțiile privind soarta post-mortem a regelui. În ciuda eforturilor teologilor, doctrina nu este perfect sistematizată. Se decelează o anumită opoziție între concepții paralele și uneori antagonice. Majoritatea formulelor repetă cu putere că faraonul, fiu al lui Atum (-Ra), născut de către Marele Zeu înainte de crearea lumii, nu poate să moară; dar alte texte îl asigură pe rege că trupul său nu se va descompune. E vorba, desigur, de două ideologii religioase distincte, încă insuficient integrate[30]. Totuși, majoritatea formulelor se referă la călătoria cerească a faraonului. El își ia zborul sub forma unei păsări — șoim, bâtlan, gâscă sălbatică (*Pir.*, 461–463, 890–891, 913, 1048), a unui scarabeu (366) sau a unei lăcuste (890–891 etc.). Vânturile, norii, zeii trebuie să-i vină în ajutor. Câteodată regele urcă la cer cățărându-se pe o scară (365, 390, 971 sq., 2083). În timpul ascensiunii sale, regele este deja un zeu, de o esență total diferită de seminția oamenilor (650, 809)[31].

Totuși, înainte de a sosi la lăcașul ceresc din răsărit, numit „Câmpiile ofrandelor", faraonul trebuia să treacă prin câteva încercări. Intrarea era apărată de un lac cu „țărmuri sinuoase" (*Pir.*, 2061) și luntrașul avea puterea unui judecător. Pentru a fi admis în barcă, trebuia să fi îndeplinit toate purificările rituale (*Pir.*, 519, 1116) și, mai ales, să răspundă unui interogatoriu de structură inițiatică, adică să replice prin formule stereotipe care serveau drept „parole" de trecere. Câteodată regele recurge la apărare verbală (1188–1189), sau la magie (492 sq.), sau chiar la amenințare. El imploră zeii (mai ales pe Ra, Thot și Horus) sau cere celor doi sycomori, dintre care răsare soarele în fiecare zi, să-l treacă în „Câmpiile de trestii"[32].

Sosit în Cer, faraonul este primit triumfal de către Zeul-Soare, și mesageri sunt zoriți către cele patru unghiuri ale lumii pentru a anunța victoria lui asupra morții. Regele își prelungește în Cer existența sa terestră: așezat pe tron el primește omagiile supușilor săi și continuă să judece și să dea porunci[33]. Căci, deși el este singurul care se bucură de imortalitatea solară, faraonul este înconjurat de un anumit număr de supuși ai săi, în primul rând de membrii familiei sale și de înalții funcționari[34]. Aceștia sunt identificați cu stelele, numiți „slăviții". După Jacques Vandier (p. 80): „Pasajele stelare, ale textelor Piramidelor sunt pătrunse de o poezie de o calitate excepțională: regăsim aici imaginația simplă și spontană a unui popor primitiv care se mișcă cu ușurință în mister..."

După cum am remarcat, doctrina soteriologică a *Textelor Piramidelor* nu este întotdeauna coerentă. Identificându-l cu Ra, teologia solară insistă asupra regimului privilegiat al faraonului:

---

[30] Anumite texte (*Pir.*, 2007–2009) arată că trebuie adunate oasele regelui, iar membrele sale eliberate de bandaje pentru a se asigura înălțarea; J. Vandier a arătat că e vorba despre un complex mitico-ritual osirian (*op. cit.*, p. 81).

[31] Texte citate de J. Vandier, *op. cit.*, p. 78. A se vedea, de asemenea, pasajele traduse de către J.H. Breasted (*Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, pp. 109–115, 118–120, 122, 136) și reproduse în antologia noastră, *From Primitives to Zen*, pp. 353–355.

[32] J. Vandier, p. 72. Un expozeu mai detaliat la J.H. Breasted, *op. cit.*, pp. 103 sq. și la R. Weill, *Le champ des roseaux et le champ des offrandes*, pp. 16 sq. Asemenea încercări sunt cunoscute în numeroase tradiții arhaice. Ele presupun o inițiere prealabilă, comportând anumite ritualuri și anumite învățături (mitologie și geografie funerară, formule secrete etc.). Cele câteva aluzii care se găsesc în *Textele Piramidelor* constituie cele mai vechi documente scrise privind obținerea unei soarte privilegiate grație anumitor cunoștințe secrete. E vorba, desigur, de o moștenire imemorială, împărtășită și de culturile neolitice predinastice. În ideologia regală egipteană aceste aluzii inițiatice constituie mai degrabă o relicvă inutilă: într-adevăr, în calitate de fiu al zeului și de zeu întrupat, faraonul nu avea nevoie de probe inițiatice pentru a obține dreptul de a pătrunde în Paradisul ceresc.

[33] *Pir.*, 1301, 1721; 134–135, 712–3, 1774–1776, citate de J. Vandier, p. 79. Vezi alte texte traduse și comentate de J.H. Breasted, *op. cit.*, pp. 118 sq.

[34] Adică aceia care au fost îngropați în vecinătatea mormintelor regale.

acesta nu cădea sub jurisdicția lui Osiris, Suveranul morților. „Îți deschizi locul tău în Cer printre Stelele din Cer, căci tu ești o stea... Te uiți peste umărul lui Osiris, comanzi celor decedați, te ții departe de dânșii, nu ești din ai lor" (*Pir.*, 251). „Ra-Atum nu te dă lui Osiris, care nu-ți judecă inima și nu are putere asupra inimii tale... Osiris, tu nu vei pune stăpânire pe el, fiul tău Horus nu va pune stăpânire pe el..." (*Pir.*, 145–146; traducere de R. Weill, p. 116). Alte texte sunt chiar agresive; ele reamintesc că Osiris este un zeu mort, căci el fost asasinat și aruncat în apă. Totuși, unele pasaje fac aluzie la identificarea faraonului cu Osiris. Sunt prezente asemenea formule: „Tot așa cum Osiris trăiește, la fel acest rege Unas trăiește, tot așa cum Osiris nu moare, nici regele Unas cu moare" (*Pir.*, 167 sq.).

29. Osiris, zeul asasinat

Pentru a estima semnificația unor asemenea formule, trebuie să prezentăm pe scurt miturile și funcțiunea religioasă a lui Osiris. Să amintim pentru început că versiunea cea mai completă a mitului osirian este cea transmisă de Plutarh (secolul al II-lea, d.Hr.) în tratatul său *De Iside et Osiride*. Căci, așa cum am remarcat cu privire la cosmogonie (§ 26), textele egiptene se referă numai la episoade izolate. În ciuda anumitor incoerențe și contradicții, explicabile prin tensiunile și sincretismele care au precedat victoria finală a lui Osiris, mitul său central se lasă cu ușurință reconstituit. După toate tradițiile, el era un Rege legendar, celebru prin vigoarea și dreptatea cu care guverna Egiptul. Seth, fratele său, îi întinde o cursă și reușește să-l asasineze. Soția lui Osiris, Isis, „marea magiciană", izbutește să se facă fecundată de către Osiris mort. După ce i-a îngropat trupul, Isis se refugiază în Delta; acolo, ascunsă printre hățișurile de papirus, ea aduce pe lume un fiu, Horus. Ajuns adult, Horus își face recunoscute drepturile sale în fața zeilor Enneadei și îl atacă pe unchiul său Seth.

La început, Seth reușește să-i scoată un ochi (*Pir.* 1463), dar lupta continuă și în final Horus triumfă. El își recuperează ochiul și îl oferă lui Osiris. (Astfel Osiris își recapătă viața; *Pir.*, 609 sq. etc.) Zeii îl condamnară pe Seth să-și poarte propria victimă[35]. (De exemplu, Seth este transformat în barca ce-l transportă pe Osiris pe Nil.) Dar, ca și Apophis, Seth nu poate fi definitiv nimicit, căci și el încarnează o forță ireductibilă. După victorie, Horus coboară în țara morților și anunță știrea cea bună; recunoscut drept succesor legitim al tatălui său, el este încoronat rege. În acest mod el îl „trezește" pe Osiris: conform textelor, „el îi pune sufletul în mișcare".

Mai ales acest ultim act al dramei clarifică modalitatea de existență proprie lui Osiris. Horus îl găsește într-o stare de torpoare inconștientă și reușește să-l reanime: „Osiris! Privește! Osiris! Ascultă! Ridică-te! Înviază!" (*Pir.*, 258 sq.). Osiris nu este niciodată reprezentat mișcându-se; ne e arătat întotdeauna neputincios și pasiv[36]. După încoronarea sa, adică după ce a pus capăt perioadei de criză („haosul"), Horus îl învie: „Osiris! Tu erai plecat, dar ai revenit; dormeai, dar te-ai trezit; ai murit, dar trăiești din nou" (*Pir.*, 1004 sq.). Totuși, Osiris este resuscitat ca „persoană spirituală" (= suflet) și energie vitală. El este cel care va asigura de acum înainte fertilitatea vegetală și toate forțele de reproducere. El este descris ca fiind Pământul întreg sau e comparat cu Oceanul care înconjură lumea. Către anul ~ 2750, Osiris simbolizează

---

[35] *Pir.*, 626–627, 651–652 etc. După o variantă asupra căreia Plutarh insistă, Seth a sfârtecat cadavrul lui Osiris (cf. *Pir.*, 1867) în 14 bucăți și le-a împrăștiat. Dar Isis le-a găsit (cu excepția organului sexual, înghițit de un pește) și le-a îngropat acolo unde le-a găsit; ceea ce explică faptul că numeroase sanctuare erau cunoscute ca posedând — un mormânt al lui Osiris. A se vedea A. Brunner, „Zum Raumbegriff der Aegypter", p. 615.

[36] De-abia în textele din Dinastiile IX–X el începe să vorbească în numele său însuși; cf. Rundle Clark, *op. cit.*, p. 110.

deja izvoarele fecundității și ale creșterii[37]. Altfel spus, Osiris, Regele asasinat (= faraonul decedat), asigură prosperitatea regatului condus de către fiul său Horus (reprezentat de faraonul nou instalat).

Se ghicesc, în linii mari, raporturile dintre Ra, Faraon și cuplul Osiris–Horus. Soarele și mormintele regilor constituiau cele două izvoare principale de sacralitate. După teologia solară, faraonul era fiul lui Ra; dar deoarece succeda suveranului decedat (= Osiris), Faraonul era de asemenea Horus. O tensiune între aceste două orientări ale spiritului religios egiptean, „solarizarea" și „osirianizarea"[38], apare în funcția regalității. Așa cum am văzut, civilizația egipteană este rezultatul unirii Egiptului de Sus și de Jos într-un singur regat. La început, Ra fusese considerat suveran al Vârstei de Aur, dar după Imperiul de Mijloc (cca 2040–1730), acest rol i-a fost transferat lui Osiris. În ideologia regală, formula osiriană sfârși prin a se impune, căci filiația Osiris–Horus garanta continuitatea dinastiei și, în plus, ea asigura prosperitatea țării. Ca sursă a fertilității universale, Osiris făcea înfloritoare domnia fiului și succesorului său.

Un text din Imperiul de Mijloc exprimă admirabil exaltarea lui Osiris ca sursă și temei al oricărei Creații: „Fie că trăiesc, fie că mor, eu sunt Osiris! Eu pătrund în tine și reapar dincolo de tine; pier în tine și cresc în tine... Zeii trăiesc în mine pentru că eu trăiesc și cresc în grâul care îi susține. Eu acopăr pământul; fie că trăiesc, fie că mor, eu sunt Orzul, nu pot fi nimicit. Am pătruns Ordinea... Am devenit Stăpânul Ordinii... Răsar din trupul Ordinii..."[39].

Avem de-a face cu o îndrăzneață valorizare a morții, asumată de acum înainte ca o transmutare exaltantă a existenței întrupate. Moartea desăvârșește trecerea de la sfera neînsemnatului la sfera semnificativului. Mormântul este locul unde se împlinește transfigurarea (*sakh*) a omului, căci mortul devine un *Akh*, un „spirit transfigurat"[40]. Ceea ce contează pentru noi este faptul că Osiris devine progresiv modelul exemplar nu numai al suveranilor, ci și al fiecărui individ. Desigur, cultul său era popular deja în Imperiul Vechi; așa se explică prezența lui Osiris în *Textele Piramidelor*, în ciuda rezistenței teologilor heliopolitani. Dar o primă criză gravă, pe care o vom relata îndată, a pus brusc capăt epocii clasice a civilizației egiptene. O dată ordinea restabilită, îl găsim pe Osiris în centrul preocupărilor etice și al speranțelor religioase. Este începutul unui proces care a fost descris drept „democratizarea lui Osiris".

Într-adevăr, alături de faraoni, mulți alții își declară participarea rituală la drama și apoteoza lui Osiris. Textele înscrise cândva pe pereții cavourilor ascunse în piramidele ridicate pentru faraoni sunt reproduse acum în interiorul sarcofagelor nobililor și chiar ale oamenilor lipsiți de privilegii. Osiris devine modelul tuturor celor care speră să înfrângă moartea. Un *Text al Sarcofagelor* (IV, 276 sq.) proclamă: „Tu ești acum fiul unui Rege, un prinț, atâta vreme cât inima ta (*i.e.* spiritul) va fi cu tine". Urmând exemplul lui Osiris, și cu ajutorul său, răposații reușesc să se transforme în „suflete", adică în ființe spirituale perfect integrate și, deci, indestructibile. Asasinat și dezmembrat, Osiris a fost „reconstituit" de Isis și reînsuflețit de

---

[37] Cf. H. Frankfort, *La royauté*, pp. 256 sq. (Osiris în sămânță și în Nil.)

[38] Dintr-un anumit punct de vedere se poate vorbi despre concurența între un zeu mort, Osiris, și un zeu muribund, Ra; căci Soarele, de asemenea, „murea" în fiecare seară, dar renăștea în zorii zilei următoare.

[39] *Texte des Sarcophages*, 330; traducere de Rundle Clark, *op. cit.*, p. 142.

[40] H. Frankfort, *Ancient egyptian religion*, pp. 96, 101. Să amintim că, atunci când mortul este așezat în sicriul său, era așezat în brațele Mamei sale, Zeița cerului, Nut. „Ești dat mamei tale Nut, în numele ei de Sicriu" (*Pir.*, 616). Un alt text o compară pe Nut cu un pat în care doarme mortul, așteptând să se trezească la o nouă viață (*Pir.*, 741). Cele patru suprafețe ale sicriului personifică pe Isis, Nephtis, Horus și Toth; podeaua este identificată cu Geb, zeul Pământului, și capacul cu zeița Cerului. Astfel, mortul era înconjurat în sicriul său de personificări ale întregului Cosmos; cf. A. Piankoff, *The Shrines of Tut-Ankh-Amon*, pp. 21–22.

Horus. Astfel el a inaugurat un nou mod de a exista: dintr-o umbră lipsită de putere, el a devenit o „persoană" care „știe", o ființă spirituală inițiată exemplar[41]. Probabil că Misterele elenistice ale lui Isis și Osiris au dezvoltat idei similare. Osiris reia de la Ra funcția de judecător al morților; el devine Stăpânul Dreptății, instalat într-un palat sau pe Colina Primordială, adică în „Centrul Lumii". Totuși, așa cum vom vedea (§ 33), tensiunea Ra–Osiris va găsi o soluție în vremea Imperiului Mijlociu și a Imperiului Nou.

30. Sincopa: anarhie, disperare și „democratizarea" vieții de dincolo de mormânt

Pepi II a fost ultimul faraon al Dinastiei a VI-a. La puțin timp după moartea sa, către ~ 2200, Egiptul a fost grav zguduit de un război civil, și statul s-a prăbușit. Slăbirea puterii centrale încurajase ambițiile dinaștilor. Câtva timp anarhia pustii țara. La un anumit moment, Egiptul a fost scindat în două regate, cel din nord, cu capitala la Herakleopolis, și cel din sud, a cărui capitală era Teba. Războiul civil s-a terminat cu victoria tebanilor, și ultimii regi ai Dinastiei a XI-a reușiră să reunifice țara. Perioada de anarhie, numită de istorici prima Perioadă Intermediară (sau primul Interregn), a luat sfârșit în ~ 2050 cu venirea Dinastiei a XII-a. Restaurarea puterii centrale a marcat începerea unei adevărate renașteri.

În timpul Perioadei Intermediare s-a produs „democratizarea" existenței post-mortem: nobilii recopiau pe sarcofagele lor *Textele Piramidelor*, redactate exclusiv pentru faraoni. Este singura epocă din istoria egipteană în care faraonul a fost acuzat de slăbiciune și chiar de imoralitate. Grație mai multor compoziții literare de un foarte mare interes se pot urmări profundele transformări care au avut loc în timpul crizei. Textele cele mai importante sunt cunoscute sub titlurile: *Învățături pentru regele Meri-ka-re*; *Mustrarea Profetului Ipu-wer*; *Cântecul Harpistului*; *Dialogul unui om deznădăjduit cu sufletul său*. Autorii lor evocă dezastrele provocate de prăbușirea autorității tradiționale și mai ales nedreptățile și crimele care mână la scepticism și disperare, și chiar la sinucidere. Dar aceste documente indică în același timp o schimbare de ordin interior. Anumiți demnitari, cel puțin, își pun întrebări asupra responsabilității lor în catastrofă și nu șovăie să se recunoască vinovați.

Un anume Ipu-wer se prezintă în fața faraonului pentru a-i raporta proporțiile dezastrului. „Iată, țara este despuiată de regalitate de către câțiva indivizi iresponsabili!... Iată, oamenii se răzvrătesc împotriva Uraeus-ului regal!... care a pacificat cele Două Țări... Reședința regală poate fi rasă într-o oră!" Provinciile și templele nu mai plătesc taxele din pricina războiului civil. Mormintele Piramidelor au fost sălbatic jefuite. „Regele a fost luat de săraci. Iată, cel care fusese înmormântat ca un șoim (divin) zace acum pe un (simplu) dric; ascunzătoarea piramidei e acum goală". Totuși, pe măsură ce vorbește, „profetul" Ipu-wer devine mai îndrăzneț și sfârșește prin a-l condamna pe faraon pentru anarhia generală. Căci regele trebuia să fie păstorul poporului său și totuși domnia sa făcea să troneze moartea. „Autoritatea și justiția sunt cu tine; dar pretutindeni în țară tu instalezi confuzia și zgomotul certurilor. Iată, fiecare se aruncă asupra vecinului său; oamenii execută ceea ce le-ai ordonat tu. Totul arată că actele tale au creat această situație și că ai proferat minciuni."[42]

---

[41] Când Horus a coborât în lumea de dincolo și l-a înviat pe Osiris, el l-a gratificat cu puterea „cunoașterii". Osiris a fost o victimă ușoară pentru că „nu știa", el nu cunoștea adevărata natură a lui Seth; cf. textele traduse și comentate de R. Clark, *op. cit.*, pp. 114 sq.

[42] *Mustrările lui Ipu-wer;* traducere de John Wilson, ANET, pp. 441–444; Erman-Blackman, *The Ancient Egyptians*, pp. 92 sq.

Unul din regii aceleiași perioade a compus un tratat pentru fiul său Meri-ka-re. El își recunoaște cu umilință păcatele: „Egiptul luptă chiar în necropole... și eu am făcut la fel!" Nenorocirile țării „au avut loc din cauza faptelor mele, și am luat cunoștință (de răul pe care l-am făcut) numai după ce l-am săvârșit". El recomandă fiului său „să acționeze cu dreptate (*ma'at*) atâta timp cât va trăi pe pământ ". „Nu te bizui pe lungimea anilor, căci judecătorii (care te vor judeca după moarte) privesc vremea vieții tale ca pe un ceas..." Numai faptele omului rămân cu el. Prin urmare „nu fă răul". În loc de a ridica un monument de piatră „acționează astfel încât monumentul tău să dureze prin dragostea pentru tine". „Iubește întreaga lume!" Căci zeii prețuiesc dreptatea mai mult decât ofrandele. „Consolează-l pe cel care plânge; nu urgisi văduva. Nu despuia pe nimeni de averea tatălui său... Nu pedepsi pe nedrept. Nu ucide!..."[43]

Un anumit vandalism îi consternase întotdeauna pe egipteni: oamenii distrugeau mormintele strămoșilor, azvârleau trupurile și răpeau pietre pentru propriile lor morminte. Așa cum arăta *Ipu-wer*: „numeroși morți sunt îngropați în Fluviu. Fluviul a devenit un mormânt...". Și regele îl sfătuia pe fiul său Meri-ka-re: „Nu strica mormântul altuia... Nu construi mormântul tău din sfărâmături". *Cântecul Harpistului* evocă jaful și distrugerea mormintelor, dar din motive cu totul diferite. „Zeii care au trăit odinioară (*i.e.* regii) și odihneau în piramidele lor, și, de asemenea, morții beatificați (*i.e.* nobilii) îngropați în piramidele regilor — lăcașurile lor nu mai există! Privește ce au devenit!... Zidurile sunt sparte, și casele lor nu mai există, ca și cum nu ar fi fost nicicând!" Dar pentru autorul poemului, aceste nelegiuiri nu fac decât să reconfirme misterul impenetrabil al morții. „Nimeni nu se întoarce de dincolo, ca să ne povestească cum o duc ei, să ne spună de ce au ei nevoie, să ne liniștească inimile până când vom lua și noi calea către locul în care ei s-au dus." Prin urmare, conchide harpistul, „Dă urmare dorinței tale, atât timp cât vei trăi... Nu-ți lăsa inima să tânjească..."[44].

Prăbușirea tuturor instituțiilor tradiționale se traduce prin agnosticism și pesimism, și totodată printr-o exaltare a bucuriei de a trăi care nu reușește să ascundă o profundă disperare. Sincopa regalității divine aduce fatalmente devalorizarea religioasă a morții. Dacă faraonul nu se mai comportă ca un zeu-întrupat, totul este repus în discuție; în primul rând semnificația vieții și, deci, realitatea postexistenței de dincolo de mormânt. *Cântecul Harpistului* amintește alte crize de deznădejde — în Israel, în Grecia, în vechea Indie —, crize provocate de prăbușirea valorilor tradiționale.

Textul cel mai emoționant este, desigur, „Disputa asupra sinuciderii". Este un dialog între un om copleșit de deznădejde și sufletul său (*ba*). Omul se străduiește să-și convingă sufletul de oportunitatea sinuciderii. „Cu cine să mai stau de vorbă acum? Frații s-au umplut de cruzime, prietenii de ieri s-au făcut vrăjmași... Inimile sunt lacome: fiecare apucă bunul aproapelui său... Nu mai există drepți. Țara este abandonată lucrătorilor nedreptății... Păcatul care dă târcoale pe pământ nu are sfârșit." Evocată în mijlocul acestor flageluri, moartea îi apare mai mult decât binevenită: ea îl copleșește de beatitudini uitate sau puțin cunoscute. „Moartea e pentru mine, astăzi, ca vindecarea pentru un bolnav... ca parfumul de mirt... ca mireasma florilor de lotus... ca aroma (câmpurilor) după ploaie... ca dorul unui om de a se întoarce acasă, după o robie lungă și grea..." Sufletul său (*ba*) îi amintește întâi că sinuciderea îi va interzice îngroparea și slujbele funerare; el se străduie apoi să-l convingă să-și uite grijile căutând

---

[43] Traducere de J. Wilson, ANET, pp. 414–418; Erman-Blackman, pp. 72 sq.

[44] Traducere de Wilson, ANET, p. 467; cf., de asemenea, H. Breasted, *Development of Religion and Thought*, p. 183; Erman-Blackman, pp. 132 sq.

plăcerile senzuale. În cele din urmă, sufletul îl asigură că va rămâne alături de el chiar în cazul în care se va hotărî să se sinucidă[45].

Operele literare ale Epocii Intermediare au continuat să fie citite și recopiate mult timp după restaurarea unității politice sub faraonii Imperiului Mijlociu (~ 2040–1730). Aceste texte reprezentau mai mult decât mărturii fără egal ale marii crize; ele ilustrau în plus o tendință a spiritului religios egiptean care n-a încetat să se amplifice de atunci. E vorba de un curent de gândire greu de descris pe scurt, dar a cărui principală caracteristică este importanța acordată *persoanei umane* ca replică virtuală a modelului exemplar, persoana faraonului.

31. Teologia și politica „solarizării"

Imperiul de Mijloc a fost condus de o serie de suverani excelenți, aparținând aproape toți Dinastiei a XII-a. Sub domnia lor, Egiptul a cunoscut o epocă de expansiune economică și de mare prestigiu internațional[46]. Numele alese de către faraoni în timpul încoronării exprimă voința lor de a se purta cu dreptate (*ma'at*) față de oameni și de zei[47]. În timpul Dinastiei a XII-a, Amon, unul dintre cei opt zei adorați la Hermopolis, a ajuns la rangul suprem sub titlul de Amon-Ra (Fondatorul Dinastiei se numea Amenemhat, „Amon este cel dintâi"). Zeul „ascuns" (cf. § 26) a fost identificat cu soarele, zeu „manifestat", prin excelență. Grație „solarizării", Amon a devenit zeul universal al Noului Imperiu.

În mod paradoxal, acest Imperiu — singurul care merită acest nume, de altfel —, a fost consecința, întârziată, dar ineluctabilă, a unei a doua crize, declanșată după stingerea Dinastiei a XII-a. Un mare număr de suverani se succedară rapid până la invazia hiksoșilor, în ~ 1674. Nu cunoaștem cauzele dezintegrării statului, cu două generații încă înaintea atacului hiksoșilor. Dar, oricum, egiptenii n-ar fi putut rezista mult timp împotriva asaltului acestor războinici redutabili, care foloseau calul, armura, carul de luptă și arcul compus. Se cunoaște destul de puțin istoria hiksoșilor[48]; totuși, avântul lor spre Egipt era, desigur, consecința migrațiilor care zguduiseră Orientul Apropiat în secolul al XVII-lea î.Hr.

După victorie, cuceritorii s-au instalat în Deltă. Din capitala lor Avaris, ei guvernează prin intermediul vasalilor cea mai mare parte a Egiptului de Jos; dar ei comit eroarea de a tolera în schimbul unui tribut succesiunea faraonilor în Egiptul de Sus. Hiksoșii au importat anumiți zei sirieni în primul rând pe Baal și Teșub, pe care i-au identificat cu Seth. Promovarea la rangul suprem a ucigașului lui Osiris constituia, desigur, o grea umilire pentru egipteni. Trebuie să precizăm totuși că, încă din Dinastia a IV-a, cultul lui Seth era practicat în Deltă.

Pentru egipteni, invazia hiksoșilor reprezenta o catastrofă greu de înțeles. Încrederea în poziția lor privilegiată, predeterminată de zei, a fost grav atinsă. În plus, în timp ce Delta era colonizată de către asiatici, cuceritorii, întăriți în taberele lor fortificate, ignorau cu dispreț civilizația egipteană. Dar egiptenii au priceput lecția. Treptat, ei au învățat să mânuiască armele învingătorilor. La un secol după dezastru (*i.e.* pe la ~ 1600), Teba, în care domnea un faraon

---

[45] Traducere de J. Wilson, ANET, pp. 405–407; cf. Breasted, *op. cit.*, pp. 189 sq; Erman-Blackman, pp. 86 sq.

[46] Rezultat cu atât mai meritoriu dacă se ține cont de faptul că guvernatorii diferitelor regiuni își păstraseră integral suveranitatea locală.

[47] A se vedea exemplele citate de J. Wilson, *The Culture of Ancient Egypt*, p. 133. E adevărat că egiptenii se considerau încă drept singurele ființe *cu adevărat* umane; străinii erau asimilați cu animalele, și în anumite cazuri ei puteau fi sacrificați (cf. Wilson, *ibid.*, p. 140).

[48] Sursa etimologică a termenului este egipteană: *hikau khasut*, „guvernatorul țărilor străine". Majoritatea numelor cunoscute este de origine semitică, dar s-au identificat și cuvinte hurrite. Hiksoșii nu sunt menționați în nici un document egiptean din epocă. Găsim o aluzie la orașul lor fortificat, Tanis, într-un text din Dinastia a XIX-a și într-o povestire populară redactată cam în aceeași epocă. Așa cum era de așteptat, cuceritorii („barbarii" în ochii egiptenilor) au fost asimilați cu șarpele Apofis, simbolul Haosului.

al Dinastiei a XVII-a, declanșă războiul de eliberare. Victoria finală[49] coincide cu venirea Dinastiei a XVIII-a (~ 1562–1308) și întemeierea Imperiului Nou.

Eliberarea s-a tradus printr-un avânt al naționalismului și xenofobiei. A fost nevoie de cel puțin un secol pentru a se stinge setea de revanșă împotriva hiksoșilor. La început, suveranii întreprindeau raiduri de pedepsire. Dar în ~ 1470 Tutmosis III deschide seria campaniilor militare în Asia printr-o expediție împotriva vechilor fortificații ale hiksoșilor. Sentimentul de nesiguranță născut de ocupația străină s-a stins greu. Pentru a face Egiptul invulnerabil la agresiunile externe, Tutmosis III a procedat la o serie de cuceriri care au dus la Imperiu. Probabil că frustrațiile suferite în primii 22 de ani de domnie au exacerbat ambițiile sale militare. Căci în tot acest timp adevăratul suveran fusese mătușa și soacra sa, Hatșepsut. Această regină deosebit de înzestrată prefera expansiunea culturală și comercială războaielor de cucerire. Dar la cincisprezece zile după căderea lui Hatșepsut, Tutmosis era de acum în drum spre Palestina și Siria — pentru a-i supune pe „rebeli". La puțin timp după asta, el triumfă la Megiddo. Din fericire pentru viitorul Imperiului, Tutmosis s-a arătat generos cu învinșii.

Acesta era sfârșitul izolaționismului egiptean, dar și declinul culturii tradiționale egiptene. În ciuda duratei relativ scurte a Imperiului, urmările sale au fost ireversibile. Ca urmare a politicii sale internaționale, Egiptul s-a deschis progresiv spre o cultură cosmopolită. Un secol după victoria de la Megiddo, prezența masivă a „asiaticilor" este atestată peste tot, chiar în administrație și în reședințele regale[50]. Numeroase divinități străine erau nu numai tolerate, dar și asimilate zeităților naționale. În plus, zeii egipteni încep să fie adorați în țările străine și Amon-Ra devine un zeu universal.

Solarizarea lui Amon ușurase atât sincretismul religios cât și restaurarea zeului solar în rangul întâi. Căci Soarele era Zeul Universal accesibil[51]. Cele mai frumoase imnuri închinate lui Amon-Ra, exaltându-l ca pe un creator universal și cosmocrat, au fost compuse la începutul epocii „imperiale". Pe de altă parte, adorarea zeului solar ca Zeu Suprem prin excelență, pregătea o anumită unitate religioasă: supremația unuia și aceluiași principiu divin se impunea progresiv, din valea Nilului, până în Siria și în Anatolia. În Egipt, această teologie solară de tendință universalistă se găsea fatal implicată în tensiunile de ordin politic. În timpul Dinastiei a XVIII-a, templele lui Amon-Ra au fost considerabil mărite și veniturile lor înzecite. Ca urmare a ocupației hiksoșilor și mai ales a eliberării Egiptului de către un faraon din Teba, zeii au fost puși să conducă într-un chip mai direct treburile statului. Aceasta însemna că zeii — în primul rând Amon-Ra — își comunicau sfaturile prin intermediul corpului sacerdotal. Marele Preot al lui Amon a câștigat o autoritate considerabilă; el se situa imediat după Faraon. Egiptul era pe punctul de a deveni o teocrație; ceea ce, de altfel, nu reducea lupta pentru putere între Marele Preot și Faraoni. Această excesivă politizare a ierarhiei sacerdotale a ridicat tensiunea dintre diferitele orientări teologice la nivelul unor antagonisme adeseori ireductibile.

32. Akhenaton sau Reforma ratată

Ceea ce s-a numit „Revoluția de la Amarna" (1375–1350), adică promovarea lui Aton, discul solar, ca unic Zeu Suprem, se explică, în parte, prin voința faraonului Amenhotep IV de a se elibera de sub dominația Marelui Preot. Într-adevăr, la puțin timp după întronare, tânărul

---

[49] Nici un document oficial nu înregistrează izgonirea hiksoșilor. Singura mărturie este scurta autobiografie a unui modest combatant din războiul de eliberare; textul a fost tradus de H. Breasted, *Ancient Records of Egypt*, II, pp. 1 sq; a se vedea, de asemenea, John Wilson, *op. cit.*, pp. 164–165.

[50] A se vedea J. Wilson, *op. cit.*, pp. 189 sq.

[51] Pentru motive pe care le-am analizat în altă parte (§ 20; a se vedea și *Traité*, §§ 14, 30), zeii cerești deveniseră *dii otiosi*.

suveran i-a ridicat Marelui Preot al lui Amon dreptul de a administra bunurile zeului, retrăgându-i astfel izvorul puterii. Apoi, Faraonul și-a schimbat numele („Amon este mulțumit") în Akh-en-Aton („Cel care îl slujește pe Aton"), a abandonat vechea capitală, Teba, „orașul lui Amon" și a clădit un altul la 500 km mai la nord, pe care l-a numit Akhetaton (actualmente Tell-el-Amarna) și unde a ridicat palatele și templele lui Aton. Spre deosebire de sanctuarele lui Amon, acelea ale lui Aton nu erau acoperite; Soarele putea fi adorat în toată splendoarea sa. Nu a fost singura inovație a lui Akhenaton. În artele figurative, el a încurajat stilul numit apoi „naturalismul" de la Amarna; pentru prima oară limbajul popular a fost introdus în inscripțiile regale și în decretele oficiale; în plus, Faraonul a renunțat la convenționalismul rigid impus de etichetă și a lăsat să domnească spontaneitatea în relațiile cu membrii familiei sale și cu intimii săi.

Toate aceste inovații se justifică prin valoarea religioasă pe care Akhenaton o acorda „adevărului" (*ma'at*), deci la tot ce era „natural", conform cu ritmurile vieții. Pentru că acest faraon bolnăvicios și aproape diform, care urma să moară foarte tânăr, descoperise semnificația religioasă a „bucuriei de a trăi", beatitudinea de a primi creația inepuizabilă a lui Aton, în primul rând lumina divină. Pentru a-și impune „reforma", Akhenaton l-a înlăturat pe Amon și pe toți ceilalți zei[52] în favoarea lui Aton, Zeu Suprem, identificat cu discul solar, sursă universală a vieții; acesta era reprezentat cu raze care se terminau prin niște mâini aducând credincioșilor simbolul vieții (*ankh*-ul). Esențialul teologiei lui Akhenaton se găsește în două imnuri adresate lui Aton, singurele care s-au păstrat. E vorba, desigur, de una din cele mai nobile expresii religioase egiptene. Soarele „este începutul vieții", razele sale „sărută toate țările". „Deși foarte departe, razele tale sunt pe pământ; deși ești pe fețele oamenilor, urmele tale nu se văd[53]. Aton este „creatorul sămânței în femeie", el e cel care dă viață embrionului și veghează nașterea și creșterea copilului, așa cum dă viață și puilor de pasăre și apoi îi ocrotește. „Cât de diferite sunt operele tale! Ele sunt ascunse înaintea oamenilor O! unic Dumnezeu în afara căruia nu este altul."[54] Aton a creat toate țările, bărbații și femeile, le-a pus pe toate la locul lor, având grijă de nevoile lor. „Lumea trăiește prin tine!..." „Fiecare își are hrana sa".

Pe bună dreptate acest imn a fost comparat cu Psalmul 104. S-a vorbit chiar de caracterul „monoteist" al reformei lui Akhenaton. Originalitatea și importanța celui ce a fost „primul individ al istoriei", cum îl caracteriza Breasted, sunt încă mult discutate. Dar nu ne putem îndoi de fervoarea sa religioasă. Rugăciunea găsită în sarcofagul său conținea aceste rânduri: „O să respir dulcea răsuflare a gurii tale. În fiecare zi îți voi contempla frumusețea... Dă-mi mâinile tale, pline de spiritul tău, ca să te primesc și să trăiesc prin el. Cheamă numele meu de-a lungul veșniciei: niciodată nu va lipsi la chemarea ta!" După treizeci și trei de secole, această rugăciune își păstrează încă forța emoțională.

În timpul domniei lui Akhenaton și tocmai din cauza pasivității lui politice și militare, Egiptul și-a pierdut imperiul asiatic. Succesorul său, Tut-Ankh-Amon (~ 1357–1349), a reluat raporturile cu Marele Preot al lui Amon și s-a reîntors în Teba. Urmele „reformei atoniste" au fost în cea mai mare parte șterse. La puțin timp după aceasta, moare ultimul faraon al lungii și glorioasei Dinastii a XVIII-a.

---

[52] În principiu, căci el i-a păstrat pe Ra, Ma'at și Harakhti.

[53] „Când tu te culci... Pământul este în întuneric, asemeni Morții." În timpul nopții, fiarele sălbatice și șerpii mișună și atunci „lumea se cufundă în tăcere". Akhenaton evocă, în detalii de o surprinzătoare prospețime, miracolul zeilor, beatitudinea arborilor, florilor, păsărilor și peștilor.

[54] „Tu ai creat Pământul... când erai singur!" „Tu ai făcut cerul atât de depărtat pentru ca să te poți ridica în înalt și să poți privi la ceea ce ai făcut!"

După opinia comună a savanților, stingerea Dinastiei a XVIII-a marchează, totodată, sfârșitul creativității geniului egiptean. În ceea ce privește creațiile religioase, ne putem întreba dacă modicitatea lor până la întemeierea Misterelor lui Isis și Osiris nu se explică prin grandoarea și eficacitatea sintezelor puse la punct în timpul Imperiului Nou[55]. Căci, dintr-un anumit punct de vedere, aceste sinteze reprezintă vârful gândirii religioase egiptene: ele constituie un sistem perfect articulat care nu mai încurajează decât inovații stilistice.

Pentru a aprecia mai exact importanța acestor sinteze teologice, să revenim o clipă asupra „monoteismului atonian". Trebuie să precizăm de la început că expresia utilizată de Akhenaton în imnul său — „singurul Zeu, în afara căruia nu există altul" — era aplicată, cu o mie de ani înaintea reformei de la Amarna, lui Amon, lui Ra, lui Atum și altor zei. În plus, așa după cum remarcă John Wilson[56], existau cel puțin *doi* zei, căci Akhenaton era el însuși adorat ca o divinitate. Rugăciunile credincioșilor (adică a grupului restrâns de funcționari și de demnitari de la Curte) erau adresate nu lui Aton, ci chiar lui Akhenaton. În admirabilul său imn, faraonul declară că Aton este *zeul său personal*: „Tu ești în inima mea și nimeni altul nu te cunoaște în afară de fiul tău (*i.e.* Akhenaton), pe care l-ai inițiat în planurile și în puterea ta!" Aceasta și explică dispariția aproape instantanee a „atonismului" după moartea lui Akhenaton. La urma urmei, era o devoțiune limitată la familia regală și la curteni.

Să adăugăm că Aton era cunoscut și adorat cu mult timp înainte de reforma de la Amarna[57]. În *Cartea despre ceea ce este în lumea de dincolo*, Ra este numit „Stăpânul Discului (Aton)". În alte texte din Dinastia a XVIII-a, Amon („zeul ascuns") este ignorat, în vreme ce Ra este descris ca zeul a cărui „față este acoperită" și care „se ascunde în cealaltă lume". Altfel spus, caracterul misterios și invizibilitatea lui Ra sunt declarate aspecte complementare ale lui Aton, zeul deplin manifestat în discul solar[58].

33. Sinteza finală: asocierea Ra–Osiris

Teologii Imperiului Nou insistă asupra complementarității zeilor opuși, și chiar antagonici. În *Litania lui Ra*, zeul solar este numit „Unul-adunat-împreună"; el este reprezentat sub forma lui Osiris mumie, purtând coroana Egiptului de Sus. În alți termeni, Osiris este pătruns de spiritul lui Ra[59]. Identificarea celor doi zei se împlinește în persoana faraonului mort: după procesul de osirizare, Regele învie ca tânăr Ra. Căci călătoria soarelui reprezintă modelul exemplar al destinului omului: trecerea de la un mod de a exista la altul, de la viață la moarte și, apoi, la o nouă naștere. Coborârea lui Ra în lumea subterană semnifică moartea și învierea sa. Un anumit text îl evocă pe „Ra care se va odihni în Osiris și Osiris care se va odihni în Ra"[60]. Numeroase aluzii mitologice subliniază dublul aspect al lui Ra: solar și osirian. Coborând în cealaltă lume, Regele devine echivalentul binomului Osiris–Ra.

După unul din textele citate mai sus, Ra „se ascunde în lumea cealaltă". Mai multe invocații din *Litanie* (20–23) subliniază caracterul acvatic al lui Ra și identifică pe zeul solar cu Oceanul primordial. Dar unirea contrariilor este exprimată mai ales prin solidaritatea ocultă între Ra

---

[55] Ne gândim, evident, la elitele religioase cărora le erau accesibile profundele semnificații ale acestor creații.

[56] *Op. cit.*, pp. 223 sq.

[57] Cf. Wilson, *op. cit.*, pp. 210 sq.; A Piankoff, *Les Shrines de Tut-Ankh-Amon*, pp. 5 sq.

[58] A. Piankoff, *op. cit.*, p. 12.

[59] Cf. A. Piankoff, *The Litany of Ra*, p. 11.

[60] Cf. Piankoff, *Ramesses*, VI, p. 35.

și Osiris, sau între Horus și Seth[61]. Sau, reluând o formulă fericită a lui Rundle Clark (p. 158), *Ra ca zeu transcendent și Osiris ca zeu emergent constituie manifestările complementare ale divinității*. În ultimă instanță este vorba despre același „mister", și anume multiplicitatea formelor emanate de o singură Divinitate[62]. După teogonia și cosmogonia efectuată de Atum (§ 26), divinitatea este *în același timp* una și multiplă; creația constă în multiplicarea numelor și a formelor sale.

Asocierea și coalescența zeilor sunt operații familiare gândirii religioase egiptene din cea mai îndepărtată antichitate. Originalitatea teologiei Imperiului Nou este, pe de o parte, postulatul dublului proces al osirizării lui Ra și al solarizării lui Osiris; pe de altă parte, convingerea că acest dublu proces revelează semnificația secretă existenței umane, și anume *complementaritatea între viață și moarte*[63]. Dintr-un anume punct de vedere, această sinteză teologică confirmă victoria lui Osiris, acordându-i și o nouă semnificație. Triumful zeului asasinat era total încă de la începutul Imperiului Mijlociu. Începând cu Dinastia a XVIII-a, Osiris devine Judecătorul morților. Cele două acte ale dramei de dincolo de mormânt — „procesul" și „cântărirea inimii" — se desfășurau înaintea lui Osiris. Distincte în *Textele Sarcofagelor*, „procesul" și „cântărirea inimii" tind să se confunde în *Cartea Morților*[64]. Aceste texte funerare editate în timpul Noului Imperiu, dar conținând materiale mai vechi, se vor bucura de o popularitate neegalată până la finele civilizației egiptene. *Cartea Morților* este ghidul prin excelență al sufletului în lumea de dincolo. Rugăciunile și formulele magice pe care le conține au drept scop să ușureze călătoria sufletului și, mai ales, să-i asigure succesul în încercările „procesului" și „cântăririi inimii".

Printre elementele arhaice ale *Cărții Morților*, să relevăm primejdia „morții a doua" (cap. 44, 130, 135–136, 175–176) și importanța de a păstra memoria (cap. 90) și de a-și reaminti numele (cap. 25); credințe amplu atestate la „primitivi", dar și în Grecia și India veche. Lucrarea reflectă totuși sintezele teologice ale Imperiului Nou. Un imn al lui Ra (cap. 15) descrie călătoria cotidiană a soarelui; când pătrunde în lumea subterană, el răspândește acolo bucuria. Morții „se bucură când strălucești acolo pentru marele zeu Osiris, domnul veșniciei". Nu mai puțin semnificativă este dorința mortului de a se identifica cu o divinitate: Ra, Horus, Osiris, Anubis, Ptah etc. Aceasta nu exclude deloc folosirea de formule magice. Într-adevăr, a cunoaște numele unui zeu echivalează cu a obține o anumită putere asupra lui. Valoarea magică a numelui și, în general, a cuvântului era, desigur, cunoscută încă din preistorie. Pentru egipteni, magia era o armă făurită de zei pentru apărarea omului. În epoca Imperiului Nou, magia este personificată de un zeu care îl întovărășește pe Ra în barca sa, ca un tribut al zeului solar[65]. În fond, călătoria nocturnă a lui Ra în lumea subterană, coborâre periculoasă, semănată de numeroase obstacole, constituie modelul exemplar al călătoriei fiecărui mort către locul de judecată[66].

Unul din capitolele cele mai importante ale *Cărții Morților*, capitolul 125, este consacrat judecății sufletului în marea sală zisă a celor „Două *Ma'at*"[67]. Inima mortului este pusă pe

---

[61] Cf. exemplele citate de A. Piankoff, *Litany*, p. 49, n. 3.

[62] Încă în *Textele Piramidelor*, Atum emană zeii din propria sa ființă. Sub forma sa primordială din Șarpe (cf. § 26), Atum, de asemenea, a fost identificat cu Osiris (ceea ce presupune că el însuși poate să „moară") și, prin urmare, cu Horus; cf. textele citate și comentate de A. Piankoff, *Litany*, p. 11, n. 2.

[63] Un proces analog, deși urmărind alte obiective, a fost efectuat în India începând cu epoca textelor *Brāhmaṇa*; cf. cap. IX.

[64] Cf. J. Yoyote, „Le Jugement des morts dans l'Egypte ancienne", p. 45. Să precizăm că judecata morților și noțiunea unei justiții celeste „intervenind după moartea fiecăruia, om sau rege", sunt clar atestate începând cu Dinastia a IX-a; J. Yoyote, *ibid.*, p. 64.

[65] Dar, progresiv, rolul formulelor magice devine suprem mai ales în mediile populare.

[66] Alte culegeri funerare — *Cartea despre ceea ce este în lumea de dincolo*, *Cartea Porților* etc. — descriu într-un mod sistematic regatul morților pe care Ra îl parcurge în timpul celor douăsprezece ore ale nopții.

[67] Asupra sensului acestei expresii, a se vedea J. Yoyote, *op. cit.*, pp. 61 sq.

un taler al balanței; pe un altul se află o pană, sau un ochi, simboluri ale lui *ma'at*. În timpul operației, mortul recită o rugăciune, rugându-și inima să nu mărturisească împotriva lui. Apoi, el trebuie să pronunțe o declarație de nevinovăție, impropriu denumită „confesiune negativă":

„Nu am săvârșit nedreptatea față de oameni...
Nu l-am blestemat pe Zeu...
Nu l-am sărăcit pe cel sărac...
Nu am ucis...
Nu am pricinuit nimănui durere și suferință...
Nu am micșorat ofrandele de hrană aduse în temple etc.
Sunt pur. Sunt pur. Sunt pur. Sunt pur".

Mortul se adresează celor patruzeci și doi de zei care constituie tribunalul: „Salut vouă, zeilor de aici! Eu vă cunosc, vă știu numele. Nu voi cădea sub loviturile voastre. Nu veți vorbi de rău despre mine Zeului pe care îl însoțiți... Veți spune că *ma'at* îmi revine, în prezența Stăpânului Universului, căci eu am practicat *ma'at* în Egipt". El își rostește propriul elogiu: „Am mulțumit pe Zeu cu faptele pe care le îndrăgește. Am dat pâine celui înfometat, apă celui însetat, veșminte celui gol, o barcă celui ce nu avea... De aceea, mântuiți-mă, apărați-mă! Nu mărturisiți împotriva mea în fața marelui Zeu!". Apoi se întoarce către Osiris: „O, zeu care ședzi pe locul tău înalt... tu poți să mă ocrotești împotriva solilor care seamănă nenorocirea și trezesc necazurile... căci eu am săvârșit *ma'at* în numele Stăpânului lui *ma'at*. Sunt pur!"[68] În plus, mortul este supus unui interogatoriu de ordin inițiatic. El trebuie să demonstreze că știe numele secrete ale diferitelor părți ale porții și ale pragului, ale paznicului sălii și ale zeilor[69].

Meditând asupra misterului morții, geniul egiptean a realizat ultima sinteză religioasă, singura care și-a menținut supremația până la sfârșitul civilizației egiptene. E vorba, desigur, de o creație susceptibilă de interpretări și de aplicații multiple. Sensul profund al binomului Ra–Osiris sau al continuității viață–moarte–transfigurare nu era în chip necesar accesibil credincioșilor convinși de infailibilitatea formulelor magice; totuși, acestea din urmă reflectau aceeași gnosă eshatologică. Dezvoltând vechea concepție despre moarte ca transmutație spirituală, teologii Imperiului Nou au identificat modelele acestui „mister" atât în acțiunile zilnice ale lui Ra, cât și în drama primordială a lui Osiris. În acest mod ei au articulat într-un singur sistem ceea ce părea prin excelență etern și invulnerabil — cursa soarelui —, ceea ce era doar un episod tragic și, la urma urmei, întâmplător — uciderea lui Osiris —, și ceea ce părea prin definiție efemer și fără sens: existența umană. În articularea acestei soteriologii, rolul lui Osiris a fost esențial. Grație lui, fiecare muritor putea să spere de acum înainte un „destin regal" în cealaltă lume. În ultimă instanță, faraonul constituia modelul universal.

Tensiunea între „privilegiu", „înțelepciune inițiatică" și „fapte bune" este rezolvată într-un mod care poate să decepționeze uneori. Căci dacă „dreptatea" era întotdeauna asigurată, „înțelepciunea inițiatică" putea să fie redusă la posesia formulelor magice. Totul depindea de perspectiva în care se situa omul în raport cu ansamblul eshatologic, stângaci articulat în *Cartea Morților* și în alte opere similare. Aceste texte solicitau mai multe „lecturi", efectuate la niveluri diferite. „Lectura magică" era desigur cea mai ușoară: ea nu implica decât credința în atotputernicia verbului. În măsura în care, grație unei noi eshatologii, „destinul regal" devine universal accesibil, prestigiul magiei nu va înceta să crească. Amurgul civilizației egiptene va fi dominat de credințe și practici magice[70]. Se cuvine să amintim totuși că în teologia memfită (cf. § 26) Ptah crease zeii și lumea prin puterea Verbului...

---

[68] Traducere de J. Yoyote, pp. 52–56.

[69] *Ibid.*, pp. 56–57. În epoca Vechiului Imperiu, faraonul, de asemenea, trebuia să suporte un interogatoriu inițiatic; cf. § 28.

[70] A se vedea partea a II-a a prezentei lucrări.

Capitolul V

MEGALIȚI, TEMPLE, CENTRE CEREMONIALE: OCCIDENTUL EUROPEI, REGIUNEA MEDITERANEI, VALEA INDUSULUI

34. Piatra și banana

Construcțiile megalitice din Europa Occidentală și Septentrională fascinează pe cercetători de mai bine de un secol. Într-adevăr, nu putem privi o bună fotografie a aliniamentelor de la Carnac sau a triliților gigantici de la Stonehenge, fără să nu ne întrebăm despre scopul și semnificația lor. Rămâi încremenit în fața măiestriei tehnologice a acestor agricultori din epoca pietrei șlefuite. Cum au reușit să înalțe la verticală blocuri de 300 de tone și să ridice lespezi de 100 de tone? În plus, asemenea monumente nu sunt izolate. Ele fac parte dintr-un întreg complex megalitic, întinzându-se de la coasta mediteraneană a Spaniei, acoperind Portugalia, jumătate din Franța, coastele occidentale ale Angliei, și prelungindu-se în Irlanda, în Danemarca și pe coastele meridionale ale Suediei. Desigur există variații morfologice semnificative. Dar două generații de preistorici s-au străduit să demonstreze continuitatea tuturor culturilor megalitice europene. Continuitate care nu se poate explica decât prin difuziunea complexului megalitic pornind de la un centru situat la Los Milares în provincia Almeria.

Complexul megalitic cuprinde trei categorii de construcții: 1) menhirul (din bretona târzie *men* = piatră și *hir* = lungă) este o piatră mare, uneori destul de înaltă[1] împlântată vertical în sol; 2) cromlehul (de la *crom* = cerc, curbă și *leh* = loc) desemnează un ansamblu de menhiri, dispuși în cerc sau în semicerc (cel mai monumental este cromlehul de la Stonehenge, lângă Salisbury); uneori menhirii sunt aliniați în mai multe șiruri paralele, ca la Carnac în Bretania[2]; 3) dolmenul (*dol* = masă și *men* = piatră) este constituit de o imensă dală susținută de mai multe pietre ridicate, aranjate astfel încât să formeze un fel de îngrăditură sau cameră. La început dolmenul era acoperit de o movilă.

Dolmenele constituie la drept vorbind monumente funerare. (Mai târziu, în anumite regiuni — Europa Occidentală, Suedia, — dolmenul a fost transformat în „alee acoperită", adăugându-i-se, ca un fel de vestibul, un lung culoar acoperit de dale.) Există dolmene gigantice cum e acela de la Soto (lângă Sevilla), de 21 m lungime, având ca fronton un bloc de granit de 3,40 m înălțime, 3,10 m lărgime și 0,72 m grosime, care cântărește 21 de tone. La Los Millares, s-a dezgropat o necropolă cu vreo sută de „alei acoperite". Majoritatea mormintelor sunt situate sub movile enorme. Unele morminte conțin până la 100 de morți, reprezentând mai multe generații ale aceleiași *gens*. Câteodată camerele mortuare au un stâlp central și pe pereți se disting încă urme de pictură. Dolmenele se găsesc de-a lungul Atlanticului, mai ales în Bretania, până în Țările de Jos. În Irlanda, camerele funerare, destul de înalte, au pereții împodobiți cu sculpturi.

---

[1] Menhirul situat lângă Locmariaquer măsura peste 20 de m înălțime. În Bretania, anumiți menhiri izolați sunt asociați cu morminte.

[2] Aliniamentele de la Carnac cuprind 2 935 menhiri dispuși pe un teren de 3 900 m lungime.

E vorba, desigur, de un foarte important cult al morților. În timp ce casele țăranilor neolitici care ridicaseră monumentele erau modeste și efemere (în fapt, ele aproape n-au lăsat urme), locuințele morților au fost clădite în piatră. Este evident că se dorea construirea unor monumente impunătoare și solide, capabile să învingă timpul. Se cunoaște complexitatea simbolismului litic și valențele religioase ale pietrelor și ale stâncilor[3]. Stânca, lespedea, blocul de granit revelă durata infinită, permanența, incoruptibilitatea, în ultimă instanță un mod de a *exista* independent de devenirea timpului.

Contemplând grandioasele monumente megalitice ale primilor agricultori ai Europei Occidentale, nu putem să nu ne amintim un mit indonezian: La început, când cerul era foarte aproape de pământ, Dumnezeu a binecuvântat prima pereche de oameni cu toate darurile sale, lăsându-le în jos la capătul unei frânghii. Într-o zi, el le-a trimis o piatră, dar strămoșii, surprinși și supărați, o refuzară. După câtva timp, Dumnezeu a coborât din nou frânghia; de astă dată cu o banană, care a fost acceptată imediat. Atunci strămoșii auziră vocea creatorului: deoarece ați ales banana, viața voastră va fi scurtă precum a acestui fruct. Dacă ați fi ales piatra, viața voastră ar fi fost asemeni existenței pietrei: imuabilă și nemuritoare[4].

Am văzut (§ 12) că descoperirea agriculturii a schimbat radical concepția despre existența umană: aceasta s-a revelat la fel de fragilă și efemeră ca și viața plantelor. Dar, pe de altă parte, omul împărtășea destinul ciclic al vegetației: naștere, viață, moarte, renaștere. S-ar putea interpreta sensul monumentelor megalitice ca un răspuns la mitul indonezian: deoarece viața oamenilor este asemănătoare vieții cerealelor, forța și perenitatea devin accesibile *prin moarte*. Morții se reîntorc în sânul Mamei Pământ, cu speranța de a împărtăși soarta semințelor; în plus, ei sunt asociați mistic blocurilor de piatră și, prin urmare, devin puternici și indestructibili ca stâncile.

Într-adevăr, cultul megalitic al morților pare să comporte nu numai certitudinea supraviețuirii sufletului, ci mai ales încrederea în puterea strămoșilor și speranța că ei vor ocroti și-i vor ajuta pe cei vii. O asemenea încredere se distinge radical de concepțiile atestate la alte popoare ale Antichității (mesopotamieni, hittiți, evrei, greci etc.) pentru care morții erau sărmane umbre nenorocite și neputincioase. În plus, în vreme ce pentru constructorii megaliților, din Irlanda până în Malta și în insulele egeene, *comuniunea rituală cu strămoșii* constituia cheia de boltă a activității lor religioase, în culturile protoistorice ale Europei Centrale, ca și în Orientul Apropiat antic, *separarea dintre cei morți și cei vii* era prescrisă în modul cel mai strict.

Cultul megalitic al morților implica, în afară de diferite ceremonii (procesiuni, dansuri etc.), ofrande (alimente, băuturi etc.), și sacrificii săvârșite lângă monumente și prânzuri rituale deasupra mormintelor. Un anumit număr de menhiri au fost ridicați independent de sepulturi. Foarte probabil, aceste pietre constituiau un fel de „substitute ale corpurilor", în care se întrupau sufletele morților[5]. La urma urmei, *un „substitut" de piatră era un trup clădit pentru eternitate*. Uneori se află menhiri împodobiți cu figuri umane; altfel spus, ei sunt „locuința", „trupul" morților. Tot astfel, figurile stilizate, desenate pe pereții dolmenelor, precum și micii idoli exhumați din mormintele megalitice ale Spaniei, reprezentau, probabil, strămoși. În anumite cazuri, se poate descifra o credință paralelă: sufletul strămoșului este capabil să părăsească, din când în când, mormântul[6]. Pietrele găurite care astupă unele morminte megalitice și care sunt, de altfel, numite „găuri ale sufletelor", permiteau comunicarea cu cei vii.

---

[3] Cf. M. Eliade: *Traité d'histoire des religions*, pp. 74 sq.

[4] A.C. Kruijit, citat de J.G. Frazer, *The Belief in Immortality* (1913), I, pp. 74–75. Am comentat acest mit în „Mythologies of Death" (*Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions*, cap. III).

[5] Horst Kirchner, „Die Menhire in Mitteleuropa und der Menhir gedanke", pp. 698 (= 90) sq.

[6] S-au explicat anumiți menhiri din Bretania, ridicați în fața galeriilor de dolmene, prin credința egipteană după care sufletele morților, metamorfozate în păsări, își părăseau mormintele pentru a se așeza pe o coloană în plin soare. „Se pare

Trebuie, de asemenea, să ținem seama de semnificația sexuală a menhirilor, căci ea este universal atestată la diferite niveluri de cultură. Ieremia (2: 27) evocă pe cei „care zic lemnului: «Tu ești tatăl meu!» și pietrei: «Tu m-ai născut!»"[7]. Credința în virtuțile fertilizante ale menhirilor era încă împărtășită de către țăranii europeni la începutul secolului actual. În Franța, pentru a avea copii tinerele femei practicau „glisada" (lăsându-se să alunece de-a lungul unei pietre) și „frecarea" (așezându-se pe monoliți sau frecându-și burta de anumite stânci)[8].

Această funcție genezică nu trebuie explicată prin simbolismul falic al menhirului, deși un asemenea simbolism este atestat în anumite culturi. Ideea primă și fundamentală era „transmutarea" strămoșilor în piatră; fie prin intermediul unui menhir „substitut al corpului", fie integrând în structura însăși a construcției un element esențial al mortului: scheletul, cenușa, „sufletul". În ambele cazuri, mortul „însufleța" piatra, el sălășluia într-un corp, mineral, deci imperisabil. Prin urmare, menhirul sau mormântul megalitic constituia un rezervor inepuizabil de vitalitate și putere. Grație proiecției lor în structurile pietrelor funerare, morții deveneau stăpâni ai fertilității și ai prosperității. În limbajul mitului indonezian, ei reușiseră să-și însușească în același timp și piatra și banana...

35. Centre ceremoniale și construcții megalitice

Anumite complexe megalitice cum e acela de la Carnac sau cel de la Ashdown, în Berkshire (conținând 800 megaliți într-un paralelogram cu laturile de 250 și 500 de metri), constituiau cu siguranță centre ceremoniale importante. Sărbătorile comportau sacrificii și, e de presupus, dansuri și procesiuni. Într-adevăr, mii de oameni puteau merge în procesiune pe larga alee de la Carnac. Probabil că majoritatea sărbătorilor erau în relație cu cultul morților. Ca și alte monumente engleze analoage[9], cromlehul de la Stonehenge este situat în mijlocul unui câmp de tumuli funerari. Acest faimos centru ceremonial constituia, cel puțin în forma sa primitivă[10], un sanctuar clădit în vederea asigurării raporturilor cu strămoșii. Din punct de vedere al structurii, Stonehenge poate fi apropiat de complexele megalitice care s-au dezvoltat, în alte culturi, pornind de la o așezare sacră: temple sau cetăți. Avem de-a face cu aceeași valorizare a spațiului sacru ca „Centru al Lumii", loc privilegiat în care se săvârșește comunicarea cu cerul și cu lumea subterană, adică cu zeii, zeițele chtoniene și spiritele morților.

În anumite regiuni din Franța, în Peninsula Iberică, și în alte părți, s-au descoperit urmele unui cult al Zeiței, divinitate protectoare a morților. Totuși, nicăieri arhitectura megalitică, cultul morților și venerarea unei Mari Zeițe nu și-au găsit o expresie atât de spectaculoasă ca la Malta. Săpăturile au scos la lumină foarte puține case; dar s-au descoperit până în prezent șaptesprezece temple, și se estimează că numărul lor este încă și mai mare, ceea ce justifică

---

că o credință asemănătoare a fost răspândită în întreg bazinul mediteranean și în Europa Occidentală" (J. Maringer, *L'homme préhistorique et ses dieux*, p. 245). Carl Schuchhardt interpreta în același sens obeliscurile pictate pe sarcofagul găsit la Hagia Triada (§ 41), pe care stau păsări. Dar a se vedea critica lui Horst Kirchner, *op. cit.*, p. 706 (= 98). În culturile megalitice din Asia sud-orientală, menhirul servește drept „lăcaș" pentru suflete (cf. § 36).

[7] Totuși, chiar un tratat viguros iahvist ca *Deuteronomul*, utilizează încă metafora ontologică a pietrei când proclamă realitatea absolută a lui Dumnezeu ca sursă unică a creativității: „Tu uiți Piatra care te-a adus pe lume, nu-ți mai amintești de Dumnezeul care te-a născut!" (32: 18).

[8] A se vedea câteva exemple și bibliografia în *Traité d'histoire des religions*, § 77; a se adăuga H. Kirchner, *op. cit.*, pp. 650 (= 42) sq.

[9] De exemplu, Woodhenge, Avebury, Arminghall și Arbor Low, J. Maringer, p. 256.

[10] Căci Stonehenge n-a fost construit dintr-o dată. Se știe acum că lucrarea originară a suferit mai multe remanieri. A se vedea Colin Renfrew, *Before Civilization*, pp. 214 sq.

opinia unor savanți că, în epoca neolitică, Malta era o *isola sacra*[11]. Vastele terase eliptice care se întindeau între sanctuare sau în fața lor serveau, desigur, pentru procesiuni sau coregrafie rituală. Pereții templelor sunt decorați cu admirabile spirale în basorelief și s-a excavat un anumit număr de sculpturi în piatră, reprezentând femei culcate într-o rână. Dar descoperirea cea mai senzațională este enorma statuie a unei femei — cu siguranță o zeiță — așezate.

Săpăturile au relevat un cult elaborat, cu sacrificii de animale, ofrande de hrană și libațiuni, rituri de incubație și de divinație, indicând existența unui corp sacerdotal important și bine organizat. Cultul morților juca probabil rolul central. În remarcabila necropolă de la Hal Saflieni, numită acum Hypogeu și cuprinzând mai multe săli tăiate în stâncă, s-au exhumat osemintele a vreo 7 000 de persoane. În Hypogeu s-au găsit statui de femei culcate, sugerând un rit de incubație. La fel ca și în alte monumente megalitice, sălile interioare au pereții sculptați și pictați. Aceste largi încăperi serveau pentru anumite ceremonii religioase rezervate preoților și inițiaților, căci erau separate prin paravane modelate[12].

În timp ce Hypogeul era, în același timp, necropolă și capelă, în temple nu s-au descoperit morminte. Structura curbilinie a sanctuarelor malteze pare unică; arheologii o descriu ca „având forma rinichilor", dar după G. Zuntz, această structură amintește mai degrabă forma matricei. Cum templele aveau acoperiș, iar sălile erau lipsite de ferestre și destul de întunecoase, a intra într-un sanctuar echivala cu a pătrunde în „măruntaiele Pământului", *i.e.* în matricea Zeiței chtoniene. Mormintele săpate în stâncă au, de asemenea, forma matricei. S-ar spune că mortul este așezat din nou în sânul Pământului, pentru o nouă viață. „Templele reprezintă același model la o scară mare. Viii care intră în sanctuar pătrund în corpul zeiței". Într-adevăr, conchide Zuntz, aceste monumente constituie scena „unui cult al Misterelor în sensul exact al termenului"[13].

Să adăugăm că pe pereții dolmenelor și al menhirilor din Iberia și din Europa Occidentală se află și alte semne și simboluri magico-religioase, de exemplu imaginea unui soare cu raze, semnul securii (specific zeilor furtunii), șarpele, simbolul vieții, asociat cu figuri de strămoși, cerbul etc. Desigur aceste figuri au fost descoperite în regiuni diferite și aparțin unor culturi de vârste diferite; dar ele au în comun faptul că sunt solidare cu același complex megalitic. Lucru care poate să se explice fie prin varietatea ideilor religioase împărtășite de diferitele populații „megalitice", fie prin faptul că cultul strămoșilor, în ciuda importanței sale considerabile, era asociat cu alte complexe religioase.

36. „Enigma megaliților"

Încă acum zece ani, arheologii explicau culturile megalitice prin influențele colonizatorilor sosiți din Mediterana orientală, unde, într-adevăr, mormintele colective sunt atestate încă din mileniul al III-lea[14]. Difuzându-se către vest, construcția dolmenelor (*chamber-tombs*) s-a transformat în arhitectură ciclopeană. După Glyn Daniel, această transformare a avut loc la Malta, în Peninsula Iberică și în sudul Franței. Același autor compară difuziunea arhitecturii megalitice cu colonizarea grecească și feniciană în regiunea Mediteranei sau cu expansiunea Islamului în Spania. „O religie puternică, de inspirație egeeană, i-a obligat să-și construiască mormintele (sau mormintele-temple?) cu un asemenea consum de muncă și să păstreze imaginea

[11] Günther Zuntz, *Persephone*, p. 4, n. 1.

[12] J.D. Evans, *Malta*, p. 139; Glyn Daniel și J.D. Evans, *The Western Mediterranean*, p. 20.

[13] G. Zuntz, *Persephone*, pp. 8, 25.

[14] Mormintele colective minoene erau fie peșteri naturale, fie incinte circulare, numite în general *tholoi*; cf. Glyn Daniel, *The Megalithic Builders of Western Europe* (ediția a 2-a, 1962), p. 129.

zeiței lor tutelare și funerare. Figura zeiței, securea, coarnele și alte simboluri ne readuc din bazinul parizian, de la Gavrinnis, de la Anghelu Ruju din Creta, în Marea Egee și chiar la Troia. Este în afară de îndoială că o credință robustă, originară din Mediterana orientală, a modelat și inspirat pe constructorii mormintelor megalitice pe măsură ce aceștia se desfășurau de-a lungul Europei Occidentale"[15]. Dar religia nu era prima cauză a migrațiilor lor; religia nu era decât „consolarea exilului lor în extremul occident și nordul Europei". Emigranții căutau țări noi pentru a trăi în ele și minereuri pentru negoț[16].

În ultima sa carte, Gordon Childe vorbea de o „religie megalitică", difuzată de exploratorii și colonizatorii mediteraneeni. O dată acceptată, ideea de a construi morminte megalitice era adoptată de diversele societăți, fără ca prin aceasta să fie afectate structurile lor specifice. Fiecare mormânt aparținea probabil unui nobil sau unui șef al familiei; volumul de muncă era furnizat de către asociații săi. „Un mormânt megalitic trebuie comparat mai mult cu o biserică decât cu un castel, și morții săi asemănați mai degrabă cu sfinții celtici decât cu baronii normanzi."[17] „Misionarii" credinței megalitice, o religie prin excelență a Zeiței-Mamă, atrăgeau pe lângă comunitățile lor un mare număr de agricultori. Într-adevăr, dolmenele și cromlehurile sunt situate în regiunile cele mai propice dezvoltării agriculturii neolitice[18].

Explicații asemănătoare ale complexului megalitic au fost propuse de către alți preistorici eminenți[19]. Totuși, aceste explicații au fost invalidate de apariția datării cu ajutorul carbonului radioactiv și a dendrocronologiei[20]. S-a putut arăta că mormintele megalitice (*chamber-tombs*) din Bretagne au fost construite înainte de 4000 î.Hr., și că în Anglia și în Danemarca s-au ridicat morminte de piatră înainte de ~ 3000[21]. Cât despre complexul gigantic de la Stonehenge, el era socotit contemporan culturii din Wessex, dependentă de civilizația miceniană. Or, analizele bazate pe metode recente au probat că Stonehenge a fost realizat înainte de Mycene; ultima remaniere (Stonehenge III) datează de la ~ 2100–1900[22]. De asemenea, la Malta, epoca reprezentată de către templele de la Tarxien și necropola de la Hal Saflien era terminată înainte de ~ 2000; prin urmare, nu puteau fi explicate trăsăturile sale caracteristice printr-o influență a epocii bronzului minoean[23]. Trebuie deci să conchidem că *complexul megalitic european precede aportul egeean*. Avem de-a face cu o serie de creații originale autohtone.

Totuși, răsturnarea cronologică și demonstrarea originalității populațiilor occidentale nu au făcut să avanseze interpretarea monumentelor megalitice. S-a discutat mult în jurul complexului Stonehenge, dar, în ciuda câtorva contribuții notabile[24], funcția religioasă și

---

[15] G. Daniel, *op. cit.*, p. 136.

[16] G. Daniel, *ibid.*, pp. 136–137.

[17] Gordon Childe, *The Prehistory of European Society*, pp. 126 sq. Autorul apropie mormintele megalitice de micile capele întemeiate de sfinții galezi și irlandezi în aceleași regiuni din insulele britanice (*ibid.*, p. 128).

[18] *Ibid.*, p. 129.

[19] Stuart Piggot consideră că monumentele megalitice derivă din Mediterana orientală și le compară cu bisericile creștine sau cu moscheile; cf. *Ancient Europe*, p. 60. După Grahame Clark, ritul egeean al mormintelor colective, asociat cu cultul Zeiței-Mamă, a fost difuzat în Occident, de către prospectorii și exploratorii minelor; cf. *World Prehistory*, pp. 138–139.

[20] În engleză, „tree-ring calibration of radiocarbon"; a se vedea un expozeu limpede, adus la zi, la Colin Renfrew, *Before Civilization*, pp. 48–83. După cum se știe, cele două „revoluții" — „Carbonul 14" și dendrocronologia — au modificat radical cronologia preistoriei europene.

[21] Amintim că, în Egipt, primele piramide din piatră au fost ridicate către ~ 2700. E adevărat că aceste piramide aveau predecesoare din cărămidă, dar rămâne o realitate faptul că înainte de ~ 3000 nu se cunoaște nici un monument din piatră egiptean comparabil cu megaliții Europei Occidentale: cf. Renfrew, *op. cit.*, p. 123.

[22] A se vedea documentația la C. Renfrew, *op. cit.*, pp. 214 sq.

[23] Renfrew, *op. cit.*, p. 152. A se vedea, de asemenea, G. Daniel și J. D. Evans, *The Western Mediterranean*, p. 21. G. Zuntz se gândește totuși la o influență egipteană sau sumeriană; cf. *Persephone*, pp. 10 sq.

[24] Într-adevăr, întrucât structura tectonică a Stonehengelui pare să implice, de asemenea, funcția de observator astronomic, e probabil ca sărbătorile principale să fi fost în relație cu schimbările anotimpurilor, precum la triburile Hopi și la Cherokee; cf. Colin Renfrew, *op. cit.*, pp. 239 sq.

simbolismul acestui monument sunt încă controversate. În plus, ca o reacție la ipotezele aventuroase (de exemplu, aceea a lui Sir Grafton Eliott Smith, care deriva toate construcțiile megalitice dintr-o singură sursă, Egiptul faraonic), cercetătorii nu îndrăznesc să mai abordeze problema în ansamblul său. Or, această timiditate este regretabilă, căci „megalitismul" constituie un subiect de studiu exemplar și, probabil, unic. Într-adevăr, un studiu comparativ ar fi în stare să arate în ce măsură analiza numeroaselor culturi megalitice, încă înfloritoare în secolul al XIX-lea, poate să contribuie la înțelegerea concepțiilor religioase împărtășite de către autorii monumentelor preistorice.

37. Etnografie și preistorie

Să amintim că, în afară de Mediterana și Europa Occidentală și Septentrională, megaliții de origine preistorică și protoistorică sunt repartizați pe o suprafață imensă, Maghreb, Palestina, Abisinia, Dekkan, Assam, Ceylan, Tibet și Coreea. În ce privește culturile megalitice încă vii la începutul secolului al XX-lea, cele mai notabile sunt atestate în Indonezia și în Melanezia. Robert Heine-Geldern, care și-a consacrat o parte din viață studiului acestei probleme, estima că cele două grupuri de culturi megalitice — acela din preistorie și cel al culturilor în stadiu etnografic — sunt solidare din punct de vedere istoric, căci, după opinia sa, complexul megalitic s-ar fi difuzat pornind dintr-un singur centru, foarte probabil din Mediterana orientală.

Vom reveni asupra ipotezei lui Heine-Geldern. Pentru moment să ne mulțumim să reamintim concluziile sale asupra credințelor specifice societăților megalitice vii. Megaliții sunt în relație cu anumite idei privind existența de după moarte. În majoritatea lor, ei sunt ridicați în cursul ceremoniilor destinate să apere sufletul în călătoria lui în lumea de dincolo; dar ei asigură, de asemenea, o postexistență eternă celor care le ridică în timpul vieții lor, sau acelora cărora li se ridică monumentele după moarte. În plus, megaliții constituie legătura prin excelență dintre vii și morți; ei sunt considerați ca perpetuând virtuțile magice ale persoanelor care i-au construit sau pentru care au fost construiți, asigurându-se astfel fertilitatea oamenilor, a vitelor sau a recoltelor. În toate culturile megalitice încă înfloritoare, cultul strămoșilor joacă un rol important[25].

Monumentele servesc drept lăcaș sufletelor morților, când se întorc să-și viziteze satul, dar ele sunt utilizate și de cei vii. Locul unde se găsesc megaliții este totodată locul cultual prin excelență (coregrafie ceremonială, sacrificii etc.) și centrul activității sociale. În cultul morților, de tip megalitic, genealogiile joacă un rol important. După Heine-Geldern, e probabil să se fi recitat ritualic genealogiile strămoșilor, adică ale întemeietorilor satelor și ale anumitor familii. E important să subliniem acest fapt: *omul speră că numele său va fi rememorat prin intermediul pietrei*; altfel zis, legătura cu strămoșii este asigurată prin memoria numelor și a faptelor lor, memorie „împietrită" în megaliți.

Așa cum am spus-o mai sus, Heine-Geldern susține continuitatea civilizațiilor megalitice, din mileniul al V-lea până la societățile „primitive" contemporane. Totuși, el respinge ipoteza panegipteană a lui G. Elliott Smith și J.W. Perry. În plus, neagă existența unei „religii megalitice" pentru simplul motiv că credințe și concepții „megalitice" sunt atestate în legătură cu un mare număr de forme religioase, atât elementare cât și superioare. Savantul austriac compară complexul megalitic cu anumite curente „mistice", de exemplu, tantrism — care poate fi și hinduist și buddhist fără deosebire. El neagă, de asemenea, existența unui „cerc cultural

[25] R. Heine-Geldern, „Prehistoric Research in the Netherlands Indies", p. 149; id., „Das Megalithproblem", pp. 167 sq.

megalitic", constituit, după unii autori, din mituri specifice și instituții sociale sau economice caracteristice; într-adevăr, idei și practici megalitice sunt atestate la populații împărtășind o mare varietate de forme sociale, de structuri economice și de instituții culturale[26].

Analiza complexului megalitic efectuată de Heine-Geldern își păstrează încă valoarea. Dar ipotezele sale despre unitatea culturilor megalitice arheologice și contemporane sunt azi contestate sau pur și simplu ignorate de un mare număr de cercetători. Problema „continuității" complexului megalitic este considerabilă și trebuie să rămână deschisă. Căci, așa cum se exprima recent un autor, e vorba de „cea mai mare enigmă a preistoriei". Oricum, și oricare ar fi ipoteza adoptată — continuitate sau convergență — nu se poate vorbi despre *o singură* cultură megalitică. Pentru discuția noastră este important de remarcat faptul că, în religiile megalitice, sacralitatea pietrei este valorizată mai ales în relație cu postexistența. Se vede efortul de a se „întemeia" un mod anume de a exista după moarte, prin intermediul ontofaniei specifice pietrelor. În culturile megalitice ale Europei Occidentale, fascinația exercitată de către masele de piatră este evidentă; e vorba de o fascinație suscitată de dorința de a transforma mormintele colective în monumente spectaculoase și indestructibile. Grație construcțiilor megalitice, morții se bucură de o putere excepțională; totuși, deoarece comunicarea cu strămoșii este asigurată prin ritual, această putere poate fi împărtășită și de cei vii. Există, desigur, și alte forme de cult al strămoșilor. Ceea ce caracterizează religiile megalitice este faptul că ideile de *perenitate* și de *continuitate între viață și moarte* sunt sesizate prin *exaltarea strămoșilor, identificați sau asociați cu pietrele*. Să adăugăm, totuși, că aceste idei religioase nu au fost deplin realizate și perfect exprimate, decât doar în câteva creații privilegiate.

38. Primele orașe din India

Cercetările recente în preistoria civilizației indiene au deschis perspective care erau imprevizibile acum câteva zeci de ani. Ele au pus, totodată, probleme care n-au primit încă soluții satisfăcătoare. Excavarea celor două orașe-societăți, Harappa și Mohenjo-Daro, a scos la lumină o civilizație urbană destul de avansată, mercantilă și „teocratică" totodată. Cronologia este încă controversată, dar pare sigur că civilizația Indusului era desăvârșit dezvoltată către ~2500. Ceea ce i-a izbit pe autorii primelor săpături este uniformitatea și încremenirea acestei civilizații. Nici o schimbare, nici o inovație n-au putut fi remarcate în mileniul de istorie al civilizației harappiene. Cele două orașe-cetăți erau probabil capitalele „Imperiului". Uniformitatea și continuitatea culturală nu se pot explica decât presupunând un regim întemeiat pe un fel de autoritate religioasă[27].

Azi se știe că această cultură se întindea dincolo de valea Indusului, și că peste tot ea prezenta aceeași uniformitate. Tehnologia harappiană este considerată de Gordon Childe ca egală cu aceea a Egiptului și a Mesopotamiei. Totuși, majorității produselor ei le lipsește imaginația, „sugerându-ne ideea că oamenii de la Harappa nu se concentrau asupra lucrurilor acestei lumi"[28].

În ce privește originea acestei prime civilizații urbane dezvoltată în India, cercetătorii sunt de acord în a o căuta în Belucistan. După Fairservis, strămoșii harappienilor descindeau din agricultorii prearieni ai Iranului. Anumite faze ale culturii preharappiene încep să fie mai bine cunoscute, grație săpăturilor efectuate în Belucistanul meridional. Este remarcabil faptul că

---

[26] Cf. „Das Megalithproblem", pp. 164 sq.

[27] Cf. M. Eliade, *Le Yoga*, pp. 348 sq.

[28] B. și R. Allchin, *The Birth of Indian Civilization*, p. 136.

primele aglomerări importante au fost clădite pe lângă structuri având o funcție ceremonială. În importantul complex arheologic săpat în regiunea râului Porali și cunoscut sub numele de „Edith Shabr Complex", s-a scos la lumină o movilă înaltă de șapte până la doisprezece metri, și numeroase construcții înconjurate de ziduri. În vârf, structura era ridicată în formă de *ziqqurat*; mai multe scări duceau spre platformă. Construcțiile în piatră păreau să fie puțin și sporadic locuite, ceea ce indică funcția ceremonială a întregului edificiu. A doua fază (faza B) a aceluiași complex se carcterizează prin prezența unor mari cercuri în piatră, a mai mult de o sută de construcții, largi de trei până la opt metri, și „avenue"-uri din pietre albe. Aceste structuri par, de asemenea, să fi servit numai unor scopuri religioase[29].

Fairservis apropie aceste amplasamente sacre, și în general structurile exhumate în valea de la Quetta (reprezentând fazele preharappiene ale Sindului și Belucistanului), de Mohenjo-Daro și de Harappa, cetăți clădite inițial — după părerea sa — în vederea unor ceremonii cultuale. Această ipoteză este controversată încă, deși nu există îndoieli cu privire la funcția religioasă a „citadelei", platformă comportând structuri caracteristice, aceleași în cele două cetăți. Pentru discuția noastră, controversa este fără mare interes. Căci, pe de o parte, „originea" cultuală a aglomerărilor preharappiene (deci, a primelor „orașe"!) este asigurată, și, pe altă parte, savanții sunt de acord astăzi să vadă în cele mai vechi centre urbane complexuri ceremoniale. Paul Wheatley a demonstrat în mod strălucit intenția și funcția religioasă a primelor cetăți din China, din Mesopotamia, din Egipt, din America centrală etc.[30] Cele mai vechi orașe au fost construite împrejurul sanctuarelor, adică în proximitatea unui spațiu sacru, a unui „Centru al Lumii", în care se considera posibilă comunicarea între Pământ, Cer și regiunile subterane[31]. Dacă s-ar arăta că cele două orașe-capitală de pe Indus se deosebesc net de prototipurile lor preharappiene (și de alte orașe vechi), va trebui să considerăm Harappa și Mohenjo-Daro drept primele exemple de secularizare ale unei structuri urbane, fenomen modern prin excelență.

Ceea ce merită subliniat, pentru moment, este diversitatea morfologică a spațiului sacru și a centrului cultual. În culturile megalitice din regiunea Mediteranei și din Europa Occidentală, centrul ceremonial, solidar cu cultul morților, era consacrat prin menhiri și dolmene, rareori prin sanctuare; în ceea ce privește aglomerările, ele nu depășeau dimensiunea de sate[32]. După cum am văzut, adevăratele „orașe" megalitice erau construite pentru morți: erau necropole.

39. Concepții religioase protoistorice și paralelele lor în hinduism

Religia harappiană, adică aceea a primei civilizații urbane din India, este importantă și din alt motiv, și anume, datorită raporturilor sale cu hinduismul. În pofida scepticismului anumitor autori, viața religioasă de la Mohenjo-Daro și de la Harappa ne este accesibilă, cel puțin în liniile sale mari. Astfel, de exemplu, marele număr de figurine și de desene înscrise pe sigilii indică culte ale unei Zeițe-Mamă. În plus, așa cum Sir John Marshall recunoscuse deja, o figură ityfalică așezată într-o poziție „yogică" și înconjurată de animale sălbatice reprezintă un Mare Zeu, probabil un prototip al lui Śiva[33]. Fairservis a atras atenția asupra

---

[29] W.A. Fairservis, *The Roots of Ancient India*, pp. 195 sq., 362 sq. Asupra relației dintre această fază a culturii preharappiene și megalitii Indiei meridionale, a se vedea *ibid.*, pp. 375 sq.

[30] Paul Wheatley, *The Pivot of the Four Quarters*, în special pp. 20 sq.; 107 sq.; 225 sq.

[31] M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, cap. I; id., „Centre du Monde, Temple, Maison".

[32] Primele orașe ridicate în aceste regiuni erau și ele „orașe sacre", adică „Centre ale Lumii"; cf. Werner Müller, *Die heilige Stadt, passim.*

[33] Sir John Marshall, *Mohenjo-Daro*, vol. I, p. 52; cf. M. Eliade, *Le Yoga*, pp. 349–350. De altfel, pietre în formă de *lingam* s-au găsit în orașele amintite; cf. Allchin, *op. cit.*, p. 312.

unui mare număr de scene de adorație sau de sacrificiu exprimate plastic pe sigilii. Cea mai celebră dintre ele arată o figură așezată (sau dansând?) pe o platformă între doi oameni care se roagă în genunchi, fiecare însoțit de o cobră. Alte sigilii pun în evidență un personaj imobilizând, asemeni lui Ghilgameș, doi tigri; sau un zeu cornut, cu picioare și coadă de taur, amintind de mesopotamianul Enkidu; în fine, diferite spirite de arbori, cărora li se aduc sacrificii, procesiuni de indivizi purtând „stindarde" etc.[34] În scenele pictate de pe unele urne exhumate la Harappa, Vats a crezut că poate să identifice sufletele morților pregătindu-se să traverseze un râu[35].

După Sir John Marshall, savanții au subliniat caracterul „hinduist" al religiei harappiene. Pe lângă exemplele deja citate — Marea Zeiță, un proto-Śiva în poziție „yogică", valoarea rituală a arborilor, a șerpilor, a *lingam*-ului — se mai pot menționa acel „Grand Bath" de la Mohenjo-Daro care reamintește „piscinele" templelor hinduse din zilele noastre, arborele *pipal*, folosirea turbanului (necunoscut în textele vedice, atestat numai după epoca *Brahmanelor*), podoabe de nas, pieptenul din fildeș etc.[36] Procesul istoric care a asigurat transmisia unei părți a moștenirii harappiene și absorbirea ei în hinduism este insuficient cunoscut. Cercetătorii discută încă pricinile decadenței și ruinei finale a celor două orașe-capitală. S-au invocat inundațiile catastrofale ale Indusului, consecințele secetelor, mișcările seismice[37], în sfârșit, asaltul năvălitorilor arieni. După toate aparențele, cauzele declinului au fost multiple. În orice caz, către ~ 1750, civilizația Indusului era agonizantă și indo-arienii i-au dat doar lovitura de grație (cf. § 64). Dar trebuie precizat că, pe de o parte, invazia triburilor ariene a avut loc progresiv, timp de mai multe secole și, pe de alta, că la sud, în regiunea cunoscută altădată sub numele de Sauraștra, o cultură derivată din complexul nucleului harappian și-a continuat dezvoltarea și după șocul arian[38].

Acum douăzeci de ani scriam cu privire la distrugerea culturii de pe Indus: „Prăbușirea unei civilizații urbane nu echivalează cu extincția pur și simplu a culturii ei, ci doar cu regresiunea sa către forme rurale, larvare, «populare» (e un fenomen amplu verificat în Europa în timpul și după marile invazii barbare). Dar, destul de curând, arianizarea Penjabului a declanșat procesul marii sinteze care trebuia să devină într-o zi hinduismul. Un număr considerabil de elemente harappiene atestate în hinduism nu se pot explica decât printr-un contact, început destul de devreme, între cuceritorii indo-europeni și reprezentanții culturii Indusului. Acești reprezentanți nu erau în mod necesar autorii culturii Indusului ori descendenții lor direcți: ei puteau să fie tributarii, prin iradiație, ai unor forme culturale harappiene, care se păstraseră în regiunile excentrice, cruțate de primele valuri ale arianizării. Aceasta ar explica faptul următor, în aparență straniu: cultul Marii Zeițe și a lui Śiva, falismul și dendrolatria, ascetismul și Yoga etc. apar pentru prima dată în India ca expresia religioasă a unei înalte civilizații urbane, aceea a Indusului — în timp ce majoritatea acestor elemente religioase sunt, în India medievală și modernă, caracteristicile devoției «populare». Desigur, a existat, începând cu epoca harappiană, o sinteză între spiritualitatea aborigenilor și aceea a «stăpânilor», autori ai civilizației urbane. Dar trebuie presupus că nu numai această sinteză s-a păstrat, ci și aportul specific și aproape exclusiv al «stăpânilor»: nu s-ar putea explica altfel importanța considerabilă pe care o iau

---

[34] Fairservis, *op. cit.*, pp. 274 sq.

[35] Allchin, *op. cit.*, p. 314 și fig. 75.

[36] Cf. M. Eliade, *Le Yoga*, pp. 350–351; S. Piggott, *Prehistoric India*, pp. 268 sq.; B. și R. Allchin, *op. cit.*, pp. 310 sq.; Sir Mortimer Wheeler, *The Indus Civilization*, p. 135.

[37] A se vedea discutarea acestor ipoteze la Wheeler, *op. cit.*, pp. 127 sq., Allchin, *op. cit.*, pp. 143 sq., Fairservis, *op. cit.*, pp. 302 sq.

[38] Wheeler, *op. cit.*, pp. 133 sq.; Allchin, *op. cit.*, pp. 179 sq., Fairservis, *op. cit.*, pp. 293, 295.

brahmanii după epoca vedică. E foarte probabil că toate aceste concepții religioase harappiene — care contrastează puternic cu acelea ale indo-europenilor — s-au păstrat, cu inevitabilele regresiuni, mai ales în straturile «populare», în marginea societății și a civilizației noilor stăpâni ariofoni: de acolo au ieșit ele, în valuri succesive, în timpul sintezelor ulterioare care au dus la formarea hinduismului"[39].

După 1954, au fost aduse alte dovezi ale continuității[40]. În plus, fenomene similare sunt atestate în alte părți, și anume în Creta, în Egeida și în Grecia continentală. Într-adevăr, cultura și religia elenică sunt rezultatul simbiozei între substratul mediteranean și cuceritorii indo-europeni, coborâți din nord. La fel ca și în India, ideile și credințele religioase ale autohtonilor ne sunt accesibile mai ales din mărturiile *arheologice*, în timp ce cele mai vechi *texte*, în primul rând Homer și Hesiod, reflectă, în parte, tradițiile năvălitorilor ariofoni. Trebuie să precizăm totuși că Homer și Hesiod reprezintă deja primele faze ale sintezei elenice.

40. Creta: grote sacre, labirinturi, zeițe

În Creta, cultura neolitică, atestată din mileniul al V-lea, a luat sfârșit când, către jumătatea mileniului al III-lea, insula a fost colonizată de către imigranți sosiți din sud și din est. Noii veniți stăpâneau tehnicile metalurgice ale aramei și bronzului. Sir Arthur Evans a numit cultura lor „minoică", după regele legendar Minos, și a împărțit-o în trei perioade[41]: minoicul vechi (către finele mileniului al III-lea); minoicul mijlociu (de la ridicarea palatului din Cnossos și din Mallia, ~ 2000, până la ~ 1580); minoicul recent (~ 1580–1150). În timpul minoicului mijlociu, cretanii utilizau o scriere hieroglifică, urmată, către ~ 1700, de o scriere lineară (alfabetul linear A); ambele sunt încă nedescifrate. În timpul acestei perioade (între ~ 2000 și ~ 1900), primii greci, minyienii, pătrundeau în Grecia continentală. Ei reprezintă avangarda grupurilor indo-europene care, în valuri succesive, vor veni să se instaleze în Elada, în insule și pe litoralul Asiei Mici. Prima fază a minoicului recent (~ 1580–1450) constituie apogeul civilizației minoice. Este epoca când, în Peloponez, năvălitorii ariofoni clădesc Mycene și întrețin raporturi cu Creta. La puțin timp după aceea (~ 1450–1400), micenienii (sau aheenii) se implantează la Cnossos și introduc scrierea numită Linearul B. Ultima fază a minoicului târziu, numită perioada micenianâ (~ 1400–1150), se încheie cu invazia dorienilor (către ~1150) și distrugerea definitivă a civilizației cretane.

Până la descifrarea Linearului B de către Michael Ventris, în 1952, singurele documente privind cultura și religia minoică proveneau din săpăturile arheologice. Ele rămân și acum cele mai importante. Primele mărturii ale actelor cu intenție religioasă au fost descoperite în peșteri. În Creta, ca de altfel pretutindeni în Mediterana, peșterile au servit mult timp drept locuință, și de asemenea, mai ales după neolitic, de cimitire (obicei care s-a prelungit până în timpurile moderne). Totuși un număr destul de mare de peșteri au fost consacrate diverselor divinități autohtone. Anumite mituri, rituri și legende asociate acestor caverne misterioase au fost integrate mai târziu tradițiilor religioase ale grecilor. Astfel, una din cele mai celebre, grota din Amnissos, lângă Cnossos, era consacrată Eileithyei, zeița preelenică a nașterilor.

---

[39] M. Eliade, *Le Yoga*, pp. 352–353.

[40] Le vom găsi în lucrările lui Wheeler, Allchin și Fairservis. A se vedea și Mario Cappieri, „Ist die Indus-Kultur und ihre Bevölkerung wirklich verschwunden?"; W. Koppers, „Zentralindische Fruchtbarkeitsriten und ihre Beziehungen zur Induskultur"; J. Haekel, „«Adonisgärtchen» im Zeremonialwesen der Rathwa in Gujerat (Zentralindien). Vergleich und Problematik".

[41] Asupra acestor perioade, a se vedea R.W. Hutchinson, *Prehistoric Crete*, pp. 137–198, 267–316; R.F. Willetts, *Cretan Cults and Festivals*, pp. 8–37.

O alta, pe muntele Dicté[42], era celebră pentru că ocrotise pe Zeus copil; de acolo ar fi venit pe lume viitorul Stăpân al Olympului, și strigătele noului-născut erau astupate de zgomotul produs de cureții care își izbeau scuturile. Dansul înarmat al cureților constituia probabil o ceremonie inițiatică, celebrată de confreriile de tineri (cf. § 83). Căci unele peșteri serveau acestor confrerii pentru riturile lor secrete; de exemplu, grota de pe Ida, unde se reuneau Dactilii, personificare mitologică a unei confrerii de meșteri metalurgi.

După cum se știe, grotele au jucat un rol religios încă din paleolitic. Labirintul preia și amplifică acest rol: a pătrunde într-o peșteră sau într-un labirint echivala cu o coborâre în Infern, altfel zis cu o moarte rituală de tip inițiatic. Mitologia faimosului labirint al lui Minos este obscură și fragmentară; dar episoadele cele mai dramatice se raportează la o inițiere. Semnificația originară a acestui scenariu mitico-ritual era probabil uitată cu mult înainte de primele mărturii scrise. Saga lui Teseu, anume pătrunderea sa în labirint și lupta sa victorioasă cu Minotaurul, ne va reține atenția mai departe (cf. § 94). Dar e bine să amintim de pe acum funcția rituală a labirintului ca probă inițiatică.

Săpăturile de la Cnossos nu au revelat nici o urmă a faimoasei lucrări a lui Dedal. Totuși, labirintul figurează pe monedele cretane din epoca clasică și labirinturile sunt semnalate și în legătură cu alte orașe. În ce privește etimologia, s-a explicat cuvântul ca însemnând „casă a securii duble" (*labrys*); altfel spus, ca desemnând palatul regal de la Cnossos. Dar cuvântul aheian pentru secure era *pelekys* (cf. mesopotamianul *pilakku*). E mai probabil ca termenul să vină de la asiaticul *labra/laura*, „piatră", „grotă". Labirintul desemna deci o carieră subterană, tăiată de mâna omului. Într-adevăr, încă în zilele noastre, se cheamă „labirint" peștera de la Ampelusa, de lângă Gortyne[43]. Să semnalăm, pentru moment, arhaismul rolului ritual al grotelor. Vom reveni asupra persistenței acestui rol, căci el ilustrează admirabil continuitatea anumitor idei religioase și scenarii inițiatice, din preistorie și până în vremile moderne (§ 42).

Figurinele feminine se multiplică în timpul neoliticului: ele au specific fusta în formă de clopot, lăsând sânii goi, și brațele ridicate într-un gest de adorare. Fie că reprezintă *ex-voto*-uri ori „idoli", aceste figurine indică preeminența religioasă a femeii și, mai ales, primatul Zeiței. Documentele ulterioare confirmă și precizează acest primat. Dacă judecăm după reprezentările de procesiuni, de sărbători de palat și scene de sacrificii, personalul feminin juca un rol considerabil[44]. Zeițele sunt reprezentate acoperite cu văl sau parțial goale, strângându-și sânii sau ridicând brațele în semn de binecuvântare[45]. Alte imagini le reprezintă ca „Stăpâne ale Animalelor" (*potnia theron*). Un sigiliu din Cnossos o arată pe Doamna Munților înclinându-și sceptrul către un adorator masculin care își acoperă ochii[46]. Pe intagliouri se vede zeița precedată de un leu, ori înjunghiind o căprioară sau un berbec, ori în picioare între două animale etc. După cum vom vedea, „Stăpâna Animalelor" supraviețuiește în mitologia și religia greacă (cf. § 92).

Cultul se celebra pe vârfurile munților, precum și în capelele palatelor sau în incinta caselor particulare. Peste tot, zeițele se găsesc în centrul activității religioase. La începutul minoicului mijlociu (~ 2100–1900) sunt atestate primele sanctuare pe înălțimi; la început modeste

---

[42] Asupra peșterilor sacre, vezi M.P. Nilsson, *The Minoan Mycenaen Religion*, pp. 53 sq.; Charles Picard, *Les religions préhelleniques*, pp. 58 sq., 130–131; R.F. Willetts, *op. cit.*, pp. 141 sq.

[43] P. Faure, „Spéléologie crétoise et humanisme", p. 47.

[44] C.R. Picard, *op. cit.*, pp. 71, 159 sq.

[45] A.J. Evans, *Palace of Minos*, II, pp. 277 sq.; Ch. Picard, *op. cit.*, pp. 74 sq.; M.P. Nilsson, *op. cit.*, pp. 296 sq. Zeițele sunt înlocuite câteodată cu stâlpi și coloane; cf. Picard, *op. cit.*, p. 77; Nilsson, *op. cit.*, pp. 250 sq.

[46] Picard, p. 63. Dar Nilsson consideră pecetea drept relativ târzie, iar Hutchinson o crede micenian (cf. *Prehistoric Crete*, p. 206).

împrejmuiri, mai târziu mici edificii. În sanctuarele de la Petsofa, ca și pe muntele Jukta, din stratul gros de cenușă s-au exhumat numeroase figurine umane și animale din lut ars. Nilsson consideră că aici era adorată o zeiță a naturii, prin aruncare de figurine votive în focuri aprinse periodic[47]. Mai complexe și încă enigmatice sunt cultele numite agrare sau ale vegetației. De origine rurală, ele sunt integrate, simbolic cel puțin, în oficiul palațial. Dar ele erau celebrate mai ales în împrejmuiri sacre. Judecând după intagliouri, picturi și refiefurile vaselor, aceste culte comportau mai ales dansuri, procesiuni de obiecte sacre și ceremonii de purificare (lustrații).

Arborii jucau un rol central. Documentele iconografice arată diverse personaje pe punctul de a atinge frunzele, de a o adora pe zeița vegetației ori executând dansuri rituale. Anumite scene subliniază caracterul extravagant, chiar extatic, al ritului: o femeie goală apucă cu pasiune trunchiul unui arbore, un oficiant smulge arborele întorcând capul, în timp ce însoțitoarea lui pare să jelească pe un mormânt[48]. Pe bună dreptate, s-a văzut[49] în atari scene nu numai drama anuală a vegetației, ci și experiența religioasă provocată de descoperirea solidarității mistice dintre om și plantă (cf. §§ 12, 14).

41. Trăsături caracteristice ale religiei minoice

După Charles Picard, „noi n-avem nici o dovadă, încă, despre existența unui Zeu bărbat, adult"[50]. Zeița este uneori escortată de un acolit înarmat, dar rolul acestuia este obscur. Totuși, unii zei ai vegetației erau în mod sigur cunoscuți, căci miturile grecești fac aluzie la hierogamii care aveau loc în Creta, hierogamii caracteristice religiilor agrare. Axel Persson a încercat să reconstituie, pe baza reprezentărilor iconografice, scenariul ritual al morții și resurecției periodice a vegetației. Savantul suedez a crezut că poate să situeze diferitele scene de cult în anotimpurile ciclului agrar: primăvara (epifania zeiței Naturii și adorarea ei de către oficianți etc.), vara (epifania Zeului vegetației etc.), iarna (bocete rituale; scene figurând plecarea divinităților etc.)[51]. Anumite interpretări sunt destul de seducătoare, dar reconstituirea scenariului integral este controversată.

Sigur apare faptul că majoritatea documentelor iconografice aveau o semnificație religioasă și cultul era centrat pe „misterele" vieții, ale morții și renașterii; comportând, prin urmare, rituri inițiatice, bocete funerare, ceremonii orgiastice și extatice. Cum subliniază, pe bună dreptate, Francis Vian: „Ar fi o greșeală să conchidem, după puținătatea lăcașurilor, că religia deținea un loc minor în locuințele princiare. În fapt, palatul este sacru în totalitatea sa, căci el este reședința patroanei divine și a regelui-preot care servește drept intermediar între ea și oameni. Suprafețele de dans, înconjurate de gradene, curțile interioare în care se ridică altare, magazinele înseși, sunt locuri religioase. Tronul era un obiect de venerație, cum o demonstrează grifonii simbolici care îl flanchează la Cnossos și la Pylos; poate că el era rezervat mai degrabă epifaniei rituale a zeiței palatului decât suveranului"[52].

---

[47] M.P. Nilsson, *Min. Myc. Religion*, p. 75.

[48] A.J. Evans, *Palace of Minos*, II, pp. 838 sq.; M.P. Nilsson, *op. cit.*, pp. 268 sq.; Axel W. Persson, *The Religion of Greece in Prehistoric Times*, pp. 38–39.

[49] Ch. Picard, *op. cit.*, p. 152.

[50] *Op. cit.*, p. 80. Figurile masculine reprezintă adoratori. *Ibid.*, p. 154.

[51] A. Persson, *op. cit.*, pp. 25–104.

[52] F. Vian, în *Histoire des religions*, I, p. 475. Deja A.J. Evans îl numea pe regele din Cnossos rege-preot, termen acceptat de M.P. Nilsson (*op. cit.*, pp. 486 sq.) și Ch. Picard (*op. cit.*, pp. 70 sq.). Vezi, de asemenea, R.F. Willetts, *Cretan Cults*, pp. 84 sq.

E important să subliniem funcția de centru ceremonial a palatului. Coridele sacre ale taurului, fără uciderea lui, erau celebrate în suprafețele cu gradenă, zise „teatrale" ale palatului. Picturile de la Cnossos ne arată acrobați de ambele sexe voltijând pe deasupra taurului. În ciuda scepticismului lui Nilsson, semnificația religioasă a „acrobației" este indubitabilă: a sări peste taurul în cursă constituie o „probă inițiatică" prin excelență[53]. Foarte probabil, legenda tovarășilor lui Teseu, șapte tineri băieți și șapte fete, „oferite" Minotaurului, reflectă amintirea unei astfel de probe inițiatice. Din nefericire, nu cunoaștem mitologia taurului divin și rolul său în cult. Probabil că obiectul cultual, specific cretan, numit „coarnele de consacrare", reprezintă stilizarea unui frontal de taur. Omniprezența sa confirmă importanța funcției sale religioase: coarnele serveau la consacrarea obiectelor plasate în interior. Semnificația religioasă și simbolismul unui număr de obiecte cultuale sunt încă controversate. Securea dublă sau cu două aripi era în mod sigur folosită în sacrificii. O întâlnim pe o suprafață destul de mare în afara Cretei. În Asia Mică, ea este, ca simbol al fulgerului, emblema zeului furtunii. Dar, încă în paleolitic, o regăsim și în Irak, la Tell Arpaciyah, lângă o zeiță goală. În Creta, securea cu aripi o vedem în mâinile femeilor-preotese sau ale zeițelor — ori pusă pe crestetele lor. Ținând seama de tăișul ei dublu, Evans o considera o emblemă simbolizând unirea principiilor complementare, masculin și feminin.

Coloanele și stâlpii împărtășesc probabil simbolismul cosmologic al lui *axis mundi*, atestat încă din preistorie (cf. § 12). Micile coloane având păsări în vârf sunt susceptibile de interpretări diverse, pentru că pasărea poate să reprezinte tot atât de bine sufletul, cât și epifania unei zeițe. În orice caz, coloanele și stâlpii înlocuiesc zeița, „căci coloanele sunt reprezentate uneori, *asemeni ei*, la început: flancate de lei și de grifoni, *legați* heraldic"[54].

Cultul morților juca un rol considerabil. Corpurile erau introduse prin tavan în sălile profunde ale osuarelor. Ca și în altă parte, în Asia Mică și în regiunea Mediteranei morții beneficiau de libații subterane. Cei vii puteau coborî în anumite camere, înzestrate cu bănci pentru cult. Probabil că oficiul funerar se desfășura sub auspiciile Zeiței (cf. § 35). Mormântul unui rege-preot din Cnossos, tăiat în stâncă, comporta o criptă cu coloane, al cărei tavan vopsit în albastru deschis reprezenta bolta cerească; dedesubt se ridicase o capelă semănând cu sanctuarele palatinale ale Zeiței-Mamă[55].

Documentul cel mai prețios, dar și cel mai enigmatic asupra religiei din Creta, este constituit din cele două panouri decorate de pe un sarcofag exhumat la Haghia Triada. Acest document reflectă, desigur, ideile religioase ale epocii sale (secolele XIII, XII), când micenienii erau stabiliți deja în Creta. Totuși, în măsura în care scenele pictate pe panouri sunt susceptibile de o interpretare coerentă, ele evocă obiceiuri și credințe minoice și orientale. Pe unul din panouri este reprezentat sacrificiul unui taur, spre care înaintează în procesiune trei preotese. De cealaltă parte a victimei răpuse este înfățișat un sacrificiu sângeros, în fața unui arbore sacru. Pe al doilea panou se vede desfășurarea unei libații funerare: o preoteasă răstoarnă lichidul roșu dintr-un crater într-o mare urnă. Ultima scenă este cea mai misterioasă: în fața mormântului său, mortul, în haină lungă, asistă la ofranda funerară: trei sacrificatori bărbați îi aduc o mică barcă și doi viței[56]. Numeroși savanți, judecând după aspectul său (după Picard, „s-ar zice că

---

[53] A.J. Evans, *op. cit.*, III, p. 220, fig. 154; Ch. Picard, p. 144, 199; A.W. Persson, pp. 93 sq., J.W. Graham, *The Palaces of Crete*, pp. 73 sq.

[54] Ch. Picard, p. 77.

[55] A.J. Evans, *Palace of Minos*, IV, 2, pp. 962 sq. Ch. Picard reamintește tradiția transmisă de Diodor (4, 76–80; 16, 9), după care Minos a fost îngropat într-un mormânt-criptă, deasupra căruia s-a ridicat un templu consacrat Afroditei, moștenitoarea Zeiței egeene (*op. cit.*, p. 173).

[56] Vezi reproducerile lui Paribeni, „Il sarcofago dipinto...", pl. I–III și J. Harrison, *Themis*, fig. 31–38. Cf. Nilsson, *op. cit.*, pp. 426 sq.; Ch. Picard, pp. 168 sq. Călătoria marină de dincolo de mormânt a lăsat urme în concepția grecească a „Insulei Fericiților"; cf. Hesiod, *Munci și zile*, pp. 167 sq.; Pindar, *Olympicele*, II, pp. 67 sq.

e o mumie") consideră că mortul este *zeificat*. Ipoteza este plauzibilă. În acest caz ar fi vorba de un privilegiat, ca regele-preot din Cnossos sau ca anumiți eroi greci (Herakles, Achile, Menelau). Totuși, pare mai verosimil ca scenele să evoce, nu *divinizarea* mortului, ci efectuarea *inițierii* sale, ceremonie de tipul religiei „de mistere", susceptibilă să îi asigure o postexistență fericită. Într-adevăr. Diodor (secolul I î.Hr.) remarcase încă de atunci asemănarea religiei cretane cu religiile „de mistere". Or, acest tip de religie va fi oprimat mai târziu în Grecia zisă „doriană" și nu va supraviețui decât în anumite societăți închise, *thiasii* (cuvânt poate preelenic)[57].

Tradiția raportată de Diodor este de cel mai mare interes: ea indică limitele procesului de asimilare a ideilor religioase orientale și mediteraneene de către cuceritorii ariofoni.

42. Continuitatea structurilor religioase preelenice

Descifrarea Linearului B a demonstrat că, spre ~ 1400, greaca era vorbită și scrisă la Cnossos. Urmează deci că invadatorii micenieni au jucat un rol hotărâtor nu numai în decăderea civilizației minoice, dar și în perioada ei finală; astfel spus, în ultima ei fază, civilizația cretană îngloba și Grecia continentală. Dacă se ține cont de faptul că, înainte de invazia micenienilor, influențele Egiptului și Asiei Mici[58] realizaseră o sinteză asiano-mediteraneană, ne dăm seama de măsura vechimii și complexității fenomenului cultural grec. Elenismul își implântă rădăcinile în Egipt și în Asia; dar aportul cuceritorilor este acela care va produce „miracolul grec".

Tăblițele exhumate la Cnossos, la Pylos și la Mycene îi menționează pe zeii homerici cu numele lor clasice: Zeus, Hera, Atena, Poseidon și Dionysos. Din nefericire, informațiile mitologice și cultuale sunt destul de modeste: se face mențiune despre Zeus Dyktaos și Daedalus, despre „sclavii zeului" și „sclavul Atenei", nume de preotese etc. Cu mult mai semnificativ este renumele Cretei în mitologia și religia Greciei clasice. În Creta este făcut să se nască și să moară Zeus; Dionysos, Apollon, Herakles și-au avut „copilăriile" lor în Creta; acolo Demeter îl iubise pe Iasion și Minos primise legile, și, împreună cu Rhadamanthys, a devenit judecător în Infern. Și tot din Creta, în plină epocă clasică, se trimiteau purificatori renumiți[59]. Insula a fost învestită cu prestigiile fabuloase ale epocii *primordium*: pentru Grecia clasică, Creta minoică reprezenta miracolele „originilor" și ale „autohtoniei".

Nu ne putem îndoi de faptul că tradițiile religioase ale grecilor au fost modificate de simbioza cu autohtonii, în Creta ca și în alte părți ale bazinului egeean. Nilsson remarcase că, din cele patru centre religioase ale Greciei clasice — Delfi, Delos, Eleusis și Olympia —, primele trei micenienii le moșteniseră. Persistența unor structuri religioase minoice a fost pusă în evidență la modul cuvenit. S-au putut arăta prelungirea capelei minoico-miceniene în sanctuarul grec și continuitatea între cultul cretan al căminului și acela al palatelor miceniene. Imaginea fluturelui — *psyché* — era familiară minoenilor. Originile cultului lui Demeter sunt atestate în Creta și cel mai vechi sanctuar de la Eleusis datează din timpurile miceniene. „Anumite amenajări, arhitecturale sau de alt ordin, ale templelor de mistere, clasice, par să derive, mai mult sau mai puțin, din instalațiile constatate în Creta preelenică."[60]

Ca și în India preariană, au persistat mai ales cultele zeițelor și riturile și credințele în legătură cu fertilitatea, moartea și supraviețuirea sufletului. În unele cazuri continuitatea se verifică din preistorie până în timpurile moderne. Spre a nu cita decât un singur exemplu, peștera

---

[57] Picard, *op. cit.*, p. 142. A se vedea, de asemenea, § 99.

[58] Precizăm că influențele s-au exercitat în egală măsură și în sens contrar.

[59] Ch. Picard, *op. cit.*, p. 73.

[60] *Ibid.*, p. 142.

de la Skoteino, „una din cele mai grandioase și mai pitorești din toată Creta", adâncă de 60 m, comportă patru etaje; la extremitatea etajului al doilea se află doi „idoli de cult, așezați deasupra și în fața unui altar de piatră": o femeie și „un bust imberb cu râs sardonic". În fața acestor statui, „sfărâmăturile de vase ating mai mulți metri înălțime; altele se înfundă în solul etajului al treilea subteran... Cronologic, ele se succed, fără întrerupere, de la începutul mileniului al II-lea până la sfârșitul perioadei romane"[61]. Sacralitatea grotei s-a menținut până în zilele noastre. Foarte aproape se ridică o micuță capelă albă dedicată Sfintei Paraschevi. La intrarea în grotă, la 26 iulie, se strânge „toată populația văii Aposelemi și din regiunea Kersonnesosului: se dansează pe două suprafețe, sub o boltă, se bea, se cântă cântece de dragoste tot atât de ritualic cum s-a asistat la slujba din capela vecină"[62].

Continuitatea se verifică și cu privire la alte expresii specifice ale religiozității cretane arhaice. Sir Arthur Evans insistase asupra solidarității între cultul arborelui și veneratia pietrelor sacre. Regăsim o solidaritate similară în cultul Atenei Parthenos la Atena: un stâlp alăturea de arborele sacru (măslinul) și bufnița, pasărea emblematică a zeiței. Evans a arătat, în plus, supraviețuirea cultului stâlpului până în epoca modernă; de exemplu, stâlpul sacru de la Tekekioi, lângă Skopje, replică a coloanei minoice, venerat atât de creștini, cât și de musulmani. Credința că izvoarele sacre sunt asociate cu zeițe se regăsește în Grecia clasică, unde izvoarele erau adorate ca Nereide; el persistă în zilele noastre: zânele se numesc încă Nereide.

Ar fi inutil să multiplicăm exemplele. Amintim că un proces analog de continuitate a structurilor religioase arhaice caracterizează toate culturile „populare", din Europa Occidentală și regiunea Mediteranei până în Câmpia Gangelui și în China (cf. § 14). Pentru discuția noastră e important să subliniem faptul că acest complex religios — zeițe ale fertilității și ale morții, rituri și credințe privind inițierea și supraviețuirea sufletului — n-a fost integrat în religia homerică. Cu toată simbioza cu nenumărate tradiții preelenice, cuceritorii ariofoni au reușit să-și impună panteonul lor și să-și mențină „stilul religios" specific (cf. cap. X–XI).

---

[61] P. Faure, „Spéléologie crétoise et humanisme", p. 40.

[62] *Ibid.*, p. 40. Numeroase peșteri sunt dedicate sfinților și mai mult de o sută de capele sunt instalate în grote; *ibid.*, p. 45.

Capitolul VI

RELIGIILE HITTIȚILOR ȘI ALE CANAANEENILOR

43. Simbioză anatoliană și sincretism hittit

S-a remarcat surprinzătoarea continuitate religioasă în Anatolia, din mileniul al VII-lea până la implantarea creștinismului. „Nu există, într-adevăr, veritabilă soluție de continuitate între informele statuete ale unei divinități masculine urcată pe spinarea unui taur, așa cum au fost găsite, de pildă, la Çatal Hüyük, la nivelul al VI-lea (către ~ 6000), între reprezentările zeului furtunii din epoca hittită și statuile lui Jupiter Dolichenus pe care îl adorau soldații legiunilor romane; nici între zeița cu leoparzi de la Çatal Hüyük, zeița hittită Hepat și Cybela din epoca clasică."[1]

În parte, cel puțin, această continuitate este consecința unei uimitoare vocații pentru sincretismul religios. Etnia indo-europeană desemnată în istoriografia modernă sub numele de hittiți a dominat Anatolia în timpul celui de al II-lea mileniu (vechiul regat, ~ 1740–1460, și Imperiul, ~ 1460 până în jur de ~ 1200). Subjugându-i pe hattieni — cea mai veche populație anatoliană căreia i se cunoaște limba — invadatorii ariofoni au inaugurat un proces de simbioză culturală care s-a prelungit mult timp după prăbușirea creațiilor lor politice. La puțin timp după ce pătrunseseră în Anatolia, hittiții au suferit influențe babiloniene. Mai târziu, mai ales în timpul Imperiului, ei au asimilat esențialul culturii hurriților, populație ne-indo-europeană locuind în regiunile septentrionale ale Mesopotamiei și ale Siriei. În consecință, în panteonul hittiților, divinitățile de origine sumero-akkadiană sunt paralele cu divinitățile anatoliene și hurrite. Majoritatea miturilor și ritualurilor hittite cunoscute până în prezent au paralele, sau chiar modele, în tradițiile religioase hattiene sau hurrite. Moștenirea indo-europeană este mai puțin semnificativă. Totuși, cu toată eterogenitatea izvoarelor lor, creațiilor geniului hittit — în primul rând, arta religioasă — nu le lipsește originalitatea.

Divinitățile se distingeau prin forța terifiantă și luminoasă care emana de la ele (cf. „Splendoarea divină", *Melammu*, § 20), Panteonul era vast, dar despre anumiți zei nu se știe nimic în afară de numele lor. Fiecare oraș important constituia reședința principală a unei zeități, înconjurată, desigur, de alte personaje divine. Ca pretutindeni în Orientul Apropiat antic, divinitățile „locuiau" în temple; preoții și acoliții lor erau însă însărcinați să-i spele, să-i îmbrace, să-i hrănească și să-i distreze cu dansuri și muzică. Din vreme în vreme, zeii își părăseau templele și călătoreau; câteodată, aceste absențe puteau fi invocate pentru a explica eșecul anumitor cereri.

Panteonul era conceput ca o mare familie, având în fruntea sa primul cuplu, patronii țării hittite: Zeul Furtunii și o Mare Zeiță. Zeul Furtunii era cunoscut mai ales sub numele său hurrit, Teșub, nume pe care îl vom folosi cu precădere. Soția sa se chema, în limba hurrită, Hepat. Animalele lor sacre — taurul, și, pentru Hepat, leul (sau pantera) — își confirmă continuitatea din preistorie (cf. § 13). Cea mai de seamă Mare Zeiță era cunoscută sub numele de zeiță „solară" din Arinna (în limba hatti, Wurusema). În fond, ea era o epifanie a *aceleiași*

[1] Maurice Vieyra, „Les religions de l'Anatolie antique", p. 258.

Zeițe-Mamă[2], pentru că este exaltată ca „regină a țării, regină a Pământului și a Cerului, protectoare a regilor și reginelor țării Hatti" etc. Probabil că „solarizarea" reprezintă un act de omagiu, efectuat când zeița din Arinna a devenit patroana regatului hittit.

Ideograma babiloniană „Ișter" era utilizată pentru a desemna numeroasele zeițe locale, cărora li se ignoră numele anatoliene. Numele hurrit era Șanșka. Dar trebuie ținut seamă de faptul că Ișter babiloniană, zeiță a dragostei și a războiului, era cunoscută în Anatolia; prin urmare, în anumite cazuri, avem de-a face cu un sincretism anatolo-babilonian. Zeul-Soare, fiul lui Teșub, era considerat, la fel ca și Șamaș, apărător al dreptului și al justiției. Nu mai puțin popular era Telipinu, el însuși fiu al lui Teșub, al cărui mit ne va reține mai încolo.

În ceea ce privește viața religioasă, izvoarele nu ne informează decât asupra cultului oficial. Rugăciunile, al căror text s-a păstrat, aparțin exclusiv familiilor regale. Altfel zis, ignorăm credințele și ritualurile populare. Totuși nu ne putem îndoi de rolul cuvenit zeițelor fecundității și zeului furtunii. Sărbătorile legate de anotimpuri, mai ales sărbătoarea de Anul Nou (*purulli*), erau celebrate de către rege, care-i reprezenta pe cuceritorii ariofoni; dar ceremonii asemănătoare se practicau în țară din neolitic.

„Magia neagră" era interzisă prin Codul Legilor; vinovații erau executați. Lucru care confirmă, indirect, extraordinarul renume de care se bucurau, în mediile populare, anumite practici arhaice. Dimpotrivă, un număr considerabil de texte descoperite până în prezent probează că „magia albă" era deschis și din plin practicată; ea comporta mai ales ritualuri de purificare și de „îndepărtarea răului".

Prestigiul și rolul religios al regelui sunt considerabile. Suveranitatea este un dar al zeilor. „Mie, Regelui, zeul furtunii și zeul-Soare mi-au încredințat țara și casa... Zeii mi-au dat mie, Regelui, ani mulți. Acești ani nu au limită"[3]. Regele este „iubit" de un mare zeu. (Totuși „descendența divină" fictivă, de tip mesopotamian, nu este atestată.) Prosperitatea sa este identificată cu aceea a întregului popor. Suveranul este vicarul zeilor pe pământ; pe de altă parte el reprezintă poporul înaintea panteonului.

Nici un text descriind ceremonialul sacralizării n-a fost regăsit, dar se știe că suveranul era uns cu ulei, îmbrăcat cu un costum special și încoronat; în cele din urmă el primea un nume regal. Suveranul era și mare preot și singur, ori cu regina, el celebra cele mai importante sărbători ale anului. După moartea lor, regii erau divinizați. Vorbindu-se despre moartea unui rege se spunea că „devenise zeu". Statuia sa era plasată în templu și suveranii care dormeau îi aduceau ofrande. După anumite texte, regele era considerat, în timpul vieții sale, drept o încarnare a strămoșilor săi divinizați[4].

44. „Zeul care dispare"

Originalitatea gândirii religioase „hittite"[5] se lasă surprinsă mai ales din reinterpretarea câtorva mituri importante. O temă dintre cele mai notabile este aceea a „zeului care dispare". În versiunea cea mai cunoscută, protagonistul este Telipinu. Alte texte conferă acest rol tatălui

---

[2] Într-o frumoasă rugăciune, regina Puduhepas o identifică pe zeița din Arinna cu Hepat (cf. traducerea lui A. Goetze, ANET, p. 393). Este, totuși, singura mărturie în acest sens; în ritualuri și în listele de ofrande, numele celor două zeițe sunt citate unul după altul. Fapt care poate să se explice prin importanța dobândită, sub suveranii hittiți, de către cele două celebre epifanii ale Zeiței-Mame.

[3] Ritual pentru ridicarea unui nou palat, traducere de A. Goetze, ANET, p. 735.

[4] O.R. Gurney, „Hittite kingship", p. 115.

[5] Am adăugat ghilimele pentru a indica în acest mod că este vorba, într-un mare număr de cazuri, de mituri hattiene sau hurrite traduse sau adaptate în limba hittită.

său, zeul furtunii, ori zeului solar sau anumitor zeițe. Fondul mitic — ca și numele de Telipinu — este hattian. Redactările hittite au fost compuse în legătură cu diferite ritualuri, astfel spus recitarea mitului juca un rol fundamental în cult.

Începutul narațiunii[6] fiind pierdut, nu se știe de ce Telipinu s-a decis să „dispară". Poate pentru că oamenii îl iritaseră. Dar urmările dispariției sale se fac imediat simțite. Focurile se sting în cămine, zeii și oamenii se simt „zdrobiți"; oaia își lasă mielul și vaca își părăsește vițelul; „orzul și grâul nu se mai coc", animalele și oamenii nu se mai acuplează. Pășunile se usucă și izvoarele seacă. (Este, poate, prima versiune literară a celebrului motiv mitologic, acel „gaste pays", consacrat de romanele Graalului.) Atunci zeul Soarelui și-a trimis mesagerii — la început vulturul, apoi pe însuși zeul furtunii — pentru a-l căuta pe Telipinu, însă fără succes. În cele din urmă, Zeița-Mamă trimite albina; ea îl găsește pe zeu dormind într-un boschet și, înțepându-l, îl trezește. Furios, Telipinu provoacă asemenea calamități în țară, încât zeii se înfricoșează și recurg, pentru a-l calma, la magie. Prin ceremonii și formule magice, Telipinu este curățit de turbare și de „rău"[7]. Pacificat, el se reîntoarce în cele din urmă printre zei — și viața își regăsește ritmurile.

Telipinu este un zeu care „înfuriat" se „ascunde", adică dispare din lumea înconjurătoare. El nu aparține categoriei zeilor vegetației, care mor și învie periodic. Totuși, „dispariția" sa are aceleași consecințe dezastruoase la toate nivelurile vieții cosmice. De altfel, „dispariție" și „epifanie" înseamnă, totodată, coborâre în infern și întoarcere pe pământ (cf. Dionysos, § 122). Dar ceea ce îl distinge pe Telipinu de zeii vegetației este faptul că „descoperirea" sa și „reanimarea" cu ajutorul albinei înrăutățește situația: abia ritualurile de purificare reușesc să-l pacifice.

Trăsătura specifică a lui Telipinu este „turbarea" sa demonică, care amenință să ruineze țara întreagă. E vorba de furia capricioasă și irațională a unui zeu al fertilității contra propriei sale creații, *viața* sub toate formele sale. Concepții asemănătoare de ambivalență divină se întâlnesc și în altă parte; ele vor fi elaborate mai ales în hinduism (cf. Śiva, Kālī). Faptul că rolul lui Telipinu a fost menit, de asemenea, zeilor furtunii și soarelui și anumitor zeițe — deci, în mare, divinităților guvernând diverse sectoare ale *vieții cosmice* — demonstrează că acest mit se referă la o dramă mai complexă decât aceea a vegetației; el ilustrează, în fond, misterul incomprehensibil al nimicirii Creației de către *propriii ei creatori*.

45. Învingerea Dragonului

Cu ocazia sărbătorii Anului Nou, *purulli*, mitul luptei între zeul furtunii și Dragon (*illuyanka*[8]), era recitat ritualic. Într-o primă întâlnire, zeul furtunii este învins și imploră ajutorul altor divinități. Zeița Inara a pregătit un banchet și l-a invitat pe Dragon. Mai înainte ea ceruse ajutorul unui muritor, Hupașiya. Acesta a acceptat, cu condiția ca zeița să se culce cu el; zeița a consimțit. Dragonul a mâncat și a băut cu o asemenea voracitate încât n-a mai putut să coboare iar în gaura sa, și Hupașiya l-a legat cu o funie. Atunci a apărut zeul furtunii care l-a ucis, fără luptă, pe Dragon. Această versiune a mitului se încheie cu un incident bine cunoscut în basme: Hupașiya a venit să locuiască în casa zeiței Inara, dar nu a respectat avertismentul dat de zeiță de a nu privi pe fereastră în timpul absenței sale. El și-a văzut soția și copiii, și a

---

[6] Utilizăm traducerile lui A. Goetze, ANET, pp. 126–128; H.G. Güterbock, *Mythologies of the Ancient world*, pp. 144 sq., și M. Vieyra, *Les religions du Proche-Orient*, pp. 532 sq. Cf., de asemenea, Theodore Gaster, *Thespis*, pp. 302–309.

[7] Rituri analoage de pacificare sunt efectuate de către preot; a se vedea textul tradus de Th. Gaster, *Thespis*, pp. 311–312.

[8] *Illuyanka*, literal, „dragon", „șarpe", e totodată și nume propriu.

rugat-o pe Inara să-l lase să plece acasă. Urmarea textului s-a pierdut, dar se presupune că Hupașiya a fost ucis.

A doua versiune face următoarea precizare: Dragonul învinge pe zeul furtunii și îi ia inima și ochii. Atunci zeul s-a căsătorit cu fiica unui om sărac și a avut un copil. În timp ce creștea, acesta a hotărât să se căsătorească cu fiica Dragonului. Instruit de tatăl său, tânărul, abia intrat în casa soției, cere inima și ochii zeului furtunii și le obține. În posesia „forțelor" sale, zeul furtunii întâlnește din nou Dragonul, „la malul mării", și reușește să-l învingă. Dar luându-i fiica în căsătorie, soțul contractase obligația de a fi loial Dragonului, și i-a cerut tatălui său să nu-l cruțe nici pe el. „Atunci zeul furtunii l-a ucis pe Dragon și pe propriul său fiu"[9].

Lupta dintre un zeu și Dragon constituie o temă mitico-rituală destul de cunoscută. O primă înfrângere a zeului și mutilarea sa își vor afla paralela în lupta dintre Zeus și gigantul Typhon: acesta a reușit să-i taie tendoanele mâinilor și ale picioarelor, l-a urcat pe umerii săi și l-a purtat într-o grotă în Cilicia. Typhon a ascuns tendoanele într-o blană de urs, dar Hermes și Egipan izbutiră să le fure. Zeus și-a redobândit puterea și l-a zdrobit pe gigant[10]. Motivul furtului unui organ vital este destul de cunoscut. Dar, în versiunea hittită, Dragonul nu mai este monstrul terifiant care se întâlnește la numeroase mituri cosmogonice sau lupte pentru suveranitatea lumii (cf. Tiamat, Leviathan, Typhon etc.). El reprezintă de pe acum anumite trăsături care-i caracterizează pe dragonii poveștilor folclorice: lui Illuyanka îi lipsește inteligența și este lacom[11].

Zeul furtunii, învins într-o primă luptă, temă atestată și în alte părți, sfârșește prin a triumfa nu grație eroismului său, ci ajutorului unei ființe omenești (Hupașiya sau fiul pe care l-a avut cu o muritoare). Este adevărat că, în cele două versiuni, acest personaj uman este în prealabil înzestrat cu o forță de origine divină: el este iubitul zeiței Inara sau fiul zeului furtunii. În ambele cazuri, deși din motive diferite, cel care ajută este suprimat de către însuși autorul cvasidivinizării sale. După ce se culcase cu Inara, Hupașiya nu mai avea dreptul să-și recâștige familia, adică societatea umană, deoarece, câștigând condiția divină, el putea să o transmită altor oameni.

În ciuda acestei „folclorizări" parțiale, mitul lui Illuyanka juca un rol central; el era recitat ritualic de Anul Nou. Anumite texte citează o luptă rituală între două grupuri opuse[12] comparabilă ceremonialului babilonian *akitu*. Semnificația „cosmogonică" a mitului, evidentă în lupta lui Marduk împotriva lui Tiamat, este înlocuită cu lupta pentru suveranitatea lumii (cf. Zeus-Typhon). Victoria zeului asigură stabilitatea și prosperitatea țării. Se poate presupune că, înainte de „folclorizarea" sa, mitul prezenta „domnia dragonului" drept o perioadă „haotică", punând în pericol sursele însești ale vieții (Dragonul simbolizează atât „virtualitatea" și obscuritatea, cât și seceta, suprimarea normelor și moartea).

46. Kumarbi și suveranitatea

De un interes excepțional este ceea ce s-a numit „teogonia" hurrito-hittită[13], adică suita de evenimente mitice având ca protagonist pe Kumarbi, „Tatăl Zeilor". Episodul inițial — „regalitatea în Cer" — explică succesiunea primilor zei. La început, Alalu a fost rege și

---

[9] Traducere de A. Goetze, ANET, pp. 125–26; Vieyra, *op. cit.*, pp. 526 sq.

[10] Apollodorus, *Bibliotheke*, I, 6, 3.

[11] Vezi Th. Gaster, *Thespis*, pp. 259–260.

[12] Vezi textul (KUB XVIII 95, III, 9–17) tradus de Th. Gaster, *op. cit.*, pp. 267 sq. Cf., de asemenea, O.R. Gurney, *The Hittites*, p. 155. Un alt text face aluzie la „fixarea destinelor" de adunarea zeilor; cf. Gurney, *op. cit.*, p. 152, id., „Hittite Kingship", pp. 107 sq.

[13] E vorba de traduceri hittite din texte hurrite, efectuate în jur de ~ 1300. „Teogonia" hurrită reflectă sincretismul cu tradițiile sumeriene și nord-siriene mai vechi.

Anu, cel mai important dintre zei, se prosterna în fața lui și îl slujea. Dar după nouă ani, Anu l-a atacat și l-a învins. Atunci Alalu s-a refugiat în lumea subterană și Kumarbi a devenit slujitorul noului suveran. După nouă ani, Kumarbi l-a atacat la rândul său pe Anu. Acesta a luat-o la fugă, zburând către cer, dar Kumarbi l-a urmărit, l-a prins de tălpi, i-a mușcat „rinichii"[14] și l-a aruncat pe pământ. Pentru că râdea și se bucura de isprava lui, Anu îl anunță că l-a însămânțat. Kumarbi scuipă ce mai avea în gură, dar o parte din sămânța lui Anu a pătruns în trupul lui și a rămas însărcinat cu trei zei. Urmarea textului este grav mutilată, dar se presupune că „copiii" lui Anu, având în primele rânduri pe Teșub, zeul furtunii, duc război cu Kumarbi și-l detronează.

Episodul următor, „Cântecul lui Ullikummi", relatează efortul lui Kumarbi de a-și recâștiga regalitatea răpită de Teșub. Spre a crea un rival capabil să-l învingă pe Teșub, el impregnează cu sămânța sa o stâncă. Produsul acestei legături a fost Ullikummi, un antropomorf de piatră. Așezat pe umărul gigantului Upelluri, care, cu trupul lui ieșit pe jumătate din mare, susține cerul și pământul (este analogul hurrit al lui Atlas), Ullikummi a crescut cu o viteză atât de mare încât a atins cerul. Teșub se îndreaptă atunci spre mare să înfrunte pe uriașul diorit, dar e învins. Textul prezintă mari lacune, totuși se poate reconstitui suita evenimentelor. Ullikummi amenință să distrugă omenirea întreagă și, alarmați, zeii se adună și hotărăsc să apeleze la Ea. Acesta se duce întâi la Enlil și apoi la Upelluri, și îi întreabă dacă au aflat că un uriaș de piatră a hotărât să-l doboare pe Teșub. Răspunsul lui Enlil s-a pierdut. Cât privește pe Upelluri, el narează un detaliu de mare importanță. „Când cerul și pământul au fost așezate în spinarea mea, eu nu am știut nimic. Când cerul a fost despărțit de pământ cu un cuțit, la fel nu am știut. Acum umărul meu drept suferă, dar eu nu știu cine este acest zeu". Ea îi roagă atunci pe „zeii vechi" să „deschidă depozitele părinților și străbunilor" lor și să-i aducă cuțitul cu care ei au despărțit cerul de pământ. Se retează picioarele lui Ullikummi, lăsându-l astfel olog, dar dioritul se laudă mereu că regatul ceresc i-a fost lăsat moștenire de tatăl său, Kumarbi. În cele din urmă este doborât de către Teșub.

Acest mit este remarcabil din mai multe puncte de vedere. În primul rând, pentru anumite elemente arhaice pe care le conține: autofecundarea lui Kumarbi înghițind organul sexual al zeului pe care-l detronase; unirea sexuală a unui zeu cu o stâncă, având drept rezultat nașterea unui monstru antropomorf mineral; raporturile dintre acest diorit gigant și Atlasul hurrit, Upelluri. Primul episod poate fi interpretat ca o aluzie la bisexualitatea lui Kumarbi, trăsătură caracteristică a divinităților primordiale (cf., de exemplu, Tiamat, Zurvan). În acest caz, Teșub, care obține irevocabil suveranitatea, este fiul unui zeu celest (Anu) și al unei divinități androgine[15]. În ce privește fecundarea unei stânci de către o ființă supraumană, un mit analog se regăsește în Frigia: Papas (= Zeus) fertilizează o piatră numită Agdos, și aceasta naște un monstru hermafrodit, Agditis. Dar zeii îl castrează pe Agditis, transformându-l astfel în zeița Cybele (Pausanias, VII, 17: 10–12).

Mult mai răspândite sunt miturile care relatează nașterea oamenilor de piatră; le întâlnești din Asia Mică până în Extremul Orient și în Polinezia. E vorba, probabil, de tema mitică a „autohtoniei" primilor oameni; ei sunt născuți de o Mare Zeiță chtoniană. Anumiți zei (ca, de exemplu, Mithra) sunt de asemenea imaginați ieșind dintr-o stâncă, precum soarele, a cărui lumină strălucește în fiecare dimineață deasupra munților. Dar această temă mitică nu poate fi redusă la o epifanie solară[16]. S-ar putea spune că *petra genitrix* întărește sacralitatea Mamei-Pământ cu virtuțile prodigioase cu care se presupunea că sunt îmbibate pietrele. După

[14] Primii traducători au propus „genunchi". Cei doi termeni sunt eufemisme pentru organul sexual masculin.

[15] După anumite fragmente mitologice, se pare că zeii care se găseau în „interiorul" lui Kumarbi ar fi discutat cu el pentru a ști prin care deschideri ale corpului său trebuiau să iasă (cf. Gütterbock, *op. cit.*, pp. 157–158)

[16] În fapt, prima luptă a lui Mithra, proaspăt ieșit din stâncă, este cu Soarele; victorios, el îi răpește coroana de raze. Dar la scurt timp după aceasta cei doi zei își pecetluiesc prin strângere de mână prietenia.

cum am văzut (§ 34), nicăieri sacralitatea masei stâncoase n-a fost mai exaltată ca în religiile „megalitice". Nu din întâmplare Ullikummi este așezat pe umărul gigantului care susține cerul; dioritul se pregătește să devină el însuși o *columna universalis*. Totuși, acest motiv, specific religiilor megalitice, este integrat într-un context mai larg: lupta pentru succesiunea suveranității divine.

47. Conflicte între generații divine

De la prima traducere a textului hurrit/hittit s-au remarcat analogiile pe de o parte cu teogonia feniciană, așa cum era ea prezentată de Philon din Byblos și, pe de altă parte, cu tradiția transmisă de Hesiod. După Philon[17], primul zeu suveran era Elyun (în greacă Hypsistos, „Cel mai Înalt"), corespunzând în mitologia hurrită/hittită lui Alalu. Din legătura sa cu Bruth au venit pe lume Ouranos (corespunzând lui Anu) și Ge (Gaia). La rândul lor, aceștia din urmă nasc patru fii, dintre care primul, El (sau Cronos), corespunde lui Kumarbi. Ca urmare a unei certe cu soția sa, Ouranos încearcă să-și distrugă progenitura, dar El își făurește un ferăstrău (sau o lance?), îl alungă pe tatăl său și rămâne suveran[18]. În cele din urmă, Baal (reprezentând a patra generație și corespunzând lui Teșub și lui Zeus) obține suveranitatea; trăsătură de excepție, el o obține fără luptă.

Până la descoperirea literaturii ugaritice, se punea la îndoială autenticitatea acestei tradiții transmise de Philon. Dar succesiunea generațiilor divine este atestată în mitologia canaaneană (§ 49). Faptul că Hesiod (§ 83) vorbește doar de trei generații — reprezentate de Ouranos, Cronos și Zeus — reconfirmă autenticitatea versiunii Philon/„Sanchoniaton", deoarece aceasta menționează, înaintea lui Ouranos (= Anu), domnia lui Elyun (= Alalu). Probabil că versiunea feniciană a mitului suveranității divine derivă din, sau a fost puternic influențată de către mitul hurrit. Cât despre Hesiod, se poate presupune că a folosit aceeași tradiție, cunoscută în Grecia, fie prin intermediul fenicienilor, fie direct de la hittiți.

E important de subliniat caracterul „specializat" și totodată sincretist al acestui mit, și nu numai în versiunea sa hurrită/hittită (în care se află de altfel numeroase elemente sumero-akkadiene)[19]. În mod asemănător, *Enuma eliș* prezintă: 1) o serie de generații divine, 2) bătălia „tinerilor" împotriva „bătrânilor" și 3) victoria lui Marduk, care își asumă astfel suveranitatea. Dar, în mitul mesopotamian, lupta victorioasă se încheie cu o cosmogonie, mai exact cu crearea Universului, așa cum îl vor cunoaște oamenii. Acest mit se încadrează în seria cosmogoniilor care comportă o luptă între un Zeu și Dragon, urmată de dezmembrarea dușmanului înfrânt. În *Theogonia* lui Hesiod, actul cosmogonic — *i.e.* separarea Cerului (Ouranos) de Pământ (Gaia) prin castrarea lui Ouranos — are loc la începutul dramei, și declanșează, în fond, lupta pentru suveranitate. Aceeași situație în mitul hurrit/hittit: cosmogonia, adică separarea Cerului de Pământ, a avut loc cu mult timp înainte, în epoca „zeilor vechi".

Pe scurt, toate miturile care relatează conflicte între generații succesive de zei pentru obținerea suveranității universale justifică, pe de o parte, poziția exaltată a ultimului zeu învingător, și, pe de alta, explică structura prezentă a lumii și condiția actuală a omenirii.

---

[17] Câteva fragmente din *Istoria feniciană* a sa au fost conservate de către Eusebius și Porphyr. Philon afirmă că el rezumă scrierile lui Sanchoniaton, învățat fenician, care ar fi trăit „înainte de războiul cu Troia". Cf. C. Clemen, *Die phönikische Religion...*, p. 28.

[18] Abia 32 de ani mai târziu El reușește să-l castreze pe Ouranos. Cele două acte, castrarea tatălui și cucerirea suveranității, solidare în miturile hurrit/hittit și grec, aici sunt separate.

[19] Cf. numele divinităților Anu, Ișțar și poateAlalu; un zeu Alala figurează într-o listă babiloniană ca unul din strămoșii lui Anu; H.G. Güterbock, *op. cit.*, p. 160.

48. Un panteon canaanean: Ugarit

Cu puțin înainte de ~ 3000, o nouă civilizație, aceea a bronzului vechi, apare în Palestina: *ea marchează prima stabilire a semiților*. Urmând modelul Bibliei, îi putem numi „canaaneeni", dar acest nume este convențional[20]. Invadatorii se sedentarizează, practică agricultura, dezvoltă o civilizație urbană. Timp de mai multe secole, alți emigranți se infiltrează în regiune și schimburile cu țările vecine, mai ales cu Egiptul, se înmulțesc. Către ~ 2200 civilizația bronzului vechi este ruinată de irupția unei noi populații semitice, amoriții, războinici seminomazi, agricultori cu intermitență, dar mai ales păstori. Acest sfârșit al unei civilizații constituie totuși începutul unei noi ere. Invadarea Siriei și a Palestinei de către amoriți (MAR.TU în sumeriană, Amurru în akkadiană) nu e decât un episod al unei mișcări mai vaste, atestate cam în aceeași epocă, în Mesopotamia și în Egipt. Sunt atacuri în lanț efectuate de către nomazi impetuoși și „sălbatici"[21], rostogolindu-se, val după val, din deșertul sirian, fascinați și exasperați în același timp de opulența orașelor și a ogoarelor. Dar, cucerindu-i, ei adoptă stilul de existență al aborigenilor și se civilizează. După un anumit interval, descendenții lor vor fi obligați să se apere împotriva incursiunilor înarmate ale altor „barbari", nomadizând la liziera pământurilor cultivate. Procesul se va repeta în ultimele secole ale mileniului al II-lea, când israeliții vor începe să pătrundă în Canaan.

Tensiunea și simbioza între cultele fertilității agrare, înflorind pe coasta siro-palestiniană, și ideologia religioasă a păstorilor nomazi, dominată de divinitățile celeste și astrale, vor cunoaște o nouă intensitate o dată cu instalarea evreilor în Canaan. S-ar putea spune că această tensiune, realizând de multe ori o simbioză, va fi ridicată la rangul de model exemplar, căci aici, în Palestina, un nou tip de experiență religioasă se va lovi de vechile și venerabilele tradiții ale religiozității cosmice.

Până în 1929, informațiile asupra religiei siro-canaaneene erau furnizate de Vechiul Testament, de inscripțiile feniciene și de anumiți autori greci (mai ales Philon din Byblos, secolele I–II d.Hr., dar și Lucian din Samosata în secolul al II-lea d.Hr. și Nonnos din Panopolos în secolul al V-lea). Dar Vechiul Testament reflectă polemica împotriva păgânismului, iar celelalte izvoare sunt fie prea fragmentare, fie târzii. Din 1929, un mare număr de texte mitologice au fost scoase la lumina zilei de săpăturile de la Ras Samra, vechiul Ugarit, oraș-port pe coasta septentrională a Siriei. E vorba de texte redactate în secolele XIV–XII, dar conținând concepții mitico-religioase mai vechi. Documentele descifrate și traduse până în prezent sunt încă insuficiente pentru a ne permite o vedere comprehensivă a religiei și mitologiei ugaritice. Supărătoare lacune întrerup aceste povestiri; capetele coloanelor fiind sparte, nu există un acord nici măcar în ce privește ordinea episoadelor mitologice. În ciuda acestei stări fragmentare, literatura ugaritică este de neprețuit. Trebuie totodată ținut cont de faptul că *religia Ugaritului nu a fost niciodată aceea a întregului Canaan*.

Interesul documentelor ugaritice ține mai ales de faptul că ele ilustrează faze ale trecerii de la o anumită ideologie religioasă la alta. Zeul El este șeful panteonului. Numele său înseamnă „zeu" în semită, dar la semiții occidentali el este un zeu personal. E numit „Puternic", „Taur", „părinte al zeilor și al oamenilor"[22], „Rege", „Tată al anilor". El este „sfânt", „plin de milă", „prea înțelept". Pe o stelă din secolul al XIV-lea el este reprezentat așezat pe tron, maiestuos,

---

[20] Canaan nu este menționat în textele dinainte de mijlocul mileniului al II-lea: R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, I, p. 58.

[21] În textele literare mesopotamiene de la sfârșitul mileniului al III-lea, războinicii MAR.TU sunt numiți „bădăranii de la munte", „cei ce nu cunosc grâul", „cei ce nu cunosc casa și orașul". Texte citate de R. de Vaux, *op. cit.*, p. 64.

[22] Titlul *ab*, „tată", este unul din cele mai frecvente epitete; cf., de asemenea, *ab adm*, „Părintele omenirii"; vezi M.H. Pope, *El in the Ugaritic texts*, pp. 47 sq.

bărbos, într-o haină lungă, cu o tiară împodobită de coarne[23]. Până în prezent nu s-a găsit nici un text cosmogonic[24]. Totuși, crearea stelelor prin hierogamie poate fi interpretată ca reflectând concepții cosmogonice canaaneene. Într-adevăr, textul § 52 („Nașterea zeilor grațioși și frumoși") îl descrie pe El impregnând pe cele două soții ale sale, Așerat și 'Anat, Steaua de Dimineață și Steaua de Seară[25]. Așerat, ea însăși „născută de El", este numită „Mama zeilor" (§ 51); ea naște șaptezeci de fii divini. Cu excepția lui Baal, toți zeii descind din prima pereche, El–Așerat.

Și totuși, în ciuda epitetelor care-l reprezintă ca pe un zeu puternic, adevărat „Domn al Pământului", în ciuda faptului că pe listele sacrificiale numele său este întotdeauna menționat în frunte, El apare în mituri ca fiind fragil fizic, indecis, resemnat. Unii zei îl tratează cu dispreț. În fine, cele două soții, Așerat și 'Anat, îi sunt luate de către Baal. Trebuie să conchidem, deci, că epitetele exaltante reflectă o situație anterioară, când El era efectiv șeful panteonului. Înlocuirea unui vechi zeu creator și cosmocrat de către un zeu tânăr mai dinamic și „specializat" în fertilitatea cosmică este un fenomen destul de frecvent. De multe ori, creatorul devine *deus otiosus* și se îndepărtează treptat de creația sa. Uneori substituirea este rezultatul unui conflict între generații divine sau între reprezentanții lor. În măsura în care se pot reconstitui temele esențiale ale mitologiei ugaritice, se poate spune că textele ne prezintă promovarea lui Baal la rangul suprem. Dar e vorba de o promovare obținută prin forță și viclenie care nu e scutită de o anume ambiguitate.

Baal este singurul zeu care, deși se numără printre fiii lui El (întrucât acesta era tatăl tuturor zeilor), este numit „fiul lui Dagon". Acest zeu, al cărui nume înseamnă „sămânță", era venerat în al treilea mileniu în regiunile Eufratului Înalt și Mijlociu[26]. Totuși, Dagon nu joacă nici un rol în textele mitologice ale Ugaritului, unde Baal este principalul protagonist. Numele comun *baal* („Stăpân") a devenit numele său personal. El are, de asemenea, un nume propriu, Haddu, adică Hadad. El este numit „Cel care călărește pe Nori", „Prinț, Stăpân al Pământului". Unul din epitetele sale este Aliyan, „Puternicul", „Suveranul". El este sursă și principiu al fertilității, dar și războinic, totodată, după cum sora și soția sa 'Anat este în același timp zeița dragostei și a războiului. Alături de ei, cele mai importante personaje mitologice sunt Yam, „Prințul Mării, Fluviul Regent", și Mot, „Moartea", care își dispută cu tânărul zeu puterea supremă. În fapt, o mare parte a mitologiei ugaritice este consacrată conflictului dintre El și Baal, și luptelor lui Baal cu Yam și Mot pentru a-și impune și menține suveranitatea.

49. Baal câștigă suveranitatea și triumfă asupra Dragonului

Conform unui text grav mutilat[27], Baal și tovarășii lui îl atacă pe El prin surprindere în palatul său pe muntele Sapan și reușesc să-l lege și să-l rănească. Aparent, „ceva" cade pe

---

[23] F.A. Schaeffer, *The Cuneiform Texts of Ras Shamra-Ugarit*, pl. XXXI, pp. 60, 62.

[24] În inscripțiile vest-semitice, El este totuși numit „Creatorul Pământului"; vezi M. Pope în W.d.M., I, p. 280.

[25] Acest mit este modelul unui ritual efectuat la începutul unui nou ciclu de șapte ani, ceea ce demonstrează că la o dată veche El mai era considerat încă autor al fertilității terestre, prestigiu care îi va reveni mai târziu lui Baal; cf. Cyrus H. Gordon, „Canaanite Mythology", pp. 185 sq.; Ulf Oldenburg, *The Conflict between El and Baal in Canaanite Religion*, pp. 19 sq.; F.M. Cross, *Canaanite Myth*, pp. 21 sq.

[26] În aceleași regiuni este atestat și numele de 'Anat. E posibil ca Baal, fiul lui Dagon, să fi fost introdus de amoriți; vezi, în ultima vreme, U. Oldenburg, *op. cit.*, pp. 151 sq. În acest caz s-ar fi aglutinat un „Baal" — Hadad local, căci nu se poate concepe vechea religie canaaneană fără acest faimos zeu semitic al furtunii și, prin urmare, al fertilității. Cf., de asemenea, F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, pp. 112 sq.

[27] E vorba despre tableta VI AB, publicată pentru prima dată de Ch. Virolleaud; cf. traducerea lui Ulf Oldenburg, pp. 185–186. Textul a fost interpretat de V. Cassuto, M.H. Pope și U. Oldenburg (p. 123) ca referindu-se la atacul lui Baal și la căderea lui El de pe tron.

pământ, ceea ce poate fi interpretat ca o castrare a „Părintelui zeilor". Ipoteza este plauzibilă nu numai pentru că, în conflicte asemănătoare pentru suveranitate, Ouranos și zeul hurrit/hittit Anu sunt castrați, dar și pentru că, în ciuda ostilității pe care o arată față de Baal, El nu va încerca niciodată să-și recupereze poziția supremă, nici chiar când va afla că Baal a fost omorât de Mot[28]. Căci în vechiul Orient o asemenea mutilare privează victima de suveranitate. De altfel, cu excepția textului § 56, în care El își dovedește virilitatea născând doi zei-planete, documentele ugaritice fac din El mai degrabă un neputincios. Fapt care explică atitudinea sa supusă și ezitantă, precum și faptul că Baal îi răpește soția.

Uzurpându-i tronul de pe muntele Sapan, Baal îl constrânge pe El să se refugieze la capătul lumii, „la izvorul Râurilor, în hăul Abisurilor", care va fi de acum locuința sa[29]. El plânge și imploră sprijinul alor săi. Yam este primul care îl aude și-i dă să bea o băutură tare. El îl binecuvântează, îi acordă un nou nume și-l proclamă succesorul său. În plus, îi promite ridicarea unui palat; totodată îl ațâță să-l alunge pe Baal de pe tron.

Textul care descrie lupta dintre Yam și Baal este întretăiat de lacune. Deși Yam pare să fie acum suveran, El se află cu majoritatea zeilor pe un munte, care, evident, nu mai este muntele Sapan. Întrucât Baal îl insultase pe Yam, declarând că se ridicase fără rușine la înalta sa poziție și că va fi distrus, Yam își trimite mesagerii și-i cere supunere lui Baal. Zeii sunt intimidați și Baal îi ceartă. „Ridicați capul, zei, de pe genunchii voștri, eu îi voi înfricoșa pe mesagerii luiYam!"[30] Totuși, El îi primește pe soli și declară că Baal este sclavul lor și că el îi va plăti tribut lui Yam. Și cum Baal se arată probabil amenințător, El adaugă că solii vor putea să-l stăpânească fără dificultate. Totuși, ajutat de 'Anat, Baal se pregătește să-l înfrunte pe Yam. (După o altă tabletă, Yam l-ar fi alungat pe Baal de pe tronul său și 'Anat este aceea care l-ar fi învins[31].) Fierarul divin Kosharwa-Hasis („Dibaci și îndemânatic") îi aduce două bâte magice, care au calitatea de a se lansa ca săgețile din mâna acelui care le folosește. Prima bâtă îl atinge pe Yam în umăr, dar acesta nu cade. A doua îl lovește în frunte, și „Prințul Mării" se prăbușește zdrobit la pământ. Baal îl răpune, și zeița 'Athtart îi cere să-l dezmembreze și să-i împrăștie cadavrul[32].

Yam este prezentat în același timp ca „zeu" și ca „demon". Este fiul „iubit al lui El" și, în calitate de zeu, primește sacrificii ca și ceilalți membri ai panteonului. Pe de altă parte, el este un monstru acvatic, un dragon cu șapte capete, „Prințul Mării", principe și epifanie a Apelor subterane. Semnificația mitologică a luptei e multiplă. Pe de o parte, pe planul imageriei sezoniere și agricole, victoria lui Baal desemnează triumful „ploii" asupra „Mării" și a Apelor subterane; ritmul pluvial, reprezentând norma cosmică, se substituie imensității haotice și sterile a „Mării" și a inundațiilor catastrofale. O dată cu victoria lui Baal, triumfă încrederea în ordinea și stabilitatea anotimpurilor. Pe de altă parte, lupta împotriva Dragonului acvatic ilustrează emergența unui zeu tânăr în calitate de învingător și, în consecință, de nou suveran al

---

[28] El se adresează lui Așerat: „Dă-mi unul din feciorii tăi ca să-l fac rege" (Cyrus Gordon, *Ugaritic Manual*, 49: I: 16–18; Ulf Oldenburg, *op. cit.*, p. 112).

[29] Deoarece Muntele este un simbol celest, pierderea lui echivalează, pentru un zeu suveran, cu căderea.

[30] G.R. Driver, *Canaanite Myths and Legends*, p. 79 (text III B: 25). Vezi, de asemenea, *Les religions du Proche-Orient*, p. 386, F.M. Cross, *op. cit.*, pp. 114 sq.

[31] „Nu l-am zdrobit pe Yam, cel drag lui El? Nu l-am nimicit pe marele zeu Nahar? Nu l-am redus la tăcere pe Tannin (= Dragonul?) L-am redus la tăcere! Am nimicit Șarpele răsucit, Puternicul cu șapte capete!" (traducere de Oldenburg, p. 198; cf. ANET, p. 137). Acest text face deci aluzie la o primă victorie a lui Yam împotriva lui Baal, urmată de înfrângerea sa (în acest caz, grație lui 'Anat), ceea ce corespunde unei teme mitologice bine cunoscute: înfrângerea și revanșa triumfală a unui zeu asupra unui monstru ofidian.

[32] Cyrus H. Gordon, *Ugaritic Manual*, § 68: 28–31, traducere de A. Caquot și M. Sznycer, *Les religions du Proche-Orient antique*, p. 389.

panteonului. În fine, se poate descifra în acest episod răzbunarea primului născut (Yam) împotriva uzurpatorului care îl castrase și îl detronase pe tatăl său (El)[33].

Asemenea lupte sunt exemplare, adică susceptibile de a fi indefinit repetate. De aceea Yam, deși fusese „ucis" de către Baal, va reapărea în texte. El nu e singurul, de altfel, care se bucură de o „existență circulară". După cum vom vedea îndată, Baal și Mot împărtășesc un mod de a fi similar.

50. Palatul lui Baal

Ca să celebreze victoria împotriva Drgonului, 'Anat oferă un banchet în onoarea lui Baal. Apoi, zeița închide porțile palatului și, cuprinsă de furie homicidă, începe să ucidă paznici, soldați, bătrâni; în sângele care îi vine până la genunchi, ea se încinge cu capetele și mâinile victimelor. Episodul este semnificativ[34]. I s-au găsit paralele în Egipt, și mai ales în mitologia și iconografia zeiței indiene Durgā[35]. Carnajul și canibalismul sunt trăsături caracteristice zeițelor arhaice ale fertilității. Din acest punct de vedere, mitul lui 'Anat poate fi clasat printre elementele comune vechii civilizații agricole care se întindea din Mediterana orientală până în câmpia Gangelui. Într-un alt episod, 'Anat își amenință propriul tată, El, că-i va mânji de sânge părul și barba (text *'nt*: V: Oldenburg, p. 26). Când a găsit trupul neînsuflețit al lui Baal, 'Anat a început să se lamenteze, „sfâșiindu-și carnea fără cuțit și bându-și sângele fără cupă"[36]. Din cauza comportamentului ei brutal și sanghinar, 'Anat — ca, de altfel, și alte zeițe ale dragostei și ale războiului — a fost înzestrată cu atribute masculine și, prin urmare, considerată ca bisexuală.

După o nouă lacună, textul îl arată pe Baal trimițându-i mesageri încărcați de cadouri. El o informează că războiul îi este odios; 'Anat să depună deci armele și să aducă ofrande pentru pace și pentru prosperitatea ogoarelor. El îi transmite că va crea fulgerul și tunetul pentru ca zeii și oamenii să poată cunoaște apropierea ploii. 'Anat îl asigură că îi va urma sfaturile.

Totuși, deși suveran, Baal nu are nici palat nici capelă, în timp ce alți zei au. Altfel zis, Baal nu dispune de un templu suficient de grandios pentru a-și proclama suveranitatea. O serie de episoade relatează construcția palatului. Contradicțiile nu lipsesc. Într-adevăr, deși îl detronase pe El, Baal are nevoie de autorizația sa: el o trimite pe Așerat să-i pledeze cauza și „Mama zeilor" exaltă faptul că de acum înainte Baal „va dărui belșugul ploii" și „va face să răsune vocea sa în nori". El consimte, și Baal îl însărcinează pe Koșar-Wa-Hasis să îi clădească palatul. La început Baal refuză să-i facă palatului ferestre, de teamă ca Yam să nu pătrundă prin ele. Sfârșește totuși prin a se liniști[37].

---

[33] Cu privire la acest motiv, vezi Ulf Oldenburg, *op. cit.*, pp. 130 sq.

[34] Sângele fiind considerat esența vieții, s-a propus să se vadă în acest masacru un rit având ca țel trecerea de la sterilitatea sfârșitului verii siriene la fertilitatea noului anotimp; cf. J. Gray, *The Legacy of Canaan*, p. 36. Textul este tradus de Caquot și Sznycer, pp. 393–394.

[35] Așa cum ne-a fost transmis, mitul egiptean nu mai reprezintă stadiul primitiv; vezi mai sus, § 26. Apropierea de mitul Durgă, asupra căreia a insistat Marvin Pope (cf., în ultima vreme, M.d.W., I, p. 239), a fost deja făcută de către Walter Dostal, „Ein Beitrag...", pp. 74 sq.

[36] Text publicat de Ch. Virolleaud, „Un nouvel épisode du mythe ugaritique de Baal", pp. 182 sq.; cf. W.F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, pp. 131 sq.

[37] Ferestrele puteau să simbolizeze deschiderea în norii prin care Baal trimite ploaia. Templul său din Ugarit era prevăzut cu o lucarnă cu uluc, astfel încât ploaia cădea pe fața zeului reprezentat pe o stelă; cf. Schaeffer, *op. cit.*, p. 6, pl. XXXII, fig. 2. Dar simbolismul și funcția lucarnelor sunt mai complexe; cf., între altele, A.K. Coomaraswamy, „The symbolism of the Dome".

Ridicarea unui templu-palat după victoria zeului contra Dragonului proclamă promovarea sa la rangul suprem. Zeii construiesc templul-palat în onoarea lui Marduk după înfrângerea lui Tiamat și creația lumii (cf. § 21). Dar simbolismul cosmogonic este și el prezent în mitul lui Baal. Templul-palat fiind o *imago mundi*, construcția sa corespunde întrucâtva unei cosmogonii. În fond, triumfând împotriva „haosului" acvatic, reglând ritmul ploilor, Baal „formează" lumea așa cum este astăzi[38].

51. Baal se confruntă cu Mot: moartea și reîntoarcerea la viață

Când palatul este terminat, Baal se pregătește să îl înfrunte pe Mot, „Moartea". Acesta din urmă este un zeu foarte interesant. El este, bineînțeles, fiul lui El și domnește peste lumea subterană; dar reprezintă singurul exemplu cunoscut în Orientul Apropiat al unei personificări (care este în același timp o divinizare) a Morții. Baal îi trimite mesageri pentru a-l informa că de acum înainte el singur este Regele zeilor și al oamenilor, „pentru ca zeii să se poată îngrășa, și oamenii, mulțimea pământului, să poată fi săturați" (VII: 50 2; Driver, *op. cit.*, p. 101). Baal ordonă mesagerilor săi să se îndrepte către cei doi munți care marchează marginile pământului, să-i urce și să coboare sub Pământ. Ei îl găsesc pe Mot așezat pe tronul său în nămol, într-o regiune acoperită de murdărie. Dar ei nu trebuie să se apropie prea mult, altfel Mot îi va înghiți în gura sa enormă. Nu trebuie să uităm nici faptul, adaugă Baal, că Mot este responsabil de morțile cauzate de căldura toridă.

Mot trimite înapoi mesagerii, somându-l pe Baal să vină să-l întâlnească, căci, precizează el, Baal l-a ucis pe Yam; este rândul său acum să coboare în Infern[39]. Acest lucru e de ajuns ca să-l înfricoșeze pe Baal. „Salut ție, Mot, fiu drag al lui El, îi comunică Baal prin soli, eu sunt robul tău, al tău pentru totdeauna." Exultând, Mot declară că o dată ajuns în Infern, Baal își va pierde forța și va fi nimicit. El îi poruncește să ia cu sine pe fiii săi și cortegiul său de vânturi, de nori și de ploi — și Baal consimte. Dar înainte de a coborî în Infern el se împreunează cu o junincă și concepe un fiu. Baal îl îmbracă cu haina sa și îl înfățișează lui El. S-ar zice că în acest moment de mare pericol Baal își reia forma sa primă, de Taur cosmic; în același timp el își asigură un succesor, pentru cazul când nu s-ar mai întoarce pe pământ. Nu știm cum a murit Baal, dacă a fost învins în luptă sau pur și simplu zdrobit de prezența terifiantă a lui Mot. Interesul mitului ugaritic ține de faptul că Baal, tânăr zeu al furtunii și fecundității, și recent șef al panteonului, descinde în Infern și piere precum Tammuz și ceilalți zei ai vegetației. Nici un alt „Baal-Hadad" nu cunoaște un destin similar; nici Adad venerat în Mesopotamia, nici hurritul Teșub. (Dar, la o dată târzie, Marduk „dispărea" el însuși, anual, „închis într-un Munte".) Ghicim în acest *descensus ad inferos* voința de a-l încărca pe Baal de prestigii multiple și complementare: învingător al „haosului" acvatic și, prin urmare, zeu cosmocrator, chiar „cosmogonic"; zeu al furtunii și al fertilității agrare (să amintim că este fiul lui Dagon, „Sămânța"), și de asemenea zeu-suveran, hotărât să-și întindă suveranitatea asupra lumii întregi (deci și asupra Infernului).

În orice caz, după această ultimă faptă, raporturile dintre El și Baal se modifică. În plus, structura și ritmurile universului primesc forma lor actuală. Când textul se reia, după o nouă lacună, doi mesageri îi aduc la cunoștință lui El că au găsit trupul lui Baal. El se așază la pământ, își sfâșie hainele, își lovește pieptul, își crestează fața; pe scurt, el proclamă doliul ritual așa

---

[38] Loren R. Fischer vorbește de „creația de tip-Baal", pe care o distinge de „creația de tip El"; cf. „Creation at Ugarit", pp. 320 sq.

[39] *Ugaritic Manual*, § 67: I: 1–8; traducere de U. Oldenburg, p. 133.

cum era practicat la Ugarit. „Baal este mort! strigă el, ce vor deveni mulțimile de oameni?"[40] Dintr-o dată, El pare eliberat de resentiment și de dorința sa de răzbunare. El se comportă ca un adevărat zeu cosmocrator; își dă seama că viața universală este pusă în pericol prin moartea lui Baal. El cere soției sale să numească rege pe unul din fiii lui, în locul lui Baal. Așerat desemnează pe Athar „cel Groaznic", dar când acesta urcă pe tron, el descoperă că nu este destul de mare ca să-l ocupe și recunoaște că nu poate să fie rege.

Între timp, 'Anat pleacă în căutarea trupului. Când îl găsește, ea îl urcă pe umărul său și se îndreaptă spre nord. Îngropându-l, ea sacrifică un mare număr de animale pentru banchetul funerar. După un anumit timp, 'Anat îl întâlnește pe Mot. Ea îl prinde, și „cu sabia îl taie; cu vânturătoarea îl vântură; cu focul îl arde; cu moara îl macină; în câmpii îl împrăștie și păsările îl mănâncă"[41]. 'Anat operează un fel de omor ritual, tratându-l pe Mot ca pe un snop de grâu. În general, această moarte este specifică zeilor și spiritelor vegetației[42]. Ne putem întreba dacă nu cumva chiar din cauza acestei morți de tip agrar Mot va reveni mai târziu la viață.

Oricum ar fi, omorârea lui Mot nu este fără legătură cu destinul lui Baal. Zeul El visează că Baal este viu și că „cerurile plouau untdelemn și pâraiele curgeau cu miere" (ceea ce amintește de imaginile biblice, cf. *Iezechiel*, 32: 14; Iov, 20: 17). El izbucnește în râs și declară că se va așeza și se va odihni, căci „victoriosul Baal trăiește, Prințul Pământului există" (Driver, p. 113). Dar, așa cum Yam revine la viață, Mot reapare după șapte ani, și se plânge de tratamentul pe care l-a suferit din partea lui 'Anat. El se plânge, de asemenea, de faptul că Baal i-a răpit suveranitatea, și cei doi adversari reîncep lupta. Ei se înfruntă, se lovesc cu capul și cu picioarele ca doi boi sălbatici, se mușcă asemeni șerpilor, până când amândoi se prăbușesc la pământ, cu Baal deasupra lui Mot. Dar Șapaș, zeița Soarelui, îl avertizează pe Mot — din partea lui El — că este inutil să continue lupta, și Mot se supune, recunoscând suveranitatea lui Baal. După alte câteva episoade, numai parțial comprehensibile, 'Anat este informată că Baal va fi rege mereu, inaugurând o eră de pace, când „boul va avea vocea gazelei și șoimul glasul rândunicii"[43].

52. Viziunea religioasă canaaneană

Anumiți autori au crezut că pot recunoaște în acest mit reflexul morții și reapariției anuale a vegetației. Dar, în Siria și în Palestina, vara nu aduce „moartea" vieții vegetale; este, dimpotrivă, anotimpul fructelor. Nu căldura toridă este aceea care îl îngrozește pe cultivator, ci o secetă prelungită. Pare deci probabil că victoria lui Mot se referă la ciclul de șapte ani de secetă, despre care găsim ecouri în Vechiul Testament (*Facerea*, 41; II *Regi*, 24: 12 sq.)[44].

Dar interesul mitului depășește eventualele sale raporturi cu ritmul vegetației. În fond, aceste evenimente patetice, și adesea spectaculoase, ne dezvăluie un mod specific al existenței divine; și anume, un mod de a exista care comportă înfrângerea și „moartea", „dispariția" prin înmormântare (Baal) sau prin dezmembrare (Mot), urmată de „reapariții" mai mult sau mai puțin periodice. Acest tip de existență, în același timp intermitentă și circulară, amintește de

---

[40] G.R. Driver, *op. cit.*, p. 109; A. Caquot și Sznycer, pp. 424–425.

[41] G.R. Driver, p. III; A. Caquot și M. Sznycer, p. 430.

[42] S-a propus să se vadă în Mot un „spirit al recoltei", dar trăsăturile sale „funerare" sunt prea evidente; el locuiește în lumea subterană sau în pustiu și tot ce atinge se umple de tristețe.

[43] G.R. Driver, p. 119.

[44] Cf. Cyrus Gordon, „Canaanite Mythology", pp. 184, 195 sq.; M. Pope, în W.d.M., I, pp. 262–264.

modalitatea zeilor ce guvernează ciclul vegetației. E vorba totuși de o nouă creație religioasă, care vizează integrarea aspectelor negative ale vieții într-un sistem unitar de ritmuri antagonice.

În cele din urmă, luptele lui Baal, cu derutele și victoriile sale, îi asigură suveranitatea în Cer și asupra Pământului; dar Yam continuă să domnească asupra „Mării" și Mot rămâne Stăpânul lumii subterane a morților. Miturile pun în evidență primatul lui Baal și, pornind de aici, perenitatea Vieții și a normelor care guvernează Cosmosul și societatea umană. „Aspectele negative" reprezentate de către Yam și Mot își găsesc, prin chiar acest fapt, justificarea. Faptul că Mot est fiul lui El, și mai ales că Baal nu reușește să-l nimicească, proclamă „normalitatea" morții: în ultimă analiză, moartea se dovedește condiția *sine qua non a vieții*[45].

Probabil că mitul relatând lupta dintre Baal și Yam era recitat la sărbătoarea de Anul Nou, iar cel al conflictului Baal–Mot cu ocazia recoltelor; dar nici un text cunoscut până în prezent nu atestă aceste fapte. În același mod, se poate concepe că regele, despre care se știe că juca un rol important în cult, îl reprezenta pe Baal în aceste scenarii mitico-rituale; dar argumentul este încă controversat. Sacrificiile erau considerate drept hrană oferită zeilor. Sistemul sacrificial pare asemănător aceluia din Vechiul Testament; el comporta holocaust, sacrificiul sau ofranda de „pace" sau de „comuniune", și sacrificiul expiator.

Preoții, *khnm*, aveau același nume ca în ebraică (*Kōhān*). Alături de preoți sunt menționate, de asemenea, preotesele (*khnt*) și *qadecĭm*, persoane „consacrate". (În Biblie, acest termen desemnează prostituția sacră, dar textele ugaritice nu indică nimic asemănător.) În fine, sunt citați preoții oraculari sau profeții. Templele aveau altare împodobite cu imagini ale zeilor și simboluri divine. În afară de sacrificii sângeroase, cultul comporta dansuri și numeroase acte orgiastice care vor stârni mai târziu mânia profeților. Dar nu trebuie să uităm că lacunele documentare ne permit numai o estimare aproximativă a vieții religioase canaaneene. Nu dispunem de nici o rugăciune. Se știe că viața este un dar divin, dar nu cunoaștem mitul facerii omului.

O asemenea viziune religioasă nu era exclusiv canaaneană. Dar importanța și semnificația sa au fost reimpulsionate atunci când israeliții, pătrunzând în Canaan, au fost confruntați cu acest tip de sacralitate cosmică, implicând o activitate cultuală complexă și, în pofida excelor orgiastice, nu lipsită de grandoare. Deoarece credința în sacralitatea vieții era împărtășită și de israeliți, o problemă se punea de la început: cum să păstrezi o credință asemănătoare fără să o integrezi în ideologia religioasă canaaneană? Aceasta implica, așa cum am văzut, o teologie specifică centrată pe modalitatea intermitentă și circulară a zeului principal, Baal, simbol al vieții totale. Or, Iahve nu împărtășea acest mod de a fi. (Nici zeul El, de altfel, dar El suferise alte modificări, umilitoare.) În plus, deși cultul său comporta un anumit număr de sacrificii, Iahve nu se lăsa constrâns de acte cultuale: el cerea transformarea interioară a credinciosului prin supunere și încredere (§ 114).

Cum vom vedea mai departe (§ 60), multe elemente religioase canaaneene au fost asimilate de israeliți. „Dar chiar aceste împrumuturi erau un aspect al conflictului: Baal era combătut cu propriile sale arme. Dacă se consideră că toate grupurile străine, chiar nonsemite precum hurriții și mai târziu filistenii, și-au uitat cu desăvârșire religia proprie, foarte curând după sosirea lor în Canaan, se va aprecia ca extraordinar de omenește faptul că această luptă dintre Iahve și Baal s-a prelungit atât de mult în timp și, în ciuda compromisurilor și a infidelităților, s-a terminat prin victoria iahvismului."[46]

---

[45] Abia în mitologia buddhistă se va mai întâlni un alt mare zeu al morții, Māra, care-și datorește imensa-i putere chiar oarbei iubiri de viață a oamenilor. Dar, evident, în perspectiva indiană postupanișadică, ciclul viață–sexualitate–moarte–reîntoarcere la viață constituie cel mai mare obstacol în calea eliberării (vezi partea a II-a a lucrării de față).

[46] R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, I, pp. 147–148.

Capitolul VII

„CÂND ISRAEL ERA COPIL..."

53. Primele două capitole din *Geneză*

Religia lui Israel este, prin excelență, religia Cărții. Acest corpus scripturar este constituit din texte de vârste și orientări diverse, reprezentând, desigur, tradiții orale destul de vechi, dar reinterpretate, corectate și redactate în cursul mai multor secole și în medii diferite[1]. Autorii moderni încep istoria religiei lui Israel cu Avraam. Într-adevăr, după tradiție, el este acela care a fost ales de Dumnezeu pentru a deveni strămoșul poporului lui Israel și a pune stăpânire pe Canaan. Dar primele unsprezece capitole din *Facerea* povestesc evenimentele fabuloase care au precedat alegerea lui Avraam, de la Facerea Lumii până la Potop și la Turnul Babel. Redactarea acestor capitole este, după cum se știe, mai recentă decât multe alte texte ale Pentateuhului. Pe de altă parte, unii autori, și dintre cei mai de vază, au afirmat că cosmogonia și miturile de origine (creația omului, originea morții etc.) au jucat un rol secundar în conștiința religioasă a lui Israel. Pe scurt, evreii se interesau mai degrabă de „istoria sfântă", adică de raporturile lor cu Dumnezeu, decât de istoria originilor, care relatează evenimentele mitice și fabuloase din *primordium*.

Aceasta poate fi adevărat numai începând cu o anumită epocă și, mai ales, pentru o anumită elită religioasă. Dar nu există motive să conchidem că strămoșii israeliților erau indiferenți față de problemele care pasionau toate societățile arhaice, anume cosmogonia, crearea omului, originea morții și alte câteva episoade grandioase. Încă în zilele noastre, după 2 500 ani de „reforme", evenimentele relatate în primele capitole ale *Facerii* continuă să hrănească imaginația și gândirea religioasă a urmașilor lui Avraam. Urmând tradiția premodernă, vom începe expunerea noastră cu primele capitole ale *Facerii*. Data târzie a redactării lor nu constituie o dificultate, căci conținutul este arhaic: în fond, el reflectă concepții mai vechi decât *saga* lui Avraam.

Facerea se deschide cu acest pasaj celebru, „La început a făcut Dumnezeu (Elohim) cerul și pământul. Și pământul era netocmit și gol. Întuneric era deasupra adâncului și Duhul lui Dumnezeu se purta pe deasupra apelor" (I: 1–2). Imaginea oceanului primordial, deasupra căruia plutește un zeu creator, este arhaică[2]. Totuși, tema zeului plutind deasupra abisului

---

[1] Problemele puse de izvoarele și redactarea Pentateuhului, adică primele cinci cărți ale Legii (*Tōrāh*), sunt considerabile. Pentru scopul nostru, este suficient să amintim că sursele au fost desemnate prin termeni de: sursă *iahvistă*, pentru că acest izvor, cel mai vechi (secolele al X-lea sau al IX-lea), îl numește, pe Dumnezeu, Iahve, *elohistă* (ceva mai recent: ea folosește numele Elohim, „Dumnezeu"), *sacerdotală* (cea mai recentă; opera preoților, ea insistă asupra cultului și a Legii) și *deuteronomică* (acest izvor se găsește exclusiv în cartea *Deuteronomului*). Să adăugăm, totuși, că pentru critica vechitestamentară contemporană analiza textuală este mai complexă și mai nuanțată. Fără indicație contrară, noi citām *La Bible de Jérusalem*.

[2] În numeroase tradiții, Creatorul este imaginat în formă de pasăre. Dar e vorba de o „agregare" a simbolului originar: Spiritul divin transcende masa acvatică, el se mișcă liber; prin urmare, „zboară" ca o pasăre. Amintim că pasărea este una din imaginile arhetipale ale spiritului.

acvatic nu este atestată în cosmogonia mesopotamiană, deși mitul relatat în *Enuma eliș* a fost probabil familiar autorului textului biblic. (Într-adevăr, oceanul primordial se numește în ebraică *tehôm*, termen solidar etimologic cu babilonianul *tiāmat*.) Creația propriu-zisă, adică organizarea „haosului" (*tôhû wâ bôhû*), este efectuată prin puterea cuvântului lui Dumnezeu. El a zis: „Să fie lumină", și a fost lumină (I: 3). Etapele succesive ale creației sunt săvârșite întotdeauna prin cuvântul divin. „Haosul" acvatic nu este personificat (cf. Tiamat) și, prin urmare, nu este „învins" într-o luptă cosmogonică.

Această povestire biblică prezintă o structură specifică: 1) creația prin Cuvânt[3]; 2) a unei lumi care este „bună"; și 3) a vieții (animale și vegetale) care este „bună" și pe care Dumnezeu o binecuvântează (I: 10, 21, 31 etc.); 4) în fine, opera cosmogonică este încununată de facerea omului. În a șasea și ultima zi, Dumnezeu spune: „Să facem pe om după chipul și după asemănarea noastră, ca să stăpânească peștii mării, păsările cerului, animalele..." etc. (I: 26). Nici o întâmplare spectaculoasă (luptă de tip Marduk–Tiamat)[4], nici un element „pesimist" în cosmogonie sau în antropogonie (lumea formată dintr-o Ființă primordială „demonică" — Tiamat —, omul modelat din sângele unui arhidemon, Kingu). Lumea este „bună" și omul este o *imago dei*; el locuiește, ca și Creatorul și modelul său, în Paradis. Totuși, așa cum *Facerea* nu întârzie să sublinieze, viața este grea, deși a fost binecuvântată de Dumnezeu, și oamenii nu mai locuiesc în Paradis. Dar aceasta este rezultatul unei serii de erori și păcate ale strămoșilor. Ei sunt aceia care au modificat condiția umană. Dumnezeu nu are nici o vină în această deteriorare a capodoperei sale. Ca și pentru gândirea indiană postupanișadică, omul, mai exact speța umană, *este rezultatul propriilor sale acte*.

O altă povestire, iahvistă (2: 5 sq.) , este mai veche și diferă net de textul sacerdotal pe care l-am rezumat mai sus. Nu mai este vorba de creația cerului și a pământului, ci de un pustiu pe care Dumnezeu (Iahve) l-a făcut roditor printr-un râu care ieșea din pământ. Iahve l-a modelat pe om (*ādām*) din lut și l-a însuflețit, suflându-i „în nările sale suflare de viață". Apoi Iahve „a sădit o grădină în Eden", a făcut să crească toate felurile de „pomi buni" (2: 8 sq.) și l-a așezat pe om în grădină „ca s-o lucreze și s-o păzească" (2: 15 sq.). Apoi, Iahve a făcut animalele și păsările, tot din lut, le-a adus la Adam și acesta le-a dat nume[5]. În fine, după ce l-a adormit, Iahve a luat una din coastele bărbatului și a făurit o femeie, care a primit numele de Eva (ebr. *hawwâh*, cuvânt solidar etimologic cu termenul desemnând „viață").

Exegeții au remarcat că povestirea iahvistă, mai simplă, opune, nu „haosul" acvatic lumii „formelor", ci deșertul și seceta, vieții și vegetației. Pare deci plauzibil că acest mit de origine să fi luat naștere într-o zonă deșertică. În ce privește creația primului om din lut, tema era cunoscută, așa cum am văzut, din Sumer (§ 17). Mituri similare sunt atestate aproape peste tot în lume, din Egiptul antic și Grecia până la populațiile „primitive". Ideea de bază pare aceeași: omul a fost format dintr-o materie primă (pământ, lemn, os) și a fost animat prin suflarea creatorului. În numeroase cazuri, forma sa este aceea a creatorului său. Altfel spus, așa cum am văzut cu privire la un mit sumerian, prin „forma" și prin „viața" sa omul împărtășește, întrucâtva, condiția Creatorului. Numai corpul său aparține „materiei"[6].

---

[3] Adăugăm că verbul creator al zeilor este atestat în alte tradiții; nu numai în teologia egipteană, ci și la polinezieni. Cf. M. Eliade, *Aspects du mythe*, pp. 44 sq. [în trad. românească, pp. 29 sq.].

[4] Dar există alte texte care evocă victoria împotriva unui monstru ofidian numit dragon (*tannin*), sau Rahab sau Leviathan, și care amintesc tradițiile mesopotamiană și canaaneană (cf., de ex., *Psalmul* 74: 13 sq.; Iov, 26: 12 sq.)

[5] E vorba de o trăsătură specifică ontologiilor arhaice: animalele și plantele încep să existe cu adevărat din momentul în care li se dau nume (cf. exemplul unui trib australian, în M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, p. 255).

[6] Adăugăm că, în numeroase tradiții, îngropându-se omul, „spiritul" se întoarce lângă creatorul său celest, și trupul este redat pământului. Dar acest „dualism" antropologic a fost respins de către autorii biblici, ca, de altfel, de către majoritatea contemporanilor lor din Orientul Apropiat. Abia destul de târziu noi concepții antropologice au propus o soluție mai îndrăzneață.

Crearea femeii pornind dintr-o coastă scoasă din trupul lui Adam poate fi interpretată ca indicând androginismul Omului primordial. Concepții similare sunt atestate în alte tradiții, inclusiv acelea transmise de anumiți *midrașim*. Mitul androginului ilustrează o credință destul de răspândită: perfecțiunea umană, identificată în Strămoșul mitic, comportă o *unitate* care este în același timp o *totalitate*. Vom judeca importanța androginiei discutând anumite speculații gnostice și hermetice. Să precizăm că androginia umană are ca model bisexualitatea divină, concepție împărtășită de numeroase culturi[7].

54. Paradisul pierdut. Cain și Abel

Grădina Edenului, cu fluviul său care se desfăcea în patru brațe și ducea viață în cele patru regiuni ale pământului, cu arborii pe care Adam trebuia să-i păzească și să-i cultive, ne amintește imageria mesopotamiană. Probabil că, și în acest caz, povestirea biblică utilizează o anumită tradiție babiloniană. Dar mitul unui Paradis originar, locuit de Omul primordial, și mitul unui loc „paradisiac" greu accesibil oamenilor, erau cunoscute dincolo de Eufrat și Mediterană. Ca toate „Paradisurile", Edenul[8] se află în Centrul Lumii, acolo de unde izvorăște fluviul cu patru brațe. În mijlocul grădinii se înălțau arborele vieții și arborele cunoștinței binelui și răului (2: 9). Iahve i-a dat omului această poruncă: „Din toți pomii din rai poți să mănânci. Iar din pomul cunoștinței binelui și răului să nu mănânci, căci, în ziua în care vei mânca din el, vei muri negreșit!" (2: 16–17). O idee, necunoscută în altă parte, se degajă din această interdicție: *valoarea existențială a cunoașterii*. Cu alte cuvinte, *știința* poate să modifice radical structura *existenței* umane.

Totuși, șarpele reușește să o ispitească pe Eva. „Nu, nu veți muri! Dar Dumnezeu știe că în ziua în care veți mânca din el vi se vor deschide ochii și voi veți fi ca Dumnezeu, cunoscând binele și răul" (3: 4–5). Acest episod, destul de misterios, a dat naștere la interpretări nenumărate. Fundalul amintește o emblemă mitologică binecunoscută: Zeița goală, Arborele miraculos și păzitorul său, Șarpele. Dar în locul unui erou care triumfă și ia în stăpânire simbolul Vieții (fruct miraculos, fântâna tinereții, comoara etc.), povestirea biblică îl prezintă pe Adam victimă naivă a perfidiei șarpelui. În fond, avem de-a face cu o „imortalizare" ratată, precum aceea a lui Ghilgameș (§ 23). Căci, o dată ajuns omniscient, egal „zeilor", Adam putea să descopere Arborele Vieții (de care Iahve nu îi vorbise) și să devină nemuritor. Textul este clar și categoric: „Iahve Dumnezeu a spus: «Iată Adam s-a făcut ca unul dintre Noi, cunoscând binele și răul. Și acum nu cumva să-și întindă mâna și să ia roade din pomul vieții, să mănânce și să trăiască în veci!»" (3: 22). Și Dumnezeu a alungat perechea din Paradis și a condamnat-o să muncească spre a-și câștiga existența.

Pentru a reveni la scenariul evocat mai înainte — Zeița goală și Arborele miraculos păzit de un dragon — șarpele Facerii a izbândit, la urma urmei, în rolul său de „paznic" al unui simbol al Vieții sau tinereții. Dar acest mit arhaic a fost radical modificat de către autorul legendelor biblice. „Eșecul inițiatic" al lui Adam a fost reinterpretat ca o pedeapsă pe deplin

---

[7] Bisexualitatea divină este una din multiplele formule din „totalitate/unitate" semnificată de unirea perechilor de contrarii: feminin–masculin, vizibil–invizibil, Cer–Pământ, lumină–întuneric, dar și bunătate–răutate, creație–distrugere etc. Meditația asupra acestor perechi de contrarii a dus, în diverse religii, la concluzii îndrăznețe privind atât condiția paradoxală a divinității cât și revalorizarea condiției umane.

[8] Cuvântul a fost apropiat de evrei de vocabula *E'den*, „desfătări". Termenul Paradis, de origine iraniană (*pairi-daeza*), este mai tardiv. Imagini paralele, familiare mai cu seamă în Orientul Apropiat și-n lumea egeeană, prezintă o Mare Zeiță lângă un Arbore al Vieții și un izvor dătător de viață, sau un Arbore al Vieții păzit de monștri și de grifoni; cf. M. Eliade, *Traité*, § § 104–108.

justificată: neascultarea trăda orgoliul său luciferic, dorința de a fi asemeni lui Dumnezeu. Era cel mai mare păcat pe care creatura putea să-l comită împotriva Creatorului. Era „păcatul originar", noțiune plină de consecințe pentru teologiile ebraică și creștină. O viziune asemănătoare a căderii nu putea să se impună decât într-o religie centrată pe atotputerea și gelozia lui Dumnezeu. Așa cum ne-a fost transmisă, legenda biblică arată autoritatea crescândă a monoteismului iahvist[9].

După autorii capitolelor 4–7 din *Facerea*, acest prim păcat nu numai că a dus la pierderea Paradisului și la transformarea condiției umane, dar a devenit, într-un fel, izvorul tuturor nenorocirilor care au copleșit omenirea. Eva a dat naștere lui Cain, care „lucra pământul" și lui Abel, „care păștea oile". Când frații au oferit sacrificiul de mulțumire — Cain roadele pământului și Abel primii miei din turmă —, Iahve a primit ofranda celui din urmă, nu și pe a lui Cain. Furios, Cain „s-a aruncat asupra fratelui său și l-a omorât" (4: 8). De acum înainte, proferă Iahve, „ești blestemat [...]. Când vei lucra pământul, acesta nu-și va mai da roadele sale ție; zbuciumat și fugar vei fi tu pe pământ" (4: 11–12).

Se poate descifra în acest episod opoziția dintre cultivatori și păstori și, implicit, apologia acestora din urmă. Totuși, dacă numele de Abel înseamnă „cioban", Cain semnifică „fierar". Conflictul lor reflectă situația ambivalentă a fierarului în anumite societăți pastorale, în care este fie disprețuit, fie respectat, dar întotdeauna temut[10]. După cum am văzut (§ 15), fierarul este considerat „stăpân al focului" și dispune pe puteri magice de temut. În orice caz, tradiția conservată în povestirea biblică reflectă idealizarea existenței „simple și pure" a păstorilor-nomazi, și rezistența împotriva vieții sedentare a agricultorilor și locuitorilor din orașe. Cain a devenit ziditor de cetăți (4: 17), și unul din urmașii săi este Tubal–Cain, „care a fost făurar de unelte de aramă și fier" (4: 22). Primul omor este deci săvârșit de acela care întrupează întrucâtva simbolul tehnologiei și al civilizației urbane. Implicit, toate tehnicile sunt suspecte de „magie".

55. Înainte și după Potop

Ar fi inutil să rezumăm descendența lui Cain și a lui Set, al treilea fiu al lui Adam. Urmând tradiția atestată în Mesopotamia, în Egipt și în India, după care primii strămoși atingeau o vârstă fabuloasă, Adam l-a conceput pe Set la vârsta de 130 de ani și a murit 800 de ani după aceea (5: 3 sq.). Toți descendenții lui Cain și ai lui Set s-au bucurat de o existență de peste 800 și 900 de ani. Un episod curios marchează această epocă prediluvială: unirea anumitor ființe celeste, „fiii lui Dumnezeu", cu fiicele oamenilor care le-au dăruit copii, „vestiții viteji din vechime" (6: 1–4). Este vorba, foarte probabil, de „îngeri căzuți". Istoria lor va fi amplu relatată într-o carte târzie (*Enoch*, VI–XI), ceea ce nu implică însă în mod necesar concluzia că mitul nu era cunoscut înainte. Într-adevăr, găsim credințe analoage în Grecia veche și în India: este epoca „eroilor", personaje semidivine a căror activitate s-a desfășurat înainte de începutul timpurilor actuale („în zorii istoriei"), adică în momentul în care instituțiile specifice fiecărei culturi erau pe punctul de a fi instaurate. Dar să revenim la legenda biblică: Dumnezeu s-a hotărât să limiteze vârsta omului la 120 de ani, ca urmare a acestor împreunări între îngerii căzuți și fiicele muritorilor. Oricare ar fi originea acestor teme mitice (Cain și Abel, patriarhii

[9] Să adăugăm totuși că mitul „căderii" n-a fost întotdeauna înțeles conform interpretării biblice. Începând mai ales din epoca elenistică și până în timpurile iluminismului, nenumărate speculații au încercat să elaboreze o mitologie adamică mai îndrăzneață și, de multe ori, mai originală.

[10] Cf. M. Eliade, *Forgerons et alchimistes*, pp. 89 sq.

dinaintea Potopului, coborârea „fiilor lui Dumnezeu", nașterea „eroilor") este semnificativ că cei ce au redactat-o le-au menținut în textul final al *Facerii*, și asta în ciuda unor trăsături antropomorfice cu care ei îl copleșeau pe Iahve.

Evenimentul cel mai însemnat al acelui timp a fost Potopul. Iahve a văzut că „răutatea oamenilor s-a mărit pe pământ și că toate cugetele și dorințele inimii lor sunt îndreptate la rău în toate zilele" (6: 5). Dumnezeu a regretat că îl crease pe om și a hotărât pieirea spiței acestuia. Numai Noe, soția și fiii săi (Sem, Ham și Iafet) cu soțiile lor vor fi salvați. Căci „Noe era om drept... și mergea pe calea Domnului" (6: 10). Urmând instrucțiunile precise ale lui Iahve, Noe a construit arca și a umplut-o cu reprezentanți ai tuturor speciilor animale. „În anul șase sute al vieții lui Noe, în luna a doua, în ziua a șaptesprezecea a lunii aceleia, s-au desfăcut toate izvoarele adâncului celui mare și s-au deschis jgheaburile cerului. Și a plouat pe pământ patruzeci de zile și patruzeci de nopți" (7: 11–12). Când apele s-au retras, arca s-a oprit pe muntele Ararat. Noe a ieșit și a adus jertfă. Iahve „a mirosit mireasmă bună" și, împăcat, a promis să nu mai blesteme niciodată pământul „pentru faptele omului" (8: 21). El a încheiat un legământ cu Noe și cu urmașii lui și semnul acestui legământ a fost curcubeul (9: 13).

Povestirea biblică prezintă un anumit număr de elemente comune cu diluviul relatat în *Epopeea lui Ghilgameș*. E posibil ca redactorul să fi cunoscut versiunea mesopotamiană, sau, ceea ce pare și mai probabil, să fi utilizat o sursă arhaică, păstrată din timpuri imemoriale în Orientul Mijlociu. Miturile potopului sunt, am remarcat deja (§ 18), extrem de răspândite și ele împărtășesc esențialmente același simbolism: necesitatea de a distruge radical o lume și o umanitate degenerate, pentru a le putea recrea, adică a le restitui integritatea inițială. Dar această cosmologie ciclică se dovedește a fi deja modificată în versiunile sumeriană și akkadiană. Redactorul povestirii biblice reia și prelungește reinterpretarea catastrofei diluviale: el o ridică la rangul unui episod al „istoriei sfinte". Iahve pedepsește stricarea omului și nu-i pare rău după victimele cataclismului (cum fac zeii în versiunea babiloniană: cf. *Epopeea lui Ghilgameș*, tabl. XI: 116–125, 136–137). Importanța pe care el o acordă purității morale și ascultării anticipează „Legea" care va fi relevată lui Moise. Ca atâtea alte evenimente fabuloase, Potopul a fost continuu reinterpretat și revalorizat, din diverse perspective.

Fiii lui Noe au devenit strămoșii unei noi umanități. În vremea aceea toată lumea vorbea aceeași limbă. Dar într-o zi oamenii au hotărât să construiască „un turn al cărui vârf să ajungă la cer„ (11: 4). Aceasta a fost ultima faptă „luciferică". Iahve „s-a pogorât să vadă cetatea și turnul" și a înțeles că, de acum înainte, nici un plan nu va fi imposibil pentru ei (11: 5–6). Atunci el le-a amestecat limba și oamenii nu s-au mai înțeles unii cu alții. Apoi Iahve i-a împrăștiat „în tot pământul și au încetat de a mai zidi cetatea și turnul" (11: 7–8), care de atunci încolo a fost cunoscut sub numele de Babel.

Avem de-a face și în acest caz cu o veche temă mitică reinterpretată în perspectiva iahvismului. E vorba, mai întâi, de tradiția arhaică potrivit căreia anumite ființe privilegiate (strămoși, eroi, regi legendari, șamani) urcă la cer cu ajutorul unui arbore, al unei lănci, al unei frânghii, sau al unui lanț de săgeți. Dar ascensiunea la cer *in concreto* a fost întreruptă la sfârșitul epocii mitice primordiale[11]. Alte mituri raportează eșecul încercărilor ulterioare de urcare la cer cu ajutorul a diverse eșafodaje. Este important de știut dacă redactorul povestirii biblice cunoștea aceste credințe imemoriale. În orice caz el era familiarizat cu *ziqqurat*-ele babiloniene, care comportau un simbolism similar. Într-adevăr, *ziqqurat*-ul era considerat ca având-și baza în centrul Pământului și vârful în cer. Urcând etajele unui *ziqqurat*, regele sau preotul ajungeau *ritualic* (adică simbolic) la Cer. Or, pentru redactorul povestirii biblice, această credință, pe

[11] În zilele noastre, șamanii întreprind această călătorie cerească „în spirit", adică într-o transă extatică.

care el o înțelegea literal, era în același timp simplistă și cu valoare de sacrilegiu; așa încât ea a fost radical reinterpretată, mai exact desacralizată și demitizată.

E important să subliniem acest fapt: în pofida unei îndelungate și complexe munci de selecție, eliminare și valorizare a materialelor arhaice moștenite sau împrumutate, ultimii redactori ai *Facerii* au conservat o întreagă mitologie de tip tradițional: ea debutează cu cosmogonia și crearea omului, evocă existența „paradisiacă" a strămoșilor, relatează drama „căderii", cu consecințele sale fatale (mortalitate, obligația de a munci pentru a trăi etc.), amintește degenerescența progresivă a primei umanități, degenerescență care justifică Potopul; și încheie cu un ultim episod fabulos: pierderea unității lingvistice și împrăștierea celei de a doua umanități, postdiluviale, consecință a unui nou proiect „luciferian". Ca în culturile arhaice și tradiționale, această mitologie constituie, în fond, o istorie sfântă: ea explică originea lumii și, în același timp, actuala condiție umană. Desigur, pentru evrei, această „istorie sfântă" a devenit exemplară după Avraam și, mai ales, prin Moise; dar aceasta nu invalidează structura și funcția mitologică a primelor unsprezece capitole ale *Facerii*.

Numeroși autori au insistat asupra faptului că religia lui Israel nu a „inventat" nici un mit. Totuși, dacă termenul „a inventa" e înțeles ca indicând o creație spirituală, munca de selecție și de critică a tradițiilor mitologice imemoriale echivalează cu emergența unui nou „mit", altfel spus, a unei noi viziuni religioase a lumii, susceptibilă de a deveni exemplară. Or, geniul religios al lui Israel a transformat raporturile lui Dumnezeu cu poporul ales într-o „istorie sacră" de un tip necunoscut până atunci. Pornind de la un anumit moment, această istorie „sacră", aparent exclusiv „națională", s-a relevat drept modelul exemplar al întregii umanități.

56. Religia Patriarhilor

Al doisprezecelea capitol din *Facerea* ne introduce într-o lume religioasă nouă. Iahve[12] îi spune lui Avraam: „Ieși din pământul tău, din neamul tău și din casa tatălui tău și vino în pământul pe care ți-l voi arăta eu. Eu voi ridica din tine un popor mare, te voi binecuvânta, voi mări numele tău, care va deveni izvor de binecuvântare. Binecuvânta-voi pe cei care te vor binecuvânta, iar pe cei care te vor blestema îi voi blestema. Și se vor binecuvânta întru tine toate neamurile pământului" (12: 1–3).

În forma sa prezentă, acest text a fost, cu siguranță, redactat cu secole în urma evenimentului pe care îl relatează. Dar concepția religioasă implicită în „alegerea" lui Avraam prelungește credințe și obiceiuri familiare în Orientul Apropiat al celui de al II-lea mileniu. Ceea ce distinge povestirea biblică este mesajul personal al lui Dumnezeu și urmările sale. Fără a fi fost invocat în prealabil, Dumnezeu se revelă unei ființe umane și-i adresează o serie de cereri urmate de promisiuni miraculoase. Conform tradiției, Avraam se supune, cum se va supune și mai târziu, când Dumnezeu îi va cere să i-l sacrifice pe Isaac. Suntem confruntați aici cu un tip nou de experiență religioasă: „credința avraamică", așa cum a fost înțeleasă după Moise, și care va deveni, cu timpul, experiența religioasă specifică iudaismului și creștinismului.

Avraam a părăsit deci Urul caldeenilor și a sosit la Harran, în nord-vestul Mesopotamiei. Mai târziu, el a călătorit spre sud și s-a stabilit pentru un timp la Sichem; apoi, și-a mânat caravanele între Palestina și Egipt (*Facerea*, 13: 1–3). Povestea lui Avraam și întâmplările fiului său Isaac, ale nepotului său Iacov și ale lui Iosif, constituie perioada zisă a patriarhilor. Multă vreme critica a considerat patriarhii drept personaje legendare. Dar de o jumătate de

[12] Evident, „Iahve" este un anacronism, aici, ca și în toate celelalte pasaje citate până acum, căci numele a fost revelat mai târziu lui Moise.

secol, grație mai ales descoperirilor arheologice, unii autori sunt înclinați să accepte, cel puțin în parte, istoricitatea tradițiilor patriarhale. Aceasta nu înseamnă, desigur, că cap. 11–50 din *Facerea* constituie „documente istorice".

Pentru subiectul nostru, puțin contează să știm dacă strămoșii evreilor, acei *'Apiru*, erau crescători de măgari și negustori caravanieri[13] sau dacă erau păstori de oi pe cale de sedentarizare[14]. E de ajuns să amintim că există un anumit număr de analogii între obiceiurile patriarhilor și instituțiile sociale și juridice din Orientul Apropiat. Este de asemenea admis că multe lucruri din tradiția mitologică au fost cunoscute și adaptate de patriarhi în timpul șederii lor în Mesopotamia. Cât privește religia patriarhilor, ea se caracterizează prin cultul zeului părinților[15]. Acesta este invocat sau se manifestă ca „Dumnezeul tatălui meu/tău/lui" (*Fac*erea, 31: 5 etc.). Alte formule comportă un nume propriu de obicei precedat de cuvântul „tată": „Dumnezeul lui Avraam" (*Fac*erea, 31: 53), „Dumnezeul tatălui tău Avraam" (26: 24 etc.), „Dumnezeul lui Isaac" (28: 13); „Dumnezeul tatălui meu/său/Isaac" (32: 10; etc.) sau „Dumnezeul lui Avraam, Isaac și Iacov" (32: 24 etc.). Aceste formule au paralele în Orientul antic[16].

„Dumnezeul tatălui" este, inițial, zeul strămoșului imediat, pe care fiii îl recunosc. Revelându-se strămoșului, el a certificat un fel de legătură de rudenie. Este un zeu al nomazilor, care nu e legat de un sanctuar, ci de un grup de oameni, pe care îi însoțește și ocrotește. El „se leagă față de credincioșii săi prin promisiuni"[17]. Alte nume, poate și mai vechi, sunt *pahad yishāk*, care era tălmăcit „teama lui Isaac", dar care înseamnă mai degrabă „Părintele lui Isaac", și *'abhîr ya'aqobh*, „Puternicul (sau apărătorul!) lui Iacov" (*Facerea*, 31: 42, 53).

Pătrunzând în Canaan, patriarhii au fost confruntați cu cultul zeului El, și zeul „tatălui" a sfârșit prin a-i fi identificat[18]. Această asimilare lasă loc presupunerii că exista o anumită asemănare structurală între cele două tipuri de divinitate. În orice caz, o dată identificat cu El, „Dumnezeul tatălui" a obținut dimensiunea cosmică pe care nu putea să o aibă ca divinitate a familiilor și a clanurilor. Este primul exemplu, atestat istoric, al unei sinteze care îmbogățește moștenirea patriarhală. Și nu va fi singurul.

Numeroase pasaje descriu, destul de sumar, de altfel, practicile religioase ale patriarhilor. Unele din aceste pasaje reflectă totuși o situație posterioară. Este deci cazul să comparăm dosarul biblic cu practicile specifice culturilor pastorale arhaice, în primul rând acelea ale arabilor preislamici. După *Facerea*, patriarhii ofereau sacrificii, ridicau altare și așezau pietre pe care le ungeau cu untdelemn. Dar probabil se practica numai sacrificiul sângeros (*zebah*), de tip pascal, fără preoți, și, după unii, fără altar: „Fiecare credincios jertfea el însuși victima, luată din turmă; ea nu era arsă, ci era mâncată solemn de către sacrificator și familia sa"[19].

---

[13] După cum susține W.F. Albright în mai multe lucrări: vezi, recent, *Iahveh and the Gods of Canaan*, pp. 62–64 și *passim*.

[14] Este teza, între altele, a lui R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, I, pp. 220–222.

[15] Este meritul lui Albrecht Alt de a fi atras primul atenția asupra acestei trăsături specifice; vezi *Der Gott der Vater* (1929).

[16] În secolul al XIX-lea, asirienii din Cappadocia luau ca martor pe „Dumnezeul tatălui meu" (sau tatălui tău/lui). Vezi izvoarele citate de H. Ringgren, *La religion d'Israël*, p. 32; G. Fohrer, *History of israelite religion*, p. 37; R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, I, pp. 257–258. Pentru o interpretare mai nuanțată, cf. F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, pp. 12 sq.

[17] De Vaux, p. 261. „Tema promisiunii revine frecvent în *Facerea*. Ea se prezintă aici sub diferite forme: promisiunea unei posterități, sau a unui pământ, sau amândouă deodată" (*ibid.*).

[18] Narațiunile patriarhale citează nume compuse din elementul *'el* urmat de un substantiv: El Roi, „El al vederii" (*Facerea*, 16: 13); El Shaddai, „Cel din Munte" (18: 1 etc.); El 'Olam, „El al Veșniciei" (21: 33); El Bethel (31: 13 etc.). Cf. de Vaux, pp. 262 sq.; H. Ringgren, pp. 33 sq.; F.M. Cross, pp. 44 sq.

[19] R. de Vaux, *op. cit.*, p. 271. În Arabia Centrală, victima era jertfită în fața unei pietre ridicate, simbol al prezenței divine, sângele era vărsat pe piatră sau împrăștiat într-o groapă săpată la piciorul acesteia. Asemenea sacrificii erau oferite în special la sărbătorile pe care arabii nomazi le celebrau în prima lună a primăverii, pentru a asigura fecunditatea și prosperitatea turmei. Probabil că strămoșii lui Israel, păstori seminomazi, celebrau deja o sărbătoare analoagă *(ibid.)*.

Este greu de precizat semnificația originară a pietrelor ridicate (*massebah*), deoarece contextul lor religios este diferit. O piatră poate mărturisi un legământ încheiat (*Facerea*, 31: 45; 51–52), sluji drept mormânt (35: 20) sau semnala o teofanie, ca în episodul lui Iacov. Acesta a adormit cu capul pe o piatră și a văzut o scară al cărei vârf atingea cerul, și „iată Iahve stătea înaintea lui" și i-a promis acea țară. Trezindu-se, Iacov a ridicat piatra pe care dormise și a numit locul *bêth-el*, „casa lui Dumnezeu" (*Facerea*, 28: 10–22). Pietrele ridicate jucau un rol în cultul canaanean; de aceea ele au fost condamnate mai târziu de către iahvism. Dar obiceiul exista la arabii preislamici (cf. n. 19), e deci probabil că era împărtășit și de către strămoșii israeliților[20].

57. Avraam, „Tatăl credinței"

Totuși, cele două ritualuri care au jucat un rol considerabil în istoria religioasă a Israelului sunt jertfa legământului și jertfirea lui Isaac. Primul ritual (*Fac*erea, 15: 9 sq.) i-a fost prescris direct de către Dumnezeu lui Avraam. El comportă tăierea în bucăți a unei juninci, a unei capre și a unui berbec, rit care are analogii în altă parte (de pildă, la hittiți; cf. § 43). Dar elementul decisiv îl constituie o teofanie nocturnă: „Iar după ce a asfințit soarele [...] iată un fum ca dintr-un cuptor și pară de foc au trecut printre bucățile acelea" de animale jertfite (15: 17). „În ziua aceea", Dumnezeu „a încheiat legământ cu Avraam" (15: 18). Nu este vorba de un „contract". Dumnezeu nu-i impune lui Avraam nici o obligație: numai el, Dumnezeu, se angajează. Acest ritual, căruia nu i se găsește alt ecou în Vechiul Testament, a fost practicat până în vremea lui Ieremia. Mulți autori contestă că ar fi fost cunoscut din timpul patriarhilor. Desigur, sacrificiul este prezentat într-un context iahvist, dar reinterpretarea teologică n-a reușit să-i anuleze caracterul primitiv.

În *Facerea*, un singur sacrificiu este descris în detaliu: acela al lui Isaac (22: 1–19). Domnul i-a cerut lui Avraam să-i aducă jertfă propriul său fiu în holocaust (*'olah*) și Avraam se pregătea să-l sacrifice, când lui Isaac i-a fost substituit un berbec. Acest episod a dat naștere la numeroase controverse. S-a remarcat, între altele, că termenul „holocaust" este repetat de șase ori. Or, acest tip de sacrificiu pare să fi fost împrumutat de la canaaneeni după instalarea definitivă a triburilor[21]. S-a vorbit, de asemenea, despre „idealizarea trecutului". Totuși, nu trebuie uitat că *Facerea* conține numeroase istorii sordide, „care arată că redactorii erau preocupați mai degrabă *de transmiterea fidelă a tradițiilor decât de idealizarea lor*"[22] (sublinierea noastră, n.a.).

Oricare ar fi originea sa, episodul ilustrează cu o forță inegalată în Vechiul Testament semnificația profundă a credinței „avraamice". Avraam nu se pregătea să-și sacrifice copilul în vederea unui rezultat; cum a făcut-o Mesha, regele moabiților, sacrificându-și întâiul născut pentru a forța victoria (IV *Regi*, 3: 27); sau Jefte, care s-a angajat față de Iahve să-i ofere în holocaust prima persoană care, după victorie, va veni în întâmpinarea sa, fără să-și imagineze că aceasta va fi propria sa fiică, unicul copil (*Judecătorii*, 11: 30 sq.). Nu e vorba, în cazul lui Avraam, de sacrificiul primului născut, ritual care, de altfel, n-a fost cunoscut decât mai

---

[20] Legendele patriarhale vorbesc despre anumiți arbori sacri: de exemplu, Stejarul din More (12: 6) și Stejarul din Mamvri (13: 18 etc.). Acești arbori ai patriarhilor, a căror venerare devenea supărătoare, au fost proscriși mai târziu, când s-au condamnat locurile de cult canaaneene, ridicate „pe dealuri, sub orice copac înfrunzit" (*Deuteronomul*, 12: 2).

[21] De Vaux, p. 270: „Primele mențiuni din textele sigur vechi, datează din epoca judecătorilor".

[22] H.H. Rowley, *Worship in Ancient Israel*, p. 27. Într-adevăr, textul informează destul de puțin despre cultul practicat de către unii din fiii lui Iacov, dar ne comunică multe istorii care îi dezonorează; de exemplu, povestea lui Simeon și Levi la Sichen (*Facerea*, 34) sau aceea a lui Iuda și Tamar (*Facerea*, 38).

târziu și care n-a devenit niciodată obișnuit la israeliți. Avraam se simțea legat de Dumnezeul său prin „credință". El nu „înțelegea" sensul actului pe care Dumnezeu i-l ceruse, în vreme ce aceia care își ofereau primul-născut unei zeități își dădeau prea bine seama de semnificația și forța magico-religioasă a ritualului. Pe de altă parte, Avraam nu se îndoia deloc de sfințenia, perfecțiunea și atotputerea Dumnezeului său. Prin urmare, dacă actul prescris avea toate aparențele unui infanticid, aceasta era din cauza neputinței înțelegerii umane. Numai Dumnezeu cunoștea sensul și valoarea acestui gest care, pentru toți ceilalți, nu se distingea în nici un fel de o crimă.

Avem aici de-a face cu un tip special de dialectică a sacrului: „profanul" nu numai că e transmutat în „sacru", păstrându-și structura sa dintâi (o piatră *sacră* nu încetează de a fi *piatră*), dar „sacralizarea" nu este sesizabilă de către inteligență: infanticidul nu este transformat într-un ritual vizând un anumit efect specific (cum se petreceau lucrurile la aceia care își sacrificau primii-născuți). Avraam nu îndeplinea un ritual (pentru că el nu urmărea nici un obiectiv și nu înțelegea sensul actului său); pe de altă parte, „credința" lui îl asigura că nu era vorba de o crimă. S-ar spune că Avraam nu se îndoia de „sacralitatea" gestului său, dar era „irecognoscibilă" și, prin urmare, incognoscibilă.

Meditația asupra acestei imposibilități de a recunoaște „sacrul" (deoarece „sacrul" este cu desăvârșire identificat cu „profanul") va avea consecințe considerabile. După cum vom vedea, „credința avraamică" va permite poporului evreu, după a doua distrugere a Templului și dispariția statului, să suporte toate încercările tragicei lui istorii. Și, tot astfel, meditând asupra exemplului lui Avraam, într-o epocă atât de târzie precum secolele al XIX-lea și al XX-lea, unii gânditori creștini au surprins caracterul paradoxal și, în ultimă instanță, „irecognoscibil" al credinței lor. Kierkegaard renunța la logodnica sa cu speranța că, într-un mod imposibil de imaginat, ea îi va fi restituită. Și când Leon Chestov afirma că adevărata credință implică o singură certitudine: „pentru Dumnezeu totul este cu putință", el nu făcea decât să traducă, simplificând, experiența lui Avraam.

58. Moise și ieșirea din Egipt

Începuturile religiei lui Israel sunt relatate în capitolele 46–50 din *Facerea*, în *Ieșirea* și în cartea *Numerilor*. E vorba de o serie de evenimente, majoritatea provocate direct de Dumnezeu. Să le amintim pe cele mai importante: instalarea lui Iacov și a fiilor lui în Egipt; persecuția declanșată, câteva secole mai târziu, de către un faraon care a ordonat exterminarea primilor născuți ai israeliților; peripețiile lui Moise (miraculos salvat de masacru și crescut la curtea faraonului) după uciderea unui soldat egiptean care copleșea sub lovituri pe unul din frații săi, în special fuga sa în deșertul Madian, apariția „tufișului arzător" (prima sa întâlnire cu Iahve), misiunea cu care l-a însărcinat Dumnezeu, de a scoate poporul său din Egipt, și revelarea numelui divin; cele zece plăgi provocate de Iahve pentru a forța consimțământul faraonului; plecarea israeliților și trecerea lor prin Marea de trestii, ale cărei ape au scufundat carele și pe soldații egipteni care îi urmăriseră; teofania de pe Muntele Sinai, alianța încheiată de Iahve cu poporul său, urmată de instrucțiuni privind conținutul revelației și cultul; în fine, cei patruzeci de ani de mers prin pustiu, moartea lui Moise și cucerirea Canaanului sub conducerea lui Iosua.

De mai bine de un secol, critica s-a străduit să separe elementele „verosimile" și, prin urmare, „istorice", din aceste narațiuni biblice, de masa de excrescențe și sedimentări „mitologice" și

„folclorice"[23]. S-au folosit, de asemenea, documente filologice și arheologice referitoare la istoria politică, culturală și religioasă a egiptenilor, canaaneenilor și a altor popoare din Orientul Apropiat. Cu ajutorul unor asemenea documente se spera să se clarifice și să se precizeze, poate chiar să se reconstituie istoria diferitelor grupuri de evrei, de la instalarea lui Iacov în Egipt (secolele XVIII–XVII) până la evenimentele care și-au găsit un ecou în tradițiile *Ieșirii* și ale pătrunderii în Canaan, evenimente pe care numeroși autori le situează în secolul al XII-lea[24]. Documentele extrabiblice au contribuit desigur la inserarea, cel puțin în parte, a *Ieșirii* și a cuceririi Canaanului într-un context istoric. S-au propus, de exemplu, date precise pentru ieșirea din Egipt, pe baza informațiilor privind situația militară și politică a anumitor faraoni aparținând Dinastiei a XIX-a; s-au identificat etapele pătrunderii în Canaan ținând cont de rezultatele săpăturilor, în primul rând a datei distrugerii anumitor cetăți canaaneene. Dar multe din aceste corelații și concordanțe cronologice sunt încă controversate.

Nu ne incumbă nouă sarcina de a lua poziție într-o dezbatere în care puțini specialiști s-au pus de acord. E de ajuns să reamintim că nu s-a reușit, așa cum se sperase, să se acopere complet istoricitatea anumitor evenimente de primă importanță pentru religia lui Israel. Ceea ce, de altfel, nu dovedește nicidecum nonistoricitatea lor. Dar evenimentele și personajele istorice au fost în asemenea măsură modelate după categorii paradigmatice, încât în majoritatea cazurilor nu mai este posibil să sesizezi „realitatea" lor originară. Nu există motive să te îndoiești de „realitatea" personajului cunoscut sub numele de Moise, dar biografia sa și trăsăturile specifice ale personalității sale ne scapă. Prin simplul fapt că a devenit o figură charismatică și fabuloasă, viața lui, începând cu salvarea sa miraculoasă dintr-un coș de papirus lăsat să plutească printre trestiile Nilului, urmează modelul atâtor altor „eroi" (Teseu, Perseu, Sargon din Akkad, Romulus, Cyrus etc.).

Numele de Moise, ca de altfel și cele ale altor membri ai familiei sale, este egiptean. El conține elementul *mśy*, „născut, fiu", comparabil cu Ahmoses sau Ramses (Ramesses, „fiul lui Ra"). Numele unuia din fiii lui Levi, Merari, este egipteanul *Mrry*, „Cel iubit"; Pinhas, nepotul lui Aaron, este *P'-nhsy*, „Cel negru". Nu e exclus ca tânărul Moise să fi cunoscut „reforma" lui Akhenaton (cca 1375–1350), care înlocuise cultul lui Amon prin „monoteismul" solar al lui Aton. S-a remarcat[25] analogia dintre cele două religii: Aton este, și el, proclamat singurul Dumnezeu"; ca și Iahve, el este zeul care creează tot ceea ce există; în sfârșit, importanța acordată de „reforma" lui Akhenaton „învățăturii" este comparabilă rolului *Torei* în iahvism. Pe de altă parte, societatea ramessidă, în care a fost crescut Moise, la două generații după represiunea „reformei" lui Akhenaton, nu putea să-l atragă. Cosmopolitismul, sincretismul religios (mai ales între cultele egiptene și canaaneene), anumite practici orgiastice (prostituția celor două sexe), „cultul" animalelor constituiau tot atâtea abominațiuni pentru unul care fusese crescut în „religia Părinților".

În ce privește ieșirea din Egipt, pare sigur că ea reflectă un eveniment istoric. Totuși, nu e vorba de exodul întregului popor, ci doar a unui grup, și anume a aceluia condus de către Moise. Alte grupuri își începuseră deja penetrația, mai mult sau mai puțin pașnică, în Canaan.

---

[23] Sarcina de „demitizare" era relativ simplă (într-adevăr, „miracole" precum cele zece plăgi sau trecerea peste marea de trestii nu puteau fi considerate drept evenimente „istorice"). Dimpotrivă, interpretarea eventualei istoricități a textelor biblice s-a revelat extrem de delicată. Analiza distinsese mai multe redactări, efectuate în epoci, și din perspective teologice, diferite. În plus, se identifica amprenta mai multor genuri literare. Aparenta istoricitate a unui episod devenea subiect de prudență când se descoperea că cel care îl redactase folosise clișeele unui anumit gen literar (*saga*, *novella*, proverbe etc.).

[24] Potrivit *Ieșirii*, 12: 40, israeliții au stat în Egipt 430 de ani.

[25] Vezi, de exemplu, W.F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, pp. 218 sq., 269 sq.; id., *The Biblical Period from Abraham to Ezra*, pp. 15 sq. Dar pentru alți autori analogiile nu par convingătoare; cf. H. Ringgren, *op. cit.*, p. 51, G. Fohrer, *op. cit.*, p. 79.

Ulterior, exodul a fost revendicat de ansamblul triburilor israeliene ca un episod al istoriei lor sfinte. Ceea ce e important pentru problema noastră e faptul că ieșirea din Egipt a fost pusă în legătură cu celebrarea Paștelui. Altfel zis, un sacrificiu arhaic, specific păstorilor nomazi și practicat de milenii de către strămoșii israeliților, a fost revalorizat și integrat în „istoria sfântă" a iahvismului. Un ritual aparținând religiozității cosmice (sărbătoarea pastorală a primăverii) a fost interpretat drept comemorare a unui eveniment istoric. *Transformarea structurilor religioase de tip cosmic în evenimente ale istoriei sfinte* este caracteristică monoteismului iahvist, și va fi reluată și continuată de către creștinism.

59. „Eu sunt cel ce sunt"

În timp ce păștea oile lui Ietro, socrul său, preotul din Madian, Moise a ajuns, traversând pustiul, până la „muntele lui Dumnezeu", Horeb. Acolo a văzut „o pară de foc țâșnind din mijlocul unui tufiș", și s-a auzit chemat pe nume. Câteva clipe după aceea, Dumnezeu i se revela ca „Dumnezeul tatălui tău, Dumnezeul lui Avraam, Dumnezeul lui Isaac, Dumnezeul lui Iacov" (*Ieșirea*, 3: 6). Totuși, Moise presimte că este confruntat cu un aspect nou al divinității, ba chiar cu un zeu nou. El acceptă porunca de a merge să-i afle pe copiii lui Israel, ca să le spună: „Dumnezeul părinților voștri m-a trimis la voi. Dar de-mi vor zice: Cum îl cheamă, ce să le spun?" (3: 13). Atunci Dumnezeu îi spune: „Eu sunt cel ce sunt (*'ehyèh ášèr 'ehyèh*)". Și îl învață să se adreseze fiilor lui Israel cu aceste cuvinte: „«Eu sunt» m-a trimis la voi" (3: 14).

S-a discutat enorm în jurul acestui nume[26]. Răspunsul lui Dumnezeu este destul de misterios: el face aluzie la modul său de a fi, dar fără să-și reveleze persoana. Tot ceea ce se poate spune este că numele divin sugerează, pentru a utiliza o expresie modernă, totalitatea ființei și a existentului. Totuși, Iahve declară că el este zeul lui Avraam și al altor Patriarhi, și această identitate este acceptată astăzi de toți aceia care revendică moștenirea avraamică. În fond, se poate decela o anumită continuitate între Dumnezeul tatălui și Dumnezeul care i s-a revelat lui Moise. Așa cum s-a remarcat, „există dintru început realitatea faptului că iahvismul se naște într-un mediu de păstori și că se dezvoltă în deșert. Reîntoarcerea la iahvismul pur va fi prezentată ca o întoarcere la situația deșertului: acesta va fi «idealul nomad al Profeților»"[27]. Ca și Dumnezeul tatălui, Iahve nu mai e legat de un anumit loc: în plus, el are o relație specială cu Moise ca lider al unui grup.

Dar diferențele sunt semnificative. În timp ce Dumnezeul tatălui era anonim, Iahve este un nume propriu care pune în evidență misterul și transcendența sa. Raporturile dintre divinitate și credincioși s-au schimbat: nu se mai vorbește de „*Dumnezeul* tatălui", ci de „*poporul* lui Iahve". Ideea alegerii divine, prezentă în promisiunile făcute lui Avraam (*Facerea*, 12: 1–3), se precizează: Iahve numește pe urmașii patriarhilor „poporul meu"; ei sunt, după expresia lui R. de Vaux, „proprietatea sa personală". În continuarea procesului de asimilare a „Dumnezeului tatălui" cu El, Iahve a fost și el identificat cu acesta. Iahve a împrumutat de la El structura sa cosmică și a luat titlul de Rege. „De la religia lui El, iahvismul a luat și ideea de curte divină alcătuită din *benê' elohim*."[28] Pe de altă parte, caracterul războinic al lui Iahve prelungește rolul Dumnezeului tatălui, protectorul, prin excelență, al credincioșilor săi.

---

[26] Vezi bibliografiile recente înregistrate de H. Ringgren, pp. 43 sq., G. Fohrer, *op. cit.*, pp. 75 sq., R. de Vaux, *Histoire*, pp. 321 sq., F.M. Cross, *op. cit.*, pp. 60 sq.

[27] R. de Vaux, *op. cit.*, p. 424. În ceea ce urmează, noi folosim analizele sale, pp. 424–431.

[28] De Vaux, p. 428: „Dar nu pare exact să se afirme că El i-a dat și blândețea și compasiunea sa lui Iahve, care ar fi fost la început un zeu sălbatic și violent. În textul probabil vechi al *Ieșirii*, 34: 6, Iahve se autodefinește drept «Dumnezeu iubitor de oameni, milostiv»", *ibid.*, p. 429.

Esențialul revelației este concentrat în Decalog (*Ieșirea*, 20: 3–17; cf. *Ieșirea*, 34: 10–27). În forma sa actuală, textul nu poate să dateze din epoca lui Moise, dar cele mai importante porunci reflectă desigur spiritul iahvismului primitiv. Primul articol al Decalogului: „Să nu ai alți Dumnezei afară de mine!" arată că nu este vorba de monoteism în sensul strict al cuvântului. Existența altor zei nu este negată. În cântecul de victorie înălțat după trecerea mării, Moise exclamă: „Cine este asemenea ție între dumnezei" (*Ieșirea*, 15: 11). Dar Dumnezeu cere fidelitate absolută, deoarece Iahve este un „Zeu gelos" (*Ieșirea*, 20: 5). Lupta împotriva falșilor zei începe imediat după ieșirea din deșert, cu Baal din Peor. Acolo fiicele moabiților i-au invitat pe israeliți să aducă sacrificii zeilor lor. „Și mânca poporul din acele jertfe și închina la dumnezeii lor" (*Numerii*, 25: 2 sq.) provocând mânia lui Iahve. Pentru Israel această luptă începută la Peor continuă și azi.

Semnificația celei de a doua porunci: „Să nu-ți faci chip cioplit...", nu este ușor de sesizat. Nu este vorba de o interzicere a cultului idolilor. Se știa că imaginile, familiare cultelor păgâne, nu erau decât un receptacul al divinității. Probabil, ideea subiacentă în această poruncă implica interdicția de a-l reprezenta pe Iahve printr-un obiect cultual. Așa după cum nu avea „nume", Iahve nu trebuia să aibă „chip". Dumnezeu se lăsa văzut, de anumiți privilegiați, direct; pentru restul oamenilor, prin actele sale. Spre deosebire de alte divinități din Orientul Apropiat, care se manifestau sub formă umană, animală ori cosmică, Iahve este conceput exclusiv ca antropomorf. Dar el a recurs și la epifanii cosmice, căci lumea întreagă este creația sa.

Antropomorfismul lui Iahve are un dublu aspect. Pe de o parte, Iahve dă dovadă de calități și defecte specific umane: milă și ură, bucurie și melancolie, iertare și răzbunare. (Totuși el nu arată slăbiciunile și defectele zeilor homerici, și nu acceptă să fie ridiculizat ca anumiți zei olympieni[29].) Pe de altă parte, Iahve nu reflectă, ca majoritatea divinităților, situația umană: el nu are o familie, ci doar o curte celestă. Iahve este singur. Trebuie să vedem oare o altă trăsătură antropomorfă în faptul că el cere credincioșilor săi o supunere absolută, ca un despot oriental? E vorba mai degrabă de o dorință inumană de perfecțiune și puritate absolută. Intoleranța și fanatismul, caracteristice profeților și misionarilor celor trei monoteisme, își au modelul și justificarea în exemplul lui Iahve.

Tot astfel, violența lui Iahve sparge cadrele antropomorfice. „Furia" sa se dovedește câteodată atât de irațională încât s-a putut vorbi despre „demonismul" lui Iahve. Desigur, unele din aceste trăsături negative se vor înăspri mai târziu, după ocuparea Canaanului. Dar „trăsăturile negative" aparțin structurii originare a lui Iahve. În fond, e vorba de o nouă expresie, și cea mai impresionantă, a zeității ca absolut diferită de creația sa, ca „alta, prin excelență" (acel *ganz andere* al lui Rudolph Otto). Coexistența atributelor contradictorii, iraționalitatea unora din actele sale, îl deosebesc pe Iahve de orice „ideal de perfecțiune" la scară umană. Din acest punct de vedere, Iahve seamănă cu unele divinități ale hinduismului, cu Śiva, de exemplu, sau cu Kālī-Durgā. Dar cu o deosebire considerabilă: aceste divinități indiene se situează dincolo de morală, și cum modul lor de a fi constituie un model exemplar, credincioșii lor nu pregetă să-i imite. Dimpotrivă, Iahve acordă cea mai mare importanță principiilor etice și moralei practice: cel puțin cinci porunci ale Decalogului se referă la aceasta.

După Biblie, la trei luni după ieșirea din Egipt, în deșertul Sinai a avut loc teofania. „Iar Muntele Sinai fumega tot, pentru că se pogorâse Iahve pe dânsul în foc; și se ridica din el fum ca fumul dintr-un cuptor, și tot muntele se cutremura puternic. De asemenea, și sunetul trâmbiței se auzea din ce în ce mai tare. Și Moise grăia, iar Dumnezeu îi răspundea cu glas" de tunet (*Ieșirea*, 19: 18–19). Iahve a apărut atunci israeliților rămași la poalele muntelui și

[29] Cf. G. Fohrer, *op. cit.*, pp. 78 sq.

a încheiat un legământ cu ei, dictând Legea alianței, care se deschide cu Decalogul și comportă numeroase prescripții în legătură cu cultul (*Ieșirea*, 20: 22–26; 24–26)[30]. Mai târziu, Moise a avut o nouă întrevedere cu Iahve, și a primit „cele două table ale Legii, table de piatră, scrise cu degetul lui Dumnezeu" (31: 18; cf. o altă versiune, 34: 1, 28). Mendenhall a remarcat[31] că forma stilistică a Legii alianței amintește tratatele suveranilor hittiți din mileniul al II-lea cu vasalii lor din Asia Mică. Dar analogiile între acestea, deși reale, nu par decisive.

Nu se știe nimic precis asupra cultului celebrat de către israeliți în timpul celor patruzeci de ani petrecuți în pustiu. *Ieșirea* (26; 38: 8–38) descrie în amănunt sanctuarul din deșert: el constă din „Cortul Întâlnirii" care adăpostește chivotul Legii sau arca Alianței, ladă de lemn conținând — după o tradiție tardivă — tablele Legii (*Deuteronomul*, 10: 1–5 etc.). Foarte probabil, această tradiție reflectă o situație reală. Corturi sau litiere cultuale, în care erau purtați idolii de piatră, sunt atestate la arabii preislamici. Textele nu menționează chivotul și cortul împreună, dar, probabil că, la fel ca la arabi, cortul acoperea chivotul. Precum altădată Zeul Tatălui, Iahve, își conducea poporul. Chivotul simboliza această prezență invizibilă; dar este imposibil să știm ce conținea el.

Conform tradiției, Moise a murit în șesurile uscate ale Moabului, în fața Ierihonului. Iahve i-a arătat ținutul Canaanului: „Te-am învrednicit să-l vezi cu ochii tăi, dar într-însul nu vei intra" (*Deuteronomul*, 34: 4; cf. *Numerii*, 27: 12–14). Această moarte corespunde și ea personalității legendare și paradigmatice a lui Moise. Tot ce se poate spune despre personajul cunoscut sub acest nume este faptul că a fost marcat de întâlnirile, dramatice și repetate, cu Iahve. Revelația căreia Moise i-a fost intermediar, a făcut din el, în același timp, un profet extatic și oracular și un „magician"; modelul preoților leviți și șeful charismatic prin excelență, care a reușit să transforme un grup de clanuri într-un nucleu de națiune, poporul lui Israel.

60. Religia sub Judecători: prima fază a sincretismului

S-a convenit să se numească epoca Judecătorilor perioada care se întinde între ~ 1200, când grupul lui Moise a pătruns în Canaan, condus de către Iosua, până către ~ 1020, când Saul a fost proclamat rege. Judecătorii erau șefi militari, consilieri și magistrați. Aceasta este perioada în care alte triburi au acceptat iahvismul, mai cu seamă în urma unor victorii strălucite. Căci Iahve intervine direct în bătălie. El îl asigură pe Iosua: „Nu te teme de ei că i-am dat în mâinile tale!" (*Jos.*, 10: 8). Într-adevăr, Iahve a azvârlit din cer „grindină mare" care a ucis dușmanii cu miile (*Jos.*, 10: 11). După victoria împotriva lui Iabin, regele Canaanului, Debora și Barac cântă mânia divină: „Când ieșeai tu, Iahve, din Seir [...], pământul se cutremura și cerurile se topeau, norii picurau picuri de ploaie" (*Judecători*, 5: 4 sq.). Într-un cuvânt, Iahve se dovedește mai puternic decât zeii canaaneenilor. Războiul săvârșit în numele său este un război sfânt[32]: bărbații sunt consacrați (*giddeš*, „a sanctifica") și trebuie să respecte puritatea rituală. În ce privește prada, ea este „interzisă", adică este în întregime distrusă, oferită prin holocaust lui Iahve.

---

[30] E inutil să precizăm că toate aceste texte au fost redactate, sau editate, mai târziu.

[31] C.E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient East* (1955). Ipoteza a fost acceptată, între alții, de W.F. Albright, *Yahveh and the Gods of Canaan*, pp. 107 sq.

[32] G. von Rad, *Der heilige Krieg im alten Israel* (1951), rezumat de H. Ringgren, *op. cit.*, pp. 66–67. Termenul „interzis" *hérém* derivă dintr-o rădăcină care înseamnă „sacru". Fenomenul este considerat de Ringgren tipic israelit, dar A. Lods și W.F. Albright citează alte exemple și nu numai la semiți; cf. H.H. Rowley, *Worship in Ancient Israel*, p. 56 și n. 7.

Dar, adaptându-se la un nou stil de existență, iahvismul evoluează și se modifică. Se remarcă, la început, o reacție împotriva valorilor exaltate de către toate societățile de păstori. Legea ospeției, lege sacrosanctă la nomazi, este trădată violent de către Iaela: ea invită în cortul ei pe șeful canaanean Sisera, care fugea învins, și îl ucide în somn (*Judecători*, 4: 17 sq.) Sanctuarul mobil din timpul lui Moise cade în desuetudine. Cultul e practicat acum în sanctuare fixe și în locuri sacre.

Dar, așa cum trebuie să ne așteptăm, mai ales confruntarea cu religia canaaneană va fi aceea care va avea consecințe considerabile. De altfel, această confruntare se prelungește până în secolul al VII-lea î.Hr. Ca urmare a asocierii Iahve-El, sanctuarele preiahviste aparținând cultului lui El, precum și numeroase sanctuare canaaneene, îi sunt închinate lui Iahve[33]. Mai surprinzătoare este confuzia care se făcea, în vremea judecătorilor, între Iahve și Baal. Se întâlnesc nume compuse cu *baal* chiar în familii reputate pentru credința lor iahvistă. Faimosul Ghedeon se numește și el Ierubbaal, „Baal luptă" (*Judecători*, 6: 32). Ceea ce presupune că cuvântul *baal*, „Domnul", era înțeles ca un epitet al lui Iahve, sau că Baal era venerat alături de Iahve[34]. La început, Baal a trebuit să fie acceptat ca „zeu al spaimei", specialist, prin excelență, al fecundității. Abia mai târziu, cultul său a fost execrat și a devenit dovada exemplară a apostaziei.

A fost adoptat în mare parte sistemul sacrificial canaanean. Forma cea mai simplă a sacrificiului consta din ofrande, într-un loc consacrat, a diferite daruri, sau din libații de untdelemn și de apă. Ofrandele erau considerate hrană pentru divinitate (*Judecători*, 6: 19). Israeliții încep acum să practice holocaustul (*'olah*), pe care îl interpretau ca o oblațiune oferită lui Iahve. Ei au împrumutat, în plus, numeroase practici canaaneene în relație cu agricultura, și chiar anumite ritualuri orgiastice[35]. Procesul de asimilare se intensifică ulterior, sub regalitate, când auzim vorbindu-se de prostituția sacră a celor două sexe.

Sanctuarele sunt clădite după modelele canaaneene. Ele comportă un altar, *massebah* (pietre ridicate), *asherah* (stâlpi din lemn simbolizând-o pe zeița canaaneană cu același nume), vase pentru libațiuni. Printre obiectele rituale, reținem pe cele mai importante: *teraphim*-ii (idoli sau măști) și *efod*-urile (la început un veșmânt aplicat idolului). În jurul sanctuarelor se organizează personalul cultual care le și păzește. E vorba, în primul rând, de preoți și de leviți; ei oferă jertfe și scrutează voința lui Iahve prin intermediul sorților și a *efod*-urilor. Alături de preoți și de leviți se întâlnesc ghicitorii și prezicătorii (*rō'êh*), dar suntem slab informați asupra atribuțiilor lor. Prezicătorii nu erau legați de sanctuare precum profeții (*nâbîim*). Exemplul cel mai ilustru este Valaam (*Numerii*, 22–24): el îl vede pe Iahve în vis sau în stare de veghe; el trebuie să-i *vadă* pe israeliți pentru a-i putea blestema. Acest tip de extatic este atestat și în alte societăți nomade (de exemplu, *kāhin*-ul la arabi)[36].

Mult mai importantă era funcțiunea „profetului" (*nâbî*); vom reveni asupra acesteia mai departe (§ 116). Pentru moment să adăugăm că profetismul extatic israelit își implântă rădăcinile în religia canaaneană[37]. Într-adevăr, cultul lui Baal comporta acești *nâbîim* (cf. III *Regi*, 18: 19 sq.; *IV Regi*, 10: 19). Dar e vorba de un tip de experiență extatică destul de comun în Orientul Apropiat antic, cu excepția Egiptului. Sumerienii cunoșteau „omul care pătrunde în Cer", nume

---

[33] Vezi lista acestor sanctuare în G. Fohrer, *op. cit.*, pp. 111–113. Asupra sincretismului cultelor, vezi G.W. Ahlström, *Aspects of Syncretism in Israelite Religion*, pp. 11 sq.; H.H. Rowley, *op. cit.*, pp. 58 sq.

[34] Cf. H. Ringgren, *op. cit.*, p. 56; G. Fohrer, *op. cit.*, p. 105.

[35] G. Fohrer, *op. cit.*, p. 106; G.W. Ahlström, *op. cit.*, pp. 14 sq.

[36] J. Pedersen, „The Role played by Inspired Persons among the Israelites and the Arabs"; J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, pp. 86 sq.

[37] Cf. A. Haldar, *Association of Cult Prophets among the Ancient Semites*, pp. 91 sq., cu bibliografie.

desemnând o călătorie extatică comparabilă aceleia a șamanilor. La Mari, texte din secolul al XVIII-lea vorbesc despre *āpilum* („cel care răspunde") sau de *muhhûm* și *muhhutûm*, bărbați și femei care primesc oracolele zeilor în vis sau în viziunile lor. Acești *āpilum* și *muhhûm* corespund *nâbîim*-ilor. Ca și profeții lui Israel, ei foloseau fraze oraculare mai degrabă scurte și își trimiteau mesajele regilor, chiar când era vorba de vești rele sau de critici împotriva anumitor acțiuni ale suveranului[38].

Încă în primele secole ale cuceririi și colonizării se remarcă o influență canaaneană în același timp profundă și multiformă. Într-adevăr, se împrumută de la canaaneeni sistemul ritual, locurile sacre și sanctuarele; clasa sacerdotală se organizează după modele canaaneene. În sfârșit, profeții care nu vor întârzia să reacționeze împotriva supremației preoților și împotriva sincretismului cu cultele fertilității sunt, ei înșiși, produsul unei influențe canaaneene. Și totuși profeții se reclamă de la cel mai pur iahvism. Dintr-un anumit punct de vedere, ei aveau dreptate; dar iahvismul pe care îl proclamă asimilase deja elementele cele mai creatoare ale religiei și culturii canaaneene, atât de violent detestată de către profeți.

[38] Cf. J. Lindblom, *op. cit.*, pp. 29 sq., 85 sq. și G. Fohrer, *op. cit.*, pp. 225 sq., care citează alte exemple din Babilon și Asiria.

Capitolul VIII

RELIGIA INDO-EUROPENILOR. ZEII VEDICI

61. Protoistoria indo-europenilor

Irupția indo-europenilor în istorie este marcată prin îngrozitoare distrugeri. Între ~ 2300 și ~ 1900, în Grecia, în Asia Mică, în Mesopotamia, numeroase cetăți sunt prădate și incendiate; Troia către ~ 2300, Beycesultan, Tarsus și vreo trei sute de orașe și aglomerări în Anatolia. Documentele menționează grupuri etnice numite hittiți, luwieni, mitanni. Dar elemente ariofone sunt atestate și în alte valuri de năvălitori. Dispersia popoarelor indo-europene începuse cu câteva secole înainte, și ea s-a prelungit timp de două milenii. Către ~ 1200 arienii pătrunseseră în câmpia indo-gangetică, iranienii erau solid instalați în Persia; Grecia și insulele erau indo-europenizate. Câteva secole mai târziu, indo-europenizarea Indiei, a Peninsulei Italiei, a Peninsulei Balcanice și a regiunilor carpato-danubiene, a Europei Centrale, Septentrionale și Occidentale — de la Vistula până la Marea Baltică și Atlantic — era fie săvârșită, fie considerabil avansată. Acest proces caracteristic — migrație, cucerire de noi teritorii, supunere, urmată de asimilarea locuitorilor — n-a încetat până în secolul al XIX-lea. Nu se mai cunoaște un exemplu similar de expansiune lingvistică și culturală de asemenea proporții.

De mai mult de un secol, savanții s-au străduit să identifice patria originară a indo-europenilor, să descifreze protoistoria lor și să lămurească fazele migrațiilor lor. S-a căutat patria originară în nordul și centrul Europei, în stepele Rusiei, în Asia Centrală, în Anatolia etc. S-a convenit azi să se localizeze focarul indo-europenilor în regiunile de la nordul Mării Negre, între Carpați și Caucaz[1]. În nordul Mării Negre s-a dezvoltat, între mileniile V–III, cultura zisă de tumuli (*kurgan*). Către ~ 4000–3500 se remarcă expansiunea sa occidentală până la Tisa. În timpul mileniului următor, reprezentanții culturii *kurgan* pătrund în Europa Centrală, în Peninsula Balcanică, în Transcaucazia și în Anatolia, și în nordul Iranului (în jur de ~ 3500–3000); în mileniul al III-lea ei ating nordul Europei, zona egeeană (Grecia și coastele Anatoliei) și regiunile Mediteranei orientale. După Marija Gimbutas, popoarele care au articulat și vehiculat cultura tumulilor nu pot fi decât proto-indo-europenii, iar în ultimele faze ale dispersiunii, indo-europenii.

Oricum ar fi, este sigur că originile culturii indo-europene pornesc din neolitic, poate chiar din mezolitic. Pe de altă parte, este de asemenea sigur că în timpul perioadei sale de formație această cultură a fost influențată de către civilizațiile superioare ale Orientului Apropiat. Utilizarea carului și a metalului[2] a fost transmisă de către o cultură din Anatolia (cultura zisă Kuro-Araxas). În mileniul al IV-lea apar, împrumutate de la popoarele din

---

[1] Vocabularul comun pentru anumite animale (lup, urs, gâscă, somon de râu, viespe, albină) și arbori (mesteacăn, fag, stejar și salcie) indică o zonă temperată.

[2] Termenii pentru „aramă" și „secure" sunt sumerieni: ei au fost împrumutați înainte de separarea grupurilor lingvistice europene (germanic, italic și celtic, ilirian și trac, grec și slav).

zona balcano-mediteraneană, statui reprezentând o zeiță așezată, făcute din argilă, marmură sau alabastru.

Vocabularul comun arată că indo-europenii practicau agricultura, creșteau vite mari (dar și porcul și probabil oaia) și cunoșteau calul sălbatic sau cel domesticit. Deși n-au putut niciodată să renunțe la produsele agricole, popoarele indo-europene au dezvoltat cu precădere o economie pastorală. Nomadismul pastoral, structura patriarhală a familiei, gustul pentru incursiuni și organizarea militară în vederea cuceririlor sunt trăsături caracteristice societăților indo-europene. O diferențiere socială destul de radicală este indicată de contrastul dintre tumuli (morminte construite în formă de casă și bogat împodobite) și morminte mult mai sărace. Foarte probabil, tumulii (*kurgan*) erau rezervați rămășițelor pământești ale căpeteniilor.

Pentru subiectul nostru e important să precizăm în ce măsură acest mod de existență — nomadism pastoral, puternic reorganizat în vederea războaielor și a cuceririlor — a încurajat și a facilitat emergența valorilor religioase specifice. Este evident că creațiile societăților agricole nu corespund întru totul aspirațiilor religioase ale unei societăți pastorale. Pe de altă parte, nu există deloc societate pastorală complet independentă de economia și religia cultivatorilor. Pe deasupra, în migrațiile și cuceririle lor, indo-europenii au supus și au asimilat continuu populații agricole sedentare. Altfel spus, destul de curând în istoria lor, indo-europenii au trebuit să cunoască tensiunile spirituale provocate de simbioza unor orientări religioase eterogene, ba chiar antitetice.

62. Primul panteon și vocabularul religios comun

Se pot reconstitui anumite structuri ale religiei indo-europene comune. Există, mai întâi, indicații sumare dar prețioase, aduse de vocabularul religios. De la începutul studierii problemelor, s-a recunoscut radicalul indo-european (de aci înainte prescurtat: i.-e.) *deiwos*, „cer", în termenii desemnând noțiunea de zeu (lat. *deus*, skr. *deva*, iran. *div*, lit. *diewas*, vechi-germ. *tivar*) și în numele principalilor zei: Dyaus, Zeus, Jupiter. Ideea de zeu se vădește solidară cu sacralitatea celestă, adică de lumină și de „transcendență" (înălțime) și, prin extensie, cu ideea de suveranitate și de creativitate, în sensul său imediat: cosmogonie și paternitate. Cerul (zeul) este prin excelență Tatăl: cf. indianul Dyauspitar, grecul Zeus Pater, illirianul Daipatūres, latinul Iupiter, scitul Zeus-Papaios, traco-frigianul Zeus-Pappos[3].

Deoarece hierofaniile celeste și atmosferice joacă un rol capital, e normal ca un anumit număr de zei să fie desemnați prin substantivul tunet: germ. Donar, Thōrr, celt. Taranis (Tanaros), balticul Perkūnas, protoslavul Perun etc. Probabil că, deja, în epoca indo-europeană zeul cerului — zeu suprem deoarece e creator al lumii și cosmocrator — ceda pasul în fața zeilor furtunii: fenomenul este destul de frecvent în istoria religiilor. Tot astfel, focul provocat de trăsnet este considerat ca fiind de origine celestă. Cultul focului este un element caracteristic al religiilor indo-europene: numele importantului zeu vedic Agni se regăsește în latinul *ignis*, lituanianul *ugnis*, paleo-slavul *ogni*[4]. Se poate presupune de asemenea că zeul solar deținea un loc preponderent încă din protoistorie (cf. vedicul *Sūrya*, grecul *Helios*, vechiul germ. *sauil*, vechiul slav *solnce*, toate desemnând soarele). Dar zeii solari au cunoscut o istorie destul de

---

[3] Vocabula greacă *theos* nu se înscrie în aceeași serie. Ea derivă dintr-un radical desemnând „sufletul", „spiritul mortului"; cf. lituanianul *dwesiu*, „a respira", paleoslavul *duš*, „respirație", *duša*, „suflet". Se poate deci presupune că *theos*, „zeu", se dezvoltă plecând de la ideea de morți divinizați.

[4] În iran, numele divinității focului este Ātar; dar există indicații că, într-o terminologie mai veche a cultului, focul se chema + *agni* și nu ātar: vezi Stig Wikander, *Der arische Männerbund*, pp. 77 sq.

instabilă la diferitele popoare indo-europene, mai ales după contactul cu religiile din Orientul Apropiat[5]. În ce privește Glia (⁺GH'EM), ea era considerată o energie vitală opusă Cerului; dar ideea religioasă a Mamei-Pământ e de dată mai recentă la indo-europeni și se întâlnește într-o zonă limitată[6]. Se găsește și un alt element cosmic, Vântul, divinizat în lituanianul Wejopatis, „Stăpânul Vântului" și în iranianul Vayu și indianul Vāyu. Dar în cazul acestora din urmă e vorba de mai mult decât de niște epifanii cosmice: ei prezintă, mai ales iranianul Vayu, trăsăturile caracteristice ale zeilor suverani.

Indo-europenii elaborează o mitologie și o teologie specifice. Ei practicau sacrificii și cunoșteau valoarea magico-religioasă a cuvântului și a cântecului (⁺KAN). Ei posedau concepții și ritualuri care le permiteau să consacre spațiul și să „cosmizeze" teritoriile în care se instalau (acest scenariu mitico-ritual este atestat în India antică, la Roma și în rândul celților) și care le permiteau, în plus, să reînnoiască periodic lumea (prin lupta ritualică între două grupuri de celebranți, rit din care subzistă urme în India și în Iran). Zeii erau considerați ca fiind prezenți la festivități, alături de oameni, și ofrandele aduse lor erau arse. Indo-europenii nu ridicau sanctuare: foarte probabil, cultul era celebrat într-o incintă consacrată, sub cerul liber. O altă trăsătură caracteristică: transmisia orală a tradiției și, în timpul întâlnirii cu civilizațiile din Orientul Apropiat, interzicerea de a folosi scrisul.

Dar, cum era de așteptat, având în vedere numeroasele secole care separă primele migrații indo-europene (hittiți, indo-iranieni, greci, italici) de ultimii (germani, balto-slavi), moștenirea comună nu este întotdeauna recognoscibilă în vocabular, nici în teologiile și mitologiile epocii istorice. Trebuie ținut cont, pe de o parte, de diferitele contacte culturale realizate în cursul migrațiilor; nu trebuie uitat, pe de altă parte, că nici o tradiție religioasă nu se prelungește indefinit fără schimbări, produse fie de noi creații spirituale, fie prin împrumut, simbioză sau eliminare.

Vocabularul reflectă acest proces de diferențiere și de inovare, început probabil din protoistorie. Exemplul cel mai semnificativ este absența unui termen specific, în indo-europeana comună, desemnând „sacrul". Pe de altă parte, în iraniană, în latină și în greacă dispunem de doi termeni: av. *spenta/yaožδāta* (cf., de asemenea, got. *hails/weih*); lat. *sacer/sanctus*; gr. *hiéros/hágios*. „Studiul fiecăruia din cuplurile atestate... ne face să presupunem, în preistorie, o noțiune cu față dublă: pozitivă, «ceea ce este încărcat cu prezență divină» și negativă «ceea ce este interzis atingerii oamenilor»."[7] De asemenea, după Benveniste, nu exista un termen comun pentru a desemna „sacrificiul". Dar această absență „are drept compensație, în diversele limbi și adesea în interiorul fiecăreia, o mare diversitate de desemnări corespunzând diverselor forme de acțiune sacrificială: libație (skr. *juhoti*, gr. *spéndō*), legământ verbal solemn (lat. *uoueo*, gr. *eúkhomai*), banchet somptuos (lat. *daps*), fumigație (gr. *thúō*), rit al luminii (lat. *lustro*)"[8]. Cât despre „rugăciune", terminologia s-a constituit plecând de la două rădăcini

---

[5] În plus, sacralitatea reprezentată de Soare a permis, în vremea sincretismului greco-oriental, o îndrăzneață reelaborare teologică și filosofică, astfel încât s-ar putea spune că zeul solar a fost ultima teofanie cosmică ce avea să dispară în fața expansiunii monoteismului iudeo-creștin.

[6] Adăugăm că, mai târziu, omul, ca făptură terestră (GH^{e}MON), se opune în Occident ființelor celeste, în vreme ce în Orient găsim o concepție despre om ca făptură rațională, (M^{e}NU), opusă animalelor; cf. Devota, *Origini indo-europene*, pp. 264 sq.

[7] E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, II, p. 179. Cât privește *religia*, „neconcepând această realitate omniprezentă ca o instituție separată, indo-europenii nu aveau termen pentru a o desemna", *ibid.*, p. 265. Georges Dumézil a analizat în mai multe rânduri vocabularul indo-european al sacrului; vezi, ultima, *La religion romaine archaïque* (ediția a 2-a, 1974), pp. 131–146.

[8] *Ibid.*, p. 223. Eric Hamp totuși a reconstituit de curând termenul comun pentru „sacrificiu"; cf. JIES, I, 1973, pp. 320–322.

diferite[9]. Pe scurt, încă din protoistoria comună, diversele popoare indo-europene marcau o tendință continuă în a reinterpreta tradițiile religioase. Acest proces s-a intensificat în cursul migrațiilor.

63. Ideologia tripartită indo-europeană

Fragmentele diferitelor mitologii indo-europene constituie o sursă importantă. Desigur, aceste fragmente sunt de vârste diferite și ne-au fost transmise prin documente eterogene și de valoare inegală: imnuri, texte rituale, poezie epică, comentarii teologice, legende populare, istoriografii, tradiții tardive înregistrate de autorii creștini, după convertirea popoarelor Europei Centrale și Septentrionale. Totuși, toate aceste documente sunt prețioase, căci ele păstrează sau reflectă (chiar deformate) numeroase concepții religioase originare. Exagerările și erorile „mitologiei comparate", așa cum o înțelegeau Max Müller și epigonii săi, nu trebuie să ne interzică utilizarea acestor materiale. Este suficient să nu ne înșelăm asupra valorii lor documentare. Un mit atestat în Rig Veda nu poate fi posterior mileniului al II-lea î.Hr., în timp ce tradițiile consemnate de Titus Livius, de epopeea irlandeză sau de Snorri Sturluson, sunt, din punct de vedere cronologic, considerabil mai tinere. Dar dacă astfel de tradiții sunt în deplin acord cu mitul vedic, este greu să ne îndoim de caracterul lor comun indo-european, mai ales dacă o astfel de verificare a mărturiilor nu este izolată, ci poate fi articulată într-un sistem.

Este ceea ce a demonstrat Georges Dumézil într-o serie de lucrări care au înnoit radical studiul comparat al mitologiilor și religiilor indo-europene. Nu este cazul să le rezumăm aici. E de ajuns să spunem că cercetările savantului francez au degajat o structură fundamentală a societății și ideologiei indo-europene. Diviziunii societății în trei clase — preoți, războinici, agricultori-crescători de vite — îi corespundea o ideologie trifuncțională: funcția suveranității magice și juridice, funcția zeilor forței războinice și, în sfârșit, aceea a divinităților fecundității și prosperității economice. La indo-iranieni sesizăm mai bine această diviziune tripartită a zeilor și a societății. Într-adevăr, în India veche, claselor sociale *brāhmaṇa* (preoți, sacrificatori), *kṣatriya* (militari, protectori ai comunității) și *vaiśya* (producători) le corespund zeii Varuṇa și Mitra, Indra și gemenii Năsatya (sau Aśvinii). Aceiași zei se regăsesc, citați în aceeași ordine, în tratatul încheiat de un rege hittit, către 1380, cu un șef al paraindienilor (Mitani) în Asia Mică: Mitra–(V)aruṇa [variantă Uruvana], Indara, cei doi Năsatya. La fel, Avesta face distincție între preoți (*āthra.van*), războinici (luptând în care, *rathaē-štar*), crescătorii agricultori (*vastryō fšuyant*); cu deosebirea că, în Iran, această diviziune socială nu s-a înăsprit într-un sistem de caste. După Herodot (IV, 5–6), sciții iranieni cunoșteau și ei împărțirea în trei clase și tradiția s-a menținut până în secolul al XIX-lea, la osetinii din Caucaz, descendenți direcți ai sciților.

Celții împărțeau societatea în druizi (preoți, juriști), aristocrație militară (*flaith*, literal, „putere", echivalentul skr. *kṣatrā*) și *bó airig*, oameni liberi (*airig*) posesori de vaci (*bó*). După Dumézil, se poate discerne o diviziune asemănătoare în tradițiile mitice, dar puternic istoricizate, ale întemeierii Romei: regele Romulus, protejat de Jupiter; etruscul Lucumon, tehnician al războiului; Tatius și sabinii care aduc femeile și bogățiile. Triada capitolină — Jupiter, Mars, Quirinus — constituie întrucâtva modelul divin, celest al societății romane. În sfârșit, o triadă analoagă domină religia și mitologia scandinavă: zeul suveran Othin, Thōrr, luptătorul și Freyr, patronul fecundității.

---

[9] Gruparea dialectală originară hittită–slavă–baltică–armeană (–germanică?) atestă forme înrudite cu hittitul *maltai* — „a se ruga", în timp ce iraniana, celta, greaca prezintă termeni derivați din rădăcina +*ghwedh* — „a se ruga, a dori"; Benveniste, *ibid.*, p. 245.

Diviziunea primei funcții în două părți sau tendințe complementare — suveranitate magică și suveranitate juridică — este clar ilustrată în cazul cuplului Varuna și Mitra. Pentru vechii indieni, Mitra este, într-adevăr, zeul suveran „sub aspectul său rațional, clar, ordonat, calm, binevoitor, sacerdotal — și Varuna, suveranul sub aspectul său agresiv, sumbru, inspirat, violent, teribil, războinic"[10]. Or, același diptic se regăsește mai cu seamă la Roma, cu aceleași opoziții și aceleași alternanțe: pe de o parte opoziția între Luperci — tineri alergând goi de-a lungul orașului și atingându-le pe trecătoare cu o fâșie din piele de capră, pentru a le fecunda — și flamini, preoții prin excelență; pe de altă parte, structurile și comportamentele diferite ale primilor doi regi ai Romei: Romulus, care întemeiază cele două culte ale lui Jupiter cel temut, și Numa, care întemeiază un sanctuar pentru *Fides Publica* și profesează o devoțiune cu totul particulară față de această zeiță care garantează buna credință și înregistrează jurămintele. Opoziția Romulus–Numa conține în principiul său opoziția Luperci–flamini și, pe de altă parte, ea corespunde în toate privințele polarității Varuna–Mitra.

Analizând cele două aspecte ale suveranității divine la indieni și la romani, Georges Dumézil a subliniat cu pertinență deosebirile. În India vedică, la fel ca și la Roma, se recunoaște aceeași structură indo-europeană, dar cele două „câmpuri ideologice" nu sunt omogene. „Romanii gândesc *istoric*, în vreme ce indienii gândesc *fabulos*. Romanii gândesc *național*, indienii *cosmic*". Gândirii empirice, relativiste, politice, juridice a romanilor i se opune gândirea filosofică, absolută, dogmatică, morală și mitică a indienilor[11]. Se pot discerne diferențe asemănătoare în „câmpurile ideologice" și la alte popoare indo-europene. Așa cum am spus, documentele de care dispunem constituie expresiile specifice ale diferitelor popoare ariofone, în decursul istoriei. În fapt, ceea ce putem surprinde e numai *structura generală* a ideologiei indo-europene, nu gândirea și practicile religioase ale comunității originare. Dar această structură ne informează cu privire la tipul de experiență și de speculație religioasă propriu indo-europenilor. Ea ne permite, în plus, să apreciem creativitatea specifică a fiecăruia dintre popoarele ariofone.

Cum era de prevăzut, cea mai mare diversificare morfologică este atestată la nivelul celei de a treia funcții, căci expresiile religioase în legătură cu abundența, pacea, fecunditatea sunt în chip necesar în relație cu geografia, economia și situația istorică a fiecărui popor. În ce privește funcția a doua, forța fizică, în special uzul forței în bătălii, Georges Dumézil a pus în lumină un anumit număr de corespondențe între India (aparținând de acum indo-europenilor), Roma și lumea germanică. Astfel, proba inițiatică prin excelență consta, foarte probabil, din lupta tânărului războinic împotriva a trei adversari sau a unui monstru tricefal (reprezentat de un manechin?). Într-adevăr, un scenariu asemănător se lasă descifrat în povestea luptei victorioase a eroului irlandez Cuchulainn împotriva celor trei frați, și în lupta celui de al treilea, Horațiu, împotriva celor trei Curiați; de asemenea, în mitul lui Indra și cel al eroului iranian Thraētaona, ucigând, fiecare, un monstru cu trei capete. Victoria stârnește la Cuchulainn și Horațiu o „furie" (*furor*, celticul *ferg*) periculoasă pentru societate și care trebuie exorcizată ritualic. În plus, tema mitică a celor „trei păcate" ale lui Indra găsește asemănări, în Scandinavia, în gesta eroului Starcatherus și, în Grecia, în mitologia lui Herakles[12]. Foarte probabil, aceste teme mitico-rituale nu epuizau mitologia și tehnicile războinicului din epoca comună

[10] G. Dumézil, *Mitra–Varuna* (ediția a 2-a, 1948), p. 85.

[11] G. Dumézil, *Servius et la Fortune*, pp. 190–192.

[12] Aceste trei păcate se comit în legătură cu cele trei funcțiuni, situându-se, într-adevăr, în domeniile de ordin religios, al idealului războinic, al fertilității — ceea ce confirmă ipoteza trifuncțională. Să adăugăm că identificarea unui motiv indo-european comun, în mitologia lui Herakles, este semnificativă, căci, în Grecia, ideologia tripartită a fost foarte curând dezarticulată ca rezultat al simbiozei cu cultura egeeană.

indo-europeană. Dar este important să constatăm că ele s-au păstrat la cele două extreme ale dispersiei, în India și Irlanda.

Atât cât se poate judeca, ideologia tripartită constituia un sistem coerent dar flexibil, completat în chip divers de o multitudine de forme divine, de idei și practici religioase. Vom avea ocazia să apreciem numărul și importanța lor studiind separat diferitele religii indo-europene. Sunt motive să credem că ideologia tripartită, deși elaborată într-o epocă comună, îndepărtase sau reinterpretase radical concepții de asemenea venerabile, de exemplu aceea a zeului Cerului, creator, suveran și Tată. Deposedarea lui Dyauspitar în folosul lui Varuṇa, ale cărei urme se găsesc în *Rig Veda*, pare să reflecte, sau să prelungească, un proces mult mai vechi.

64. Arienii în India

În perioada lor comună, triburile indo-europene se desemnau printr-un termen semnificând „(om) nobil", *airya* în avestică, *ārya* în sanscrită. Arienii începuseră să pătrundă în India de nord-vest la începutul mileniului al II-lea; patru sau cinci secole mai târziu ocupau regiunea celor „Șapte Râuri", *sāptā sindhavah*[13], adică bazinul Indusului superior, Pendjabul. După cum am văzut (§ 39), este posibil ca năvălitorii să fi atacat și ruinat anumite orașe harappiene. Textele vedice evocă luptele împotriva acelor *dāsa* ori *dasyu*, în care se pot recunoaște continuatorii sau supraviețuitorii civilizației Indusului. Ei sunt descriși ca având pielea neagră, „fără nas", vorbind o limbă barbară și practicând cultul falusului (*śiśna deva*). Sunt bogați în turme și locuiesc în orașe întărite (*pur*). Acestea sunt „fortărețele" pe care Indra — supranumit *purandara*, „distrugătorul de cetăți" — le asedia și le dărâma cu sutele. Luptele au avut loc înainte de compunerea imnurilor, căci amintirea lor e puternic mitologizată. *Rig Veda* mai menționează și o altă populație vrăjmașă: *pani*, cei care fură vaci și resping cultul vedic. E probabil ca Hariyūpīyā, oraș pe malurile râului Ravi, să fie identic cu Harappa. În plus, textele vedice fac aluzie la ruinele (*arma, armaka*) locuite de „vrăjitoare"; ceea ce arată că arienii asociau orașele ruinate cu vechii locuitori ai regiunii[14].

Totuși simbioza cu aborigenii începe destul de devreme. Astfel, dacă în cărțile târzii ale *Rig Vedei* cuvântul *dāsa* înseamnă „sclav", desemnându-i pe acei *Dāsa* învinși, alți membri ai populației supuse par să se fi integrat convenabil în societatea ariană; de pildă, șeful Dāsa este lăudat pentru că îi ocrotește pe brahmani (*RV*, VIII, 46, 32). Căsătoriile cu femei autohtone lasă urme în limbă. Sanscrita vedică posedă o serie de foneme, în special consoanele cerebrale, pe care nu le găsim în nici un alt idiom indo-european, nici chiar în iraniană. E foarte verosimil că aceste consoane oglindesc pronunția aborigenilor în efortul lor de a învăța limba stăpânitorilor lor. Tot așa, vocabularul vedic păstrează un mare număr de cuvinte anariene. În plus, anumite mituri sunt de origine autohtonă[15]. Acest proces de simbioză rasială, culturală și religioasă, atestat din cele mai vechi timpuri, se va amplifica pe măsură ce arienii vor înainta în câmpia Gangelui.

Indienii vedici practicau agricultura, dar economia lor era mai ales pastorală. Vitele îndeplineau rolul monedei. Se consuma laptele și produsele lui, precum și carnea bovinelor. Calul era foarte prețuit, dar nu era folosit decât în războaie, incursiuni și rituale regale (cf. § 73). Arienii nu aveau orașe și nu cunoșteau scrierea. În ciuda simplității culturii lor materiale,

---

[13] Numele este cunoscut și în Avesta: *Haptahindu*.

[14] B. și R. Alchin, *The Birth of Indian Civilization*, p. 155. Transformarea dușmanilor terești în „demoni", „fantome" sau „vrăjitori" e un fenomen destul de frecvent; vezi M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, pp. 51 sq.

[15] Vezi M. Eliade, *Le Yoga*, pp. 348 sq., 409.

dulgherii și făurarii în bronz se bucurau de un înalt prestigiu[16]. Fierul începe să fie folosit abia către ~ 1050.

Triburile erau conduse de șefi militari, *rājā*. Puterea acestor regi mărunți era îngrădită de către sfaturile obștei (*sabhā* și *samiti*). Către finele epocii vedice, organizarea societății în patru clase sociale era terminată. Termenul *varna*, desemnând clasele, înseamnă „culoare": indiciu al multiplicității etnice care a stat la temelia societății indiene.

Imnurile nu ne dezvăluie decât unele aspecte ale vieții în epoca vedică. Tabloul e mai degrabă sumar. Arienii iubesc muzica și dansul; cântă din flaut, lăută și harpă. Le plac băuturile îmbătătoare, *soma* și *surā*, aceasta din urmă fără semnificație religioasă. Jocul de zaruri era destul de popular: un întreg imn din *Rig Veda* (X, 34) îi este consacrat. Numeroase imnuri fac aluzie la conflictele dintre diversele triburi ariene. Cel mai însemnat dintre ele, tribul Bharata, triumfase sub conducerea regelui Sudas asupra a zece prinți confederați. Dar *Rig Veda* este destul de săracă în date istorice. Numele unor triburi vedice — de pildă, cel al tribului Bharata — reapar în literatura posterioară. *Mahābhārata*, alcătuită la cel puțin cinci sau șase secole după epoca vedică, relatează marele război dintre fiii lui Kuru și verii lor, fiii lui Pāṇḍu. Conform tradiției păstrate în textele Purāṇā, acest război ar fi avut loc către ~ 1400, în Madhyadeśa, în centrul peninsulei, fapt care arată pătrunderea arienilor dincolo de Gange. În vremea când s-a redactat marele tratat teologic *Śatapatha Brāhmaṇa*, între ~ 1000 și ~ 800, erau arianizate provinciile Kosala și Videha. La rândul său, *Rāmāyāṇa* arată că influența ariană se întindea spre sud.

Adversarii arienilor au fost mitologizați, metamorfozați în „demoni" și „vrăjitori"; tot astfel, luptele pentru cucerirea teritoriului au fost transfigurate, mai precis asimilate luptelor lui Indra împotriva lui Vṛtra și a altor Ființe „demonice". Vom discuta mai târziu implicațiile cosmologice ale unor astfel de lupte exemplare (§ 68). Pentru moment, să precizăm că ocuparea unui nou teritoriu devenea legitimă prin ridicarea unui altar *gārhapatya*) dedicat lui Agni[17]. „Se zice despre cineva că s-a instalat (*avasyati*) când și-a construit un *gārhapatya*, și toți aceia care construiesc altarul focului sunt stabiliți" (*Śatapatha Br.*, VII, 1, 1, 1–4). Dar ridicarea unui altar dedicat lui Agni nu este altceva decât imitarea rituală a Creației. Altfel spus, teritoriul ocupat este, în prealabil, transformat din „haos" în „cosmos"; el primește, prin puterea ritului, o „formă" și devine *real*.

După cum vom vedea imediat, panteonul vedic este dominat de zei masculini. Cele câteva zeițe, cărora li se cunoaște numele, joacă un rol mai degrabă șters: enigmatica Aditi, Mama zeilor; Usás, zeița dimineții; Rārtri, Noaptea, căreia îi e consacrat un frumos imn (*RV*, X, 127). Cu atât mai semnificativă este deci poziția dominantă a Marii Zeițe în hinduism: ea ilustrează, desigur, triumful religiozității extrabrahmanice și, totodată, puterea creatoare a spiritului indian. Evident, trebuie ținut seama de faptul că textele vedice reprezintă sistemul religios al unei elite sacerdotale care era în serviciul unei aristocrații militare; restul societății — adică majoritatea, cei din castele *vaiśya* și *sudra* — împărtășeau probabil idei și credințe asemănătoare cu acelea pe care le regăsim, cu două mii de ani mai târziu, în hinduism[18]. Imnurile nu reflectă religia vedică în ansamblul său; ele au fost compuse pentru un auditoriu preocupat mai ales de bunurile terestre: sănătate, viață îndelungată, copii numeroși, turme bogate, avere[19]. Este,

---

[16] Bineînțeles, trebuie completată această descriere a culturii materiale cu „lumea paralelă" a valorilor magico-religioase ale uneltelor și a mitologiilor lor.

[17] Cf. A.K. Coomaraswamy, *The Rigveda as Land-náma-bok*, p. 16; M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, p. 22.

[18] Cf. Louis Renou, *Religions of Ancient India*, p. 6.

[19] Ceea ce ne aduce aminte de situația religiei grecești în epoca homerică: poemele se adresau unei elite militare, puțin sau deloc interesată de misterele fertilității cosmice și de postexistența sufletului, mistere care dominau, totuși, activitatea religioasă a soțiilor și a supușilor lor.

așadar, posibil să ne gândim că anume concepții religioase, care vor deveni populare mai târziu, erau deja articulate în epoca vedică.

Puterea creatoare a spiritului indian, pe care am evocat-o mai sus, apare mai ales în procesul de simbioză, de asimilare și revalorizare care a dus la arianizarea Indiei și, mai târziu, la hinduizarea ei. Căci acest proces, de mai multe ori milenar, s-a înfăptuit în confruntare cu sistemul religios elaborat de către brahmani pe baza „revelației" vedice (*sruti*). În cele din urmă, unitatea religioasă și culturală a Indiei a fost rezultatul unui lung șir de sinteze, înfăptuite sub semnul poeților-filosofi și al ritualiștilor epocii vedice.

65. Varuṇa, divinitate primordială: Devii și Asurii

Imnurile nu prezintă cea mai veche formă a religiei vedice. Dyaus, zeul indo-european al cerului, dispăruse deja din cult. Numele său a ajuns, în epoca *Vedelor*, să însemne „Cerul" sau „ziua". Vocabula indicând personificarea *sacralității* uraniene a sfârșit prin a desemna un *fenomen* natural. Este vorba de un proces destul de frecvent în evoluția zeilor cerești: ei pălesc în fața altor zeități și devin *dii otiosi*. Doar în măsura în care este venerat ca Zeu Suveran, reușește un zeu celest să-și păstreze prestigiul inițial[20]. Totuși, poeții vedici își amintesc încă de „Cerul care știe totul" (*Atharva Veda*, I, 32, 4) și îl invocă pe „Cerul Părinte", Dyauspitar (*ibid.*, VI, 4, 3); Dyaus este prezent, mai ales, în cuplul primordial, Dyāvāprithivī, „Cerul și Pământul" (*RV*, I, 160).

Foarte curând, locul lui Dyaus a fost luat de Varuṇa, Zeul Suveran prin excelență. Nu se cunosc bine etapele care au precedat promovarea sa la rangul de Rege Universal, *samraj* (*RV*, VII, 82, 2). Varuṇa este desemnat mai ales cu titlul de *asura*, titlu pe care îl posedă și alți zei, de pildă Agni (*e.g. AV*, I, 10 I etc.). Or, Asurii constituiau familia divină cea mai veche (*AV*, VI, 100, 3). Textele vedice fac aluzie la conflictul care i-a opus pe zei (*deva*) Asurilor. Acest conflict va fi pe larg înfățișat și comentat, în epoca postvedică, în textele *Brāhmaṇa*, tratate consacrate misterului sacrificiului. Într-adevăr, victoria zeilor a fost hotărâtă când Agni, la îndemnul lui Indra, i-a abandonat pe Asuri, care nu posedau sacrificiul (*RV*, X, 124: V, 5); la puțin timp după aceasta, Devii le-au răpit Asurilor Cuvântul sacrificial (Vāc). Indra l-a invitat atunci pe Varuṇa să treacă în regatul său (*RV*, V, 5). Victoria zeilor Deva asupra celor Asura a fost asimilată triumfului lui Indra asupra Dasyuților, care au fost totodată azvârliți în întunericul cel mai adânc (*AV*, IX, 2, 17; cf. *RV*, VII, 99, 4 etc.).

Acest conflict mitic reflectă lupta „zeilor tineri", conduși de Indra, împotriva unui grup de divinități primordiale. Faptul că zeii Asura sunt cunoscuți ca „magicieni" prin excelență (*AV*, III, 9, 4; VI, 72, 1) și că au fost asimilați cu *sudra*, nu înseamnă că ei reprezintă pe zeii populațiilor autohtone prearine. În Vede, titlul *asura* constituie un epitet întrebuințat pentru oricare zeu, chiar pentru Dyaus și Indra (acesta din urmă e numit „Suveranul Asurilor", *AV*, VI, 83, 3). Altfel spus, termenul *asura* se referă la puterile sacre specifice unei situații primordiale, în speță aceleia care exista înainte de alcătuirea prezentă a lumii. „Zeii cei tineri", Deva, n-au pierdut ocazia să-și însușească aceste puteri sacre; acesta e motivul pentru care ei beneficiază de epitetul *asura*.

E important de subliniat că „vremea Asurilor" precedă epoca actuală, condusă de către Deva. În India, ca și în numeroase religii arhaice și tradiționale, trecerea de la o epocă primordială la epoca actuală este explicată în termeni cosmogonici: trecerea de la o „stare" haotică la o

[20] Cf. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, pp. 68 sq.

lume organizată, un „Cosmos". Vom regăsi acest fundal cosmogonic în bătălia mitică a lui Indra împotriva Dragonului primordial, Vṛtra (§ 68). Or, știm că Varuṇa, ca zeu primordial, *asura*, prin excelență, a fost identificat cu Vṛtra. Această identificare a făcut posibil un șir de speculații esoterice asupra misterului bi-unității divine.

66. Varuṇa: Rege Universal și „magician"; „*ṛta*" și „*māyā*"

Textele vedice îl înfățișează pe Varuṇa ca Zeu Suveran: el domnește peste lume, zei (*deva*) și oameni. El „a întins pământul, ca un măcelar care jupoaie pielea animalului ucis, și o așterne ca pe un covor înaintea Soarelui". El „a pus laptele în vaci, înțelegere în inimi, focul în ape, soarele pe cer, *soma* pe munte" (*RV*, V, 85, 1–2). Cosmocrator, el posedă unele atribute ale zeilor celești; el este *viśvadarśata*, „pretutindeni vizibil" (*RV*, VIII, 41, 3), omniscient (*AV*, IV, 16, 2–7) și infailibil (*RV*, IV, 16, 2–7). El are „o mie de ochi" (*RV*, VII, 34, 10), formulă mitică pentru stele. Întrucât „vede tot" și nu-i scapă nici un păcat, oricât de ascuns ar fi, oamenii se simt „ca sclavii" în prezența lui (*RV*, I, 25, 1). „Suveran teribil", adevărat „maestru al legăturilor", el are puterea magică de a lega de la distanță victimele sale precum și de a le dezlega. Numeroase imnuri și ritualuri au ca obiect ocrotirea ori eliberarea omului de „capcanele lui Varuṇa"[21]. El este înfățișat cu o funie în mâini, și, în ceremonii, tot ceea ce e legat de el, începând cu nodurile, se cheamă „varunian".

În ciuda acestor prestigii spectaculoase, Varuṇa e deja în declin în epoca vedică. El e departe de a se bucura de popularitatea lui Indra, de pildă. Dar de el se leagă două noțiuni religioase care vor avea un viitor excepțional: *ṛta* și *māyā*. Cuvântul *ṛta*, participiu trecut de la verbul „a se adapta", desemnează ordinea lumii, ordine cosmică, liturgică și morală, în același timp[22]. Nu există vreun imn închinat lui *ṛta*, dar termenul este citat frecvent (mai mult de 300 de ori în *Rig Veda*). Se proclamă că făurirea lumii s-a făcut în conformitate cu *ṛta*, se repetă că zeii acționează potrivit lui *ṛta*, că *ṛta* stăpânește atât ritmurile cosmice, cât și conduita morală. Același principiu guvernează și asupra cultului. „Tronul lui *ṛta*" se află în cel mai de sus cer sau în altarul focului.

Or, Varuṇa a crescut în „casa" lui *ṛta*, declară că îl iubește pe *ṛta* și mărturisește pentru *ṛta*. Varuṇa e numit „Regele lui *ṛta*" și se zice că această normă universală, identificată cu adevărul, se „întemeiază" în el. Cel care încalcă legea este răspunzător în fața lui Varuṇa, și doar Varuṇa, și numai el, restabilește ordinea compromisă prin păcat, eroare ori neștiință. Vinovatul așteaptă absolvirea prin intermediul sacrificiilor (prescrise, de altfel, de Varuṇa însuși). Toate acestea pun în lumină structura sa de zeu-cosmocrator. Cu timpul, Varuṇa va deveni un *deus otiosus*, supraviețuind mai ales în erudiția ritualiștilor și în folclorul religios. Totuși, raporturile sale cu ideea de ordine universală sunt suficiente ca să-i asigure un loc important în istoria spiritualității indiene[23].

La prima vedere, pare paradoxal ca păstrătorul lui *ṛta* să fie, în același timp, strâns legat de *māyā*. Legătura este totuși ușor de înțeles dacă ținem cont de faptul că creativitatea cosmică

---

[21] M. Eliade, *Images et symboles*, pp. 124 sq. H. Petersson i-a explicat numele pornind de la rădăcina indo-europeană *uer*, a lega.

[22] „Când vezi locul eminent pe care îl ocupă aceeași noțiune, aproape același cuvânt, atât la paraindienii din Mesopotamia și din Siria, ca și la iranienii de toate nuanțele, ai dovada că ea constituia deja fondul reflecțiilor și explicațiilor indo-iranienilor indieni" (G. Dumézil, „Ordre, fantaisie, changement", p. 140).

[23] În limba clasică, termenul *ṛta* va fi înlocuit de vocabula *dharma*, al cărei destin grandios îl vom urmări mai târziu. În *Rig Veda*, *dhâman* și *dhârman* se citează de 96 și, respectiv, 54 de ori.

a lui Varuṇa are un aspect „magic", totodată. Termenul *māyā* este derivat de către aproape toți lingviștii de la rădăcina *māy*, „a schimba". În *Rig Veda*, *māyā* desemnează „schimbarea stricătoare sau dăunătoare a bunelor mecanisme, schimbarea demonică și înșelătoare și, totodată, stricarea stricăciunii"[24]. Altfel spus, există *māyā* rele și *māyā* bune. În primul caz este vorba de „vicleșuguri" și de „vrăji", în special de vrăji de transformare de tip demonic, precum acelea ale Șarpelui Vṛtra, care este *māyin*-ul, adică magicianul, *trickster*-ul, prin excelență. O astfel de *māyā* alterează ordinea cosmică, împiedică, de pildă, mersul soarelui sau ține apele legate etc. Cât despre bunele *māyā*, ele sunt de două feluri: 1) *māyā* de luptă, „anti-māyā" folosite de Indra când își măsoară forțele cu ființele demonice[25]; 2) *māyā* creatoare de forme și de ființe, privilegiu al zeilor suverani și în primul rând al lui Varuṇa. Această *māyā* cosmologică poate fi considerată ca echivalând cu *ṛta*. Într-adevăr, numeroase pasaje prezintă alternanța zilei cu noaptea, mersul soarelui, căderea ploii și alte fenomene care țin de *ṛta*, ca rezultate ale acestei *māyā* creatoare.

Așadar în *Rig Veda*, cu vreo 1500 de ani înainte de Vedānta clasică, se percepe sensul inițial al conceptului de *māyā* „schimbare voită", adică prefacere — creație sau distrugere — și „prefacere a prefacerii". Remarcăm încă de acum că originea conceptului filosofic de *māyā* — iluzie cosmică, irealitate, nonființare — se află în egală măsură în ideea de „schimbare", de alterare a ordinii cosmice, deci de *transformare magică* sau *demonică*, precum și în ideea de *putere creatoare* a lui Varuṇa, care, prin intermediul *māyā* sale, restabilește ordinea Universului. Înțelegem astfel de ce *māyā* a ajuns să însemne *iluzie cosmică*: pentru că, de la început, e vorba de o noțiune ambiguă, ba chiar ambivalentă; nu numai alterare demonică a ordinii cosmice, ci și creativitate divină, totodată. Mai târziu, Cosmosul însuși va deveni, în Vedānta, *o „transformare"* iluzorie, altfel spus un sistem de schimbări lipsit de realitate.

Revenind la Varuṇa, să precizăm că modalitatea sa de existență — suveran teribil, magician și maestru al capcanelor — permite o apropiere surprinzătoare cu dragonul Vṛtra. Orice am crede despre înrudirea etimologică a numelor lor[26], e de remarcat că ambii zei sunt în relație cu Apele, și în primul rând cu „Apele prizoniere" („marele Varuṇa a ascuns marea...", *RV*, IX, 73, 3). Noaptea (nonmanifestatul)[27], Apele (virtualul, semințele), „transcendența" și „nonacțiunea" (trăsături ale zeilor suverani) au o solidaritate mitică și metafizică, totodată, pe de o parte, cu „legăturile" de orice fel și, pe de altă parte, cu dragonul Vṛtra, care, după cum vom vedea, a „întemnițat", a „oprit" și „înlănțuit" Apele.

Mai mult încă, Varuṇa este asimilat cu Șarpele Ahi și cu Vṛtra[28]. În *Atharva Veda* (XII, 3, 57) el e numit „viperă". Dar mai ales în *Mahābhārata*, însă, Varuṇa este identificat cu șerpii. El e numit „Stăpânul Mării" și „Rege peste *naga*"; or, Oceanul este „culcușul șerpilor naga"[29].

67. Șerpi și Zei. Mitra, Aryaman, Aditi

Această ambiguitate și ambivalență a lui Varuṇa este importantă din mai multe puncte de vedere. Dar mai ales caracterul exemplar al *unirii contrariilor* e ceea ce trebuie să ne reție

---

[24] Cf. G. Dumézil, *art. cit.*, pp. 142 sq., cu bibliografie.

[25] „El i-a înfrânt pe *māyin*-i prin *māyā;* acesta este laitmotivul a numeroase texte (Bergaigne, III, p. 82). Printre „vrăjile" lui Indra se numără în primul rând puterea sa de transformare; cf. M. Eliade, *Images et Symboles*, pp. 131 sq.; G. Dumézil, *op. cit.*, pp. 143–144.

[26] Cf. M. Eliade, *Images et symboles*, pp. 128 sq.

[27] Anumite pasaje din *Rig Veda* (de exemplu, 1, 164, 38) vedeau în Varuṇa nonmanifestatul, virtualul, eternul.

[28] Vezi referințele grupate de A. Coomaraswamy, „Angel and Titan", p. 391, nota.

[29] *Mahābhārata*, I, 21, 6 și 25, 4. În alte pasaje din *Mahābhārata* regele Varuṇa este socotit printre cei mai importanți *nāga*, și e citat alături de șerpii mitici atestați deja în sursele vedice; cf. G. Johnsen, „Varuṇa and Dhrtarāṣtra", p. 260 sq.

atenția. Acest aspect constituie într-adevăr una dintre caracteristicile gândirii religioase indiene, cu multă vreme înainte de a deveni obiect al filosofiei sistematice. Ambivalența și unirea contrariilor nu sunt proprii numai lui Varuna. *Rig Veda*, încă (I, 79, 1), îl numea pe Agni „șarpe furios". *Aitareya Brāhmaṇa* (III, 36) afirmă că Șarpele Ahi Budhnya este într-un chip invizibil (*parokṣena*) ceea ce Agni este la modul vizibil (*pratyakṣa*). Cu alte cuvinte, Șarpele este o virtualitate a Focului, în vreme ce întunericul este lumină nemanifestată. În *Vājasaneyi Samhitā* (V, 33), Ahi Budhnya și Soarele (Aja Ekapad) sunt identificați. Când se ridică în zori, Soarele „se dezleagă de Noapte... la fel cum Ahi se desface de pielea sa" (*Śat. Br.*, II, 3; I, 3 și 6). Tot astfel zeul Soma, „aidoma lui Ahi, iese, târându-se, din pielea sa cea veche" (*RV*, IX, 86, 44). *Śatapatha Brāhmaṇa* îl identifică cu Vṛtra (III, 4, 3, 13 etc.). Se afirmă că zeii Aditia erau inițial Șerpi. Lepădându-se de pielea lor cea veche — ceea ce vrea să însemne că și-au câștigat nemurirea („au învins Moartea") — ei au devenit Zei, Deva (*Pancavimśa Br.*, XXV, 15, 4). În fine, *Śat. Br.* (XIII, 4, 3, 9) declară că „știința Șerpilor (*sarpavidyā*) este *Veda*"[30]. În alți termeni, doctrina divină este în chip paradoxal identificată cu o „știință" care, cel puțin la început, avea un caracter „demonic".

Desigur, asimilarea Zeilor cu Șerpii prelungește întrucâtva ideea, atestată în *Bṛhadāranyaka Upaniṣad* (I, 3, 1) că Devii și Asurii sunt copiii lui Prajāpāti, Asurii fiind mai vârstnici. Descendența comună a unor figuri antagonice constituie una dintre temele favorite în ilustrarea unei unități-totalități primordiale. Vom afla un exemplu spectaculos când vom studia interpretările teologice ale faimoasei lupte mitice dintre Indra și Vṛtra.

Cât despre Mitra, rolul său este secundar atâta vreme cât e izolat de Varuna. În *Veda*, îi este consacrat un singur imn (*RV*, III, 59). Dar el împarte împreună cu Varuna atributele suveranității, întruchipând aspectul pașnic, binevoitor, juridic și sacerdotal. După cum îl arată și numele el, este „Învoiala" personificată, aidoma lui Mithra avestic. El înlesnește pactele între oameni și îi face să își țină angajamentele. Soarele este ochiul său (*Taitt. Brāh.*, III, 1, 5, 1); a-toate-văzător, nimic nu-i scapă. Importanța sa în activitatea și gândirea religioasă se manifestă mai ales când este invocat împreună cu Varuna, căruia îi este, în același timp, antiteză și complement. Binomul Mitra–Varuna, care, încă din cea mai veche perioadă, juca un rol considerabil ca expresie prin excelență a Suveranității divine, a fost folosit mai târziu ca formulă exemplară pentru toate cuplurile antagonice și opozițiile complementare.

Lui Mitra îi sunt asociați Aryaman și Bhaga. Primul ocrotește pe arieni; el dirijează mai ales chestiunile legate de întemeierea ospitalității și se preocupă de căsătorii. Bhaga, al cărui nume înseamnă „parte", asigură împărțirea bogățiilor. Împreună cu Mitra și Varuna (și câteodată cu alți zei) Aryaman și Bhaga formează grupul zeilor Aditia, adică a fiilor zeiței Aditi, „Ne-Legata", adică Libera. De la Max Müller încoace s-a discutat mult despre structura acestei zeițe. Textele o identifică cu Pământul sau chiar cu Universul; ea reprezintă întinderea, vastitatea, libertatea[31]. Aditi era foarte probabil Mare Zeiță Mamă care, fără să fi fost cu desăvârșire uitată, și-a transmis calitățile și funcțiile fiilor ei, zeii Aditia.

68. Indra, învingător și demiurg

În *Rig Veda*, Indra este zeul cel mai popular, fiindu-i închinate vreo 250 de imnuri, în comparație cu 10 adresate lui Varuna și 35 închinate lui Mitra, Varuna, și zeii Aditia, laolaltă.

---

[30] Pe această temă, cf. M. Eliade, *Méphistophélès et l'androgyne*, pp. 108 sq.

[31] J. Gonda, „Gods" and „Powers", pp. 75 sq.

El este eroul prin excelență, modelul exemplar al luptătorilor, adversarul redutabil al populațiilor Dasyu ori Dasa. Tovarășii săi, Maruții, reflectă, la nivel mitologic, societățile indo-iraniene de tineri luptători (*marya*). Dar Indra este demiurg și fecundător totodată, personificare a exuberanței vieții, a energiei cosmice și biologice. Neistovit băutor de *soma*, arhetip al forțelor genezice, el declanșează uraganele, stârnește ploile și comandă tuturor apelor[32].

Mitul central al lui Indra, de altfel cel mai important mit al *Rig Vedei*, relatează lupta victorioasă a acestuia împotriva lui Vṛtra, balaurul uriaș care închidea apele în „adâncul muntelui". Întărit de *soma*, Indra doboară șarpele cu temutul său *vajra* („fulger"), armă făurită de Tvaștr, îi crapă țeasta și eliberează apele care se îndreaptă spre mare „asemeni unor vaci mugind" (*RV*, I, 32).

Bătălia unui zeu împotriva unui monstru ofidian sau marin constituie, se știe, o temă mitică destul de răspândită. Ne amintim lupta dintre Ra și Apophis, dintre zeul sumerian Ninurta și Asag, dintre Marduk și Tiamat, dintre zeul hittit al furtunii și șarpele Illuyankas, dintre Zeus și Typhon, dintre eroul iranian Thraêtaona și dragonul cu trei capete, Azhi-dahāka. În unele cazuri (Marduk–Tiamat, de pildă), victoria zeului constituie condiția prealabilă a cosmogoniei. În alte cazuri, miza este inaugurarea unei ere noi sau stabilirea unei noi suveranități (cf. Zeus–Typhon, Baal–Yam). Pe scurt, prin uciderea unui monstru ofidian — simbol al virtualului, al „haosului", dar și al „autohtonului" — o nouă „situație" cosmică sau instituțională se instaurează în lume. O trăsătură caracteristică și comună tuturor acestor mituri este teama, sau o primă înfrângere a luptătorului. Marduk și Ra șovăie înainte de a da lupta; la început, șarpele Illuyankas reușește să-l mutileze pe zeu; Typhon izbutește să-i taie și să-i fure tendoanele lui Zeus. După *Śatapatha Brāhmaṇa* (I, 6, 3–77), Indra, zărindu-l pe Vṛtra, fuge cât mai departe cu putință și *Mārkandeya Purāṇā* îl descrie „bolnav de spaimă" și dorind pace[33].

Ar fi inutil să ne oprim la interpretările naturiste ale acestui mit: în victoria asupra lui Vṛtra, s-au văzut fie ploaia stârnită de furtună, fie slobozirea apelor din munți (Oldenberg), fie triumful soarelui împotriva frigului care „încuiase" apele, înghețându-le (Hillebrandt). Elementele naturiste sunt, desigur, prezente, întrucât mitul este multivalent; victoria lui Indra echivalează, printre altele, cu triumful vieții împotriva sterilității și a morții, ca urmare a „imobilizării" apelor de către Vṛtra. Dar structura mitului este cosmogonică. În *Rig Veda*, I, 33, 4, se spune că, prin victoria sa, zeul a creat soarele, cerul și dimineața. După un alt imn (*RV*, X, 113, 4–6), Indra, de la naștere, a despărțit Cerul de Pământ, a întărit bolta cerească, și aruncând *vajra*, l-a despicat pe Vṛtra care ținea închise apele în întuneric. Or, Cerul și Pământul sunt părinții zeilor (I, 185, 6): Indra este cel mai tânăr (III, 38, 1) și totodată ultimul născut, deoarece el e cel ce pune capăt hierogamiei Cerului cu Pământul. „Prin puterea sa, el a desfășurat cele două lumi, Cerul și Pământul, și a făcut ca soarele să strălucească" (VIII, 3, 6). După această faptă demiurgică, Indra îi acordă lui Varuṇa calitatea de cosmocrator și paznic al legii *ṛta* (care, până atunci, rămăsese ascunsă în lumea de jos; *RV*, I, 62, 1).

După cum o să vedem (§ 75), există alte tipuri de cosmogonii indiene care explică crearea lumii pornind de la o *materia prima*, ceea ce nu e cazul mitului pe care l-am expus acum în urmă, căci, aici, un anumit tip de „lume" preexista. Într-adevăr, Cerul și Pământul aveau formă

---

[32] E numit *sahasramuṣka*, „cu mii de testicule" (*RV*, VI, 46, 3); este „stăpânul ogoarelor" (*RV*, 8, 21, 3) și „stăpânul pământului" (*Atharva Veda*, XII, 1, 6), fecundatorul câmpurilor, al animalelor și al femeilor; cf. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, p. 82.

[33] Într-adevăr, el i-a trimis soli, care au stabilit „prietenie" și „înțelegere" între cei doi. Indra, totuși, a violat contractul, omorându-l pe Vṛtra prin viclenie, și acesta a fost marele lui „păcat", cf. G. Dumézil, *Heur et malheur du guerrier*, pp. 71 sq. O altă trăsătură specifică mitului indian: după omor, Indra este cuprins de teamă, fuge la marginile pământului și se ascunde într-un lotus „metamorfozându-se în ceva foarte mic" (*Mahābhārata*, V, 9, 2 sq.; încă în *RV*, I, 32, 14).

și zămisliseră zeii. Indra n-a făcut decât să-i despartă pe părinții cosmici și, fulgerându-l pe Vṛtra, el a pus capăt imobilității, „virtualității", simbolizată de modul de a fi al dragonului[34]. După unele tradiții, „modelatorul" zeilor, Tvaștr, al cărui rol nu este clar în *Rig Veda*, își construise o casă și a creat Vṛtra în chip de acoperiș și de pereți ai acestei locuințe. În interiorul casei, înconjurată de Vṛtra, existau Cerul, Pământul și Apele[35]. Indra face să explodeze această monadă primordială, anihilând „rezistența" și inerția lui Vṛtra. Altfel zis, lumea și viața nu s-au putut naște decât prin uciderea unei Ființe primordiale amorfe. În nenumărate variante, acest mit este destul de răspândit, și chiar în India îl vom reîntâlni în ruperea în bucăți de către zei a lui Puruṣa și în autosacrificiul lui Prājāpati. Totuși, Indra nu săvârșește o jertfă, ci, în calitate de luptător, își ucide adversarul exemplar, dragonul primordial, încarnare a „rezistenței și inerției.

Mitul este multivalent; alături de semnificația sa cosmogonică, există valențe „naturiste" și „istorice". Lupta lui Indra slujea ca model luptelor pe care arienii au trebuit să le dea împotriva triburilor Dasyusilor (numiți, de altfel, vṛtāni). „Acela care izbândește în luptă, îl ucide, cu adevărat pe Vṛtra" (*Maitrāyani-Samhitā*, II, 1, 3). Probabil că, la început, lupta dintre Indra și Vṛtra constituia scenariul mitico-ritual al sărbătorilor de Anul Nou, care asigura regenerarea lumii[36]. Dacă acest zeu e, în același timp, campion neobosit, demiurg și epifanie a forțelor orgiastice și a fertilității universale, aceasta se datorește faptului că violența face să apară viața, o sporește și o regenerează. Dar foarte curând speculația indiană va utiliza acest mit ca o ilustrare a bi-unității divine și, prin urmare, ca exemplu al unei hermeneutici vizând dezvăluirea realității ultime.

69. Agni, preotul Zeilor: foc sacrificial, lumină, inteligență

Rolul cultual al focului domestic era important încă în epoca indo-europeană. E vorba, desigur, de un obicei preistoric, amplu atestat de altfel în numeroase societăți primitive. În *Veda*, zeul Agni reprezintă prin excelență sacralitatea focului, dar el nu se lasă circumscris de aceste hierofanii cosmice și rituale. El este fiul lui Dyaus (*RV*, I, 26, 10), așa cum omologul său iranian, Atar, este fiul lui Ahurā Māzdā (*Yasna*, 2, 12 etc.). El „se naște" în Cer, de unde coboară sub formă de fulger, dar el se află și în apă, în copaci, în plante. În plus el este identificat cu Soarele.

Agni este descris prin epifaniile sale înflăcărate și, totodată, prin atributele divine care îi sunt specifice. Îi sunt evocate „pletele de foc", „obrazul de aur", zgomotul și spaima pe care o stârnește. „Când te năpustești asupra arborilor ca un taur flămând, lași în urma ta o dâră neagră" (*RV*, I, 58, 4). El este „crainic" între Cer și „Pământ" și prin el ofrandele ajung până la zei. Dar Agni este mai ales arhetipul preotului; e numit sacrificator sau „capelan" (*purohita*). De aceea imnurile care îi sunt închinate se găsesc la începutul *Rig Vedei*. Primul imn se deschide cu această strofă: „Îl cânt pe Agni, capelanul, Zeul sacrificiului, preotul, închinătorul ofrandelor, care ne umple de daruri" (citat după traducerea lui Jean Varenne). El este veșnic tânăr („Zeul care nu îmbătrânește", *RV*, I, 52, 2) pentru că renaște cu fiecare foc nou. Ca „stăpân al casei" (*grihaspati*), Agni alungă beznele, îndepărtează diavolii, apără de boli și de vrăji. De aceea

---

[34] Indra îl întâlnește pe Vṛtra „nedivizat, netrezit, dormind, adâncit în somn, întins" (*RV*, IV, 19, 3).

[35] Mai ales Norman W. Brown a încercat să reconstituie această concepție cosmologică.

[36] F.B.J. Kuiper, „The ancient Aryan Verbal Contest" p. 269. Luptele oratorice din India vedică reiterau, de asemenea, lupta primordială împotriva forțelor de rezistență (*vṛtāni*). Poetul se compară pe sine cu Indra: „eu sunt omorâtorul vrăjmașilor mei, fără răni, sănătos și întreg ca și Indra" (*RV*, X, 166, 2; cf. Kuiper, *op. cit.*, pp. 251 sq.).

raporturile lui Agni cu oamenii sunt mai strânse decât cu ceilalți zei. El este acela care „împarte în chip drept lucrurile râvnite de om" (I, 58, 3). El este invocat cu deplină încredere: „Du-ne, Agni, spre belșug pe drumul cel bun... cruță-ne de greșeala care ne rătăcește... cruță-ne de boli. Apără-ne mereu, Agni, cu neobosita-ți pază... Nu ne părăsi în mânia celui viclean, distrugător, mincinos, nu ne lăsa nenorocului" (I, 187, 1–5; citat după traducerea lui J. Varenne)[37].

Deși este omniprezent în viața religioasă — căci focul sacrificial joacă un rol considerabil —, Agni nu dispune de o mitologie apreciabilă. Printre rarele mituri care îl privesc direct, cel mai celebru este al lui Mātariśvan, cel care a adus focul din cer[38]. Pe plan cosmologic, rolul său este aparent confuz, dar important. Pe de o parte, el este numit „embrionul Apelor" (*āpam garbhah*; III, I, 12–13) și este evocat țâșnind din matricea Apelor, a Mamelor (X, 91, 6). Pe de altă parte, lui i se atribuie meritul de a fi străbătut Apele Primordiale și de a le fi fecundat. E vorba, desigur, de o concepție cosmologică arhaică: crearea lumii prin unirea elementului arzător (foc, căldură, lumină, *semen virile*) cu principiul acvatic (Apele, virtualitățile; *soma*). Vom regăsi unele atribute ale lui Agni (căldură, culoarea aurului — căci i se atribuie un corp de aur, *RV*, IV, 3, 1; X, 20, 9 — puteri spermatice și creatoare) în speculațiile cosmogonice elaborate în jurul lui Hiranyagarbha (Embrionul de aur) și Prājāpati (§ 75).

Imnurile subliniază facultățile spirituale ale lui Agni; el este un *ṛși* înzestrat cu o mare înțelegere și previziune. Pentru a aprecia la justa lor măsură asemenea speculații, trebuie ținut seamă de nenumăratele imagini și simboluri revelate de „imaginația creatoare" și meditațiile asupra focului, flăcărilor, a căldurii. Toate acestea constituiau, de altfel, o moștenire care se transmitea din preistorie. Geniul indian n-a făcut decât să elaboreze, să articuleze și să sistematizeze aceste descoperiri imemoriale. Se vor regăsi în speculațiile filosofice ulterioare unele dintre aceste imagini primordiale în legătură cu focul; cum e, de pildă, conceptul jocului creator divin (*līlā*), care este explicat plecând de la „jocul" flăcărilor. Cât privește asimilarea foc (lumină)–inteligență, ea este universal răspândită[39].

Importanța lui Agni în religia și spiritualitatea indiană reiese mai bine din următoarele: el a provocat nenumărate meditații și speculații cosmo-biologice, el a facilitat sinteze având drept intenție reducția unor planuri multiple și diferite la un principiu fundamental unic. Desigur, Agni n-a fost singurul zeu indian care a hrănit asemenea reverii și reflecții, dar el se situează pe primul loc. Încă din epoca vedică el era identificat cu *tejas*, „energie înfocată, splendoare, eficacitate, maiestate, putere supranaturală" etc. În imnuri el este implorat să acorde această putere (*AV*, VII, 89, 4)[40]. Dar seria identificărilor, asimilărilor și solidarizărilor — procese specifice gândirii indiene — este mult mai vastă. Agni, sau un omolog al său, Soarele, este implicat în toate acele *philosophoumena*, vizând să identifice lumina cu *ātman* și cu *semen virile*. Datorită riturilor și ascezelor urmărind sporirea „căldurii interioare", Agni este solidar, — deși mai mult indirect — și cu valorizarea religioasă a „căldurii ascetice" (*tapas*) și a practicilor Yoga.

70. Zeul Soma și băutura „nemuririi"

Cu cele 120 de imnuri ce-i sunt consacrate, Soma apare ca fiind al treilea zeu din Panteonul vedic. În *Rig Veda*, o carte întreagă, a IX-a, este dedicată lui Soma *pavamāna*, *soma* „pe cale

---

[37] Datorită rolului său în arderea cadavrelor, el este numit „înghițitorul de carne" și comparat câteodată cu șacalul și cu câinele. Este singurul său aspect sinistru.

[38] În alte texte însă, Agni însuși este mesagerul lui Mātariśvan. Cf. J. Gonda, *Les religions de l'Inde*, I, p. 89.

[39] Meditația religioasă asupra focului sacrificial joacă un rol important în zoroastrism (cf. § 104).

[40] Cf. J. Gonda, „Gods" and „*Powers*", pp. 58 sq.

de a se limpezi". Mai mult chiar decât în cazul lui Agni, este greu să desparți realitatea rituală — planta și băutura — de zeul purtând același nume. Miturile sunt neglijabile. Cel mai important dintre ele relatează originea celestă a *somei*: un vultur „zburând până la cer", s-a năpustit „cu iuțeala gândului și a intrat în fortăreața de bronz" (*RV*, VIII, 100, 8). Pasărea înșfacă planta și o aduce pe pământ. Dar *soma* este socotită a fi crescând pe munți[41]; ceea ce nu constituie o contradicție decât în aparență, căci piscurile aparțin lumii transcendentale, ele sunt asimilate cerului. De altfel, alte texte precizează că *soma* crește „în buricul pământului, pe munți" (*RV*, X, 82, 3), adică în Centrul Lumii, acolo unde Cerul poate comunica cu Pământul[42].

Soma nu dispune decât de atributele obișnuite, ce li se conferă zeilor în general: el este clarvăzător, inteligent, înțelept, victorios, generos etc. El este proclamat prietenul și ocrotitorul altor zei; în primul rând el este prietenul lui Indra. El este numit Regele Soma, fără îndoială datorită importanței sale rituale. Identificarea sa cu luna, necunoscută în Avesta, nu este limpede atestată decât în epoca postvedică.

Numeroase detalii legate de tescuirea plantei sunt descrise atât în termeni cosmici cât și biologici: zgomotul surd produs de piatra inferioară a râșniței este asimilat tunetului, lâna filtrului reprezintă norii, sucul este ploaia care face să crească vegetația etc. Zdrobitul plantei este identificat cu împreunarea sexuală. Dar toate aceste simboluri ale fertilității bio-cosmice depind, în ultimă instanță, de valoarea „mistică" a Somei.

Textele insistă asupra ceremoniilor care preced și acompaniază procurarea plantei și mai ales prepararea băuturii. După *Rig Veda*, sacrificiul *somei* era cel mai popular, „inima și centrul sacrificiului" (Gonda). Oricare ar fi fost planta folosită în primele secole de către indo-arieni, este sigur că mai târziu ea a fost înlocuită de alte specii botanice. *Soma/haoma* este formula indo-iraniană a băuturii „ne-morții" (*amṛta*); după toate probabilitățile ea s-a substituit — băuturii indo-europene *madhu*, „hidromelul".

Toate virtuțile *somei* sunt solidare cu experiența extatică provocată de absorbția ei. „Am băut soma, citim într-un imn celebru (VIII, 48), am devenit nemuritori; am ajuns la lumină, i-am aflat pe Zei. Cu ce ne poate tulbura acum impietatea sau batjocura celui muritor, o, nemuritorule?" (str. 3). *Soma* este rugată să prelungească „timpul vieții noastre"; deoarece ea este „paznicul trupului nostru" și „slăbiciunea, bolile au fost puse pe fugă" (după traducerea lui L. Renou). *Soma* deșteaptă gândirea, reînsuflețește inima și curajul războinicului, sporește vigoarea sexuală, vindecă bolile. Băută de preoți și de zei laolaltă, *soma* apropie Cerul de Pământ, întărește și prelungește viața, garantează fecunditatea. Într-adevăr, experiența extatică revelează în același timp plenitudinea vitală, sensul unei libertăți nelimitate, posesia unor forțe fizice și spirituale abia bănuite. De aici sentimentul comuniunii cu zeii, ba chiar a apartenenței la lumea divină, certitudinea „ne-morții", adică, înainte de orice, a unei vieți plenare prelungite la nesfârșit. Cine e cel ce vorbește în faimosul imn X, 119, zeul sau extaziatul care băuse băutura sfântă? „Cele cinci seminții (umane) nu mi s-au părut demne de vreo atenție — nu băusem oare *soma?*" Personajul își enumeră faptele: „Am stăpânit cu statura mea Cerul, am dominat largul pământ... Voi izbi acest pământ cu lovituri teribile... Am proiectat o aripă a mea pe cer, cealaltă aici în lumea aceasta... Sunt mare, sunt mare, m-am înălțat până la nori — nu am băut eu oare *soma?*" (traducerea lui Renou)[43].

---

[41] Epitetul său, Maujavata, indică muntele Mūjavat ca domeniu al *somei* (*RV*, X, 34, 1). Tradiția iraniană localizează și planta *haoma* în munți (*Yasna*, 10, 4; *Yašt*, 9, 17 etc.).

[42] În textele din Iajurveda se face frecvent aluzie la sacrificarea lui Soma de către zei; singur Mitra refuză să participe la aceasta, dar în cele din urmă se va lăsa și el convins. S-ar putea descifra în acest episod urmele unui mit de origine: creația băuturii „imortalizante" prin sacrificarea unei Ființe primordiale. Acest omor inițial, săvârșit de zei, este indefinit repetat în actul tescuirii rituale a plantei soma.

[43] „Imnul pare a fi rostit de zeul Agni care, în cursul unui sacrificiu, ar fi fost invocat de către poet să exprime efectele pe care le provoacă ingurgitarea băuturii divine" (L. Renou, *Hymnes spéculatifs du Véda*, p. 252).

Nu ne vom opri asupra succedaneelor și înlocuitorilor plantei originare, din cult. Important este rolul pe care îl au experiențele somice în gândirea indiană. E foarte posibil ca asemenea experiențe să fi fost apanajul exclusiv al preoților și al unui anumit număr de sacrifianți. Dar ele au avut o rezonanță considerabilă grație imnurilor care le exaltau, grație, mai ales, interpretărilor pe care aceste imnuri le-au suscitat. Revelarea unei existențe plenare și beatifice, în comuniune cu zeii, a continuat să obsedeze spiritualitatea indiană multă vreme după dispariția băuturii originare. S-a căutat deci să se atingă o astfel de existență prin alte mijloace: asceza ori excesele orgiastice, meditația, tehnicile Yoga, devoțiunea mistică. După cum vom vedea (§ 79), India arhaică a cunoscut mai multe tipuri de extatici. În plus, căutarea libertății absolute a prilejuit o întreagă serie de metode și de *philosouphema,* care, în cele din urmă, au avut ca rezultat perspective noi, nebănuite în epoca vedică. În toate aceste dezvoltări ulterioare, zeul Soma a jucat un rol mai degrabă șters: *principiul* cosmologic și sacrificial pe care îl semnifica zeul au sfârșit prin a capta atenția teologilor și a metafizicienilor.

71. Cei doi Mari Zei din epoca vedică: Rudra-Śiva și Viṣṇu

Textele vedice mai invocă și alte divinități. Majoritatea își vor pierde treptat importanța și vor sfârși prin a fi uitate, în timp ce unele vor câștiga ulterior o poziție neîntrecută. Printre primele vom aminti zeița aurorii, Uṣas, fiica Cerului (Dyaus), Vāyu, zeul Vântului și omologii lui, „adierea" și „sufletul cosmic"; Parjanya, zeul furtunii și al anotimpului ploios; Sūrya și Savitṛ, divinități solare; Pūṣan, vechi zeu pastoral dar pe cale de dispariție (aproape nu are cult), păzitor al drumurilor și călăuzitorul morților, care a fost comparat cu Hermes; gemenii Açvini (sau Nāsatya), fii ai lui Dyaus, eroii a numeroase mituri și legende care le-au asigurat un loc preponderent în literatura posterioară; Maruții, fiii lui Rudra, ceată de „tineri" (*marya*), pe care Stig Wikander i-a interpretat ca modelul mitic al unei „asociații de bărbați" de tip indo-european.

A doua categorie este reprezentată de Rudra-Śiva și Viṣṇu. Ei ocupă un loc modest în textele vedice, dar în epoca clasică ei devin Mari Zei. În *Rig Veda*, Viṣṇu apare ca o zeitate binevoitoare față de oameni (I, 186, 10), prieten și aliat al lui Indra, care îl ajută în lupta sa împotriva lui Vṛtra, lărgind în urmă spațiul dintre Cer și Pământ (VI, 69, 5). El a traversat spațiul din trei pași, atingând, la capătul celui de al treilea, sălașul zeilor (I, 155, 6). Acest mit inspiră și justifică un rit în *Brāhmaṇas*: Viṣṇu este identificat sacrificiului (*Śatapatha Br.*, XIV, I, 1, 6), și sacrificatorul, imitând ritualic cei trei pași ai săi, este asimilat cu zeul și atinge Cerul (I, 9, 3, 9 sq.). Viṣṇu pare să simbolizeze simultan întinderea spațială nesfârșită (care face posibilă organizarea Cosmosului), energia benefică și atotputernică proslăvind viața, și axa cosmică sprijinind lumea. *Rig Veda* (VII, 99, 2) precizează că el sprijină partea superioară a Universului[44]. Textele *Brāhmaṇa* insistă asupra relațiilor sale cu Prājāpati, atestate încă din epoca vedică. Dar abia mai târziu, în *Upaniṣadele* din a doua categorie (contemporane cu *Bhagavad-Gītā*, deci cam prin secolul al IV-lea î.Hr.), Viṣṇu este exaltat ca un zeu suprem de structură monoteistă. Vom insista mai departe asupra acestui proces, specific, de altfel, creativității religioase indiene.

Morfologic, Rudra reprezintă o divinitate de tip contrar. El nu are tovarăși printre zei, nu-i iubește pe oameni, pe care îi terorizează prin furia sa demonică și îi doboară cu boli și calamități.

---

[44] Vezi J. Gonda, *Viṣṇuism and Śivaism*, pp. 10 sq. Stâlpul sacrificial, *yūpa*, îi aparține; ori *yūpa* este o replică a lui *axis mundi*. Cf. și Gonda, *Aspects of Early Visnuism*, pp. 81 sq.

Rudra poartă părul împletit (*RV*, I, 114, 1, 5), culoarea sa este brun închis (II, 33, 5): pântecul lui e negru și spatele roșu. E înarmat cu arc și săgeți, e îmbrăcat în piei de animale și bântuie prin munți, domeniul său preferat. E asociat cu numeroase făpturi demonice.

Literatura postvedică accentuează și mai mult caracterul malefic al zeului. Rudra locuiește în păduri și jungle; el e numit „Domnul fiarelor sălbatice" (*Śat. Br.*, XII, 7, 3, 20) și îi ocrotește pe cei ce stau departe de societatea ariană. În timp ce zeii locuiesc la răsărit, Rudra sălășluiește la nord (*i.e.* Himalaia). El e exclus de la sacrificiul *soma* și primește doar ofrande alimentare care sunt azvârlite pe pământ (*bali*) sau resturi de oblațiuni și ofrande sacrificiale vătămate (*Śat. Br.*, I, 7, 4, 9). Epitetele se îngrămădesc: e numit Śiva, „grațiosul", Hara, „distrugătorul", Samkara, „salvatorul", Mahādeva, „marele zeu".

Potrivit *Vedelor* și *Brahmanelor,* Rudra-Śiva pare o epifanie a puterilor demonice (ori cel puțin ambivalente), populând spațiile sălbatice și pustii; el simbolizează tot ce este haotic, periculos, imprevizibil; inspiră teamă, dar misterioasa-i magie poate fi îndreptată și în scopuri benefice (el este „vraciul vracilor"). S-a discutat mult despre originea și structura originară a lui Rudra-Śiva, considerat de unii drept zeu al morții dar și al fertilității (Arbman), încărcat de elemente anariene (Lommel), divinitate a misterioasei clase a asceților *vrātya* (Hauer). Etapele transformării lui Rudra-Śiva vedic în Zeul Suprem, așa cum ne e înfățișat în *Śvetāśvatara-Upaniṣad,* ne scapă. Pare sigur că în decursul timpului, Rudra-Śiva a asimilat — ca și mulți alți zei — numeroase elemente de religiozitate „populară", ariană ori neariană. Dar, pe de altă parte, ar fi imprudent să credem că textele vedice ne-au transmis „structura primară" a lui Rudra-Śiva. Trebuie să nu uităm niciodată că imnurile vedice și tratatele brahmanice au fost compuse pentru o elită, aristocrația și preoții, și că o parte considerabilă a vieții religioase a societății ariene era riguros ignorată. Totuși, promovarea lui Śiva la rangul de Zeu Suprem al hinduismului nu poate fi explicată prin „originea" sa, fie ea anariană ori populară. E vorba de o creație căreia îi vom judeca originalitatea analizând dialectica religioasă indiană, așa cum apare ea în reinterpretarea și revalorizarea continuă a miturilor, a riturilor și a formelor divine.

Capitolul IX

INDIA ÎNAINTE DE GAUTAMA BUDDHA: DE LA SACRIFICIUL COSMIC LA SUPREMA IDENTITATE ĀTMAN–BRAHMAN

72. Morfologia ritualurilor vedice

Cultul vedic nu cunoștea sanctuarul; riturile se efectuau fie în casa sacrificantului, fie într-un teren învecinat acoperit cu iarbă, pe care se instalau trei focuri. Ofrande erau laptele, untul, cerealele și prăjiturile. Se mai sacrificau capra, vaca, taurul, berbecul și calul. Dar o dată cu epoca *Rig Vedei soma* era considerată sacrificiul cel mai important.

Riturile se pot clasa în două categorii: domestice (*gṛhya*) și solemne (*śrauta*). Primele, îndeplinite de stăpânul casei (*gṛhapati*), sunt justificate prin tradiție (*smṛti*, „memoria"). Dimpotrivă, riturile solemne sunt efectuate în general de către oficianți[1]. Autoritatea lor se întemeiază pe revelația directă („auditivă", *śruti*) a adevărului veșnic. Printre ritualurile particulare, în afară de întreținerea focului domestic și de sărbătorile agricole, cele mai importante sunt „tainele" sau „consacrările" (*samskāra*) legate de zămislirea și nașterea copiilor, prezentarea (*upanayana*) tânărului copil învățătorului său brahman, căsătoria și funeraliile. E vorba de ceremonii destul de simple: oblațiuni și ofrande vegetale[2] și, în ce privește „sacramentele", gesturi rituale însoțite de formule murmurate de către stăpânul casei.

Dintre toate „sacramentele", *upanayana* este, desigur, cel mai important. Acest rit constituie echivalentul inițierilor de pubertate specifice societăților arhaice. *Atharva Veda*, XI, 5, 3, unde *upanayana* este atestată pentru prima dată, afirmă că preceptorul îl transformă pe băiat într-un embrion și îl păstrează trei nopți în pântecul său. *Śatapatha Brāhmaṇa* (XI, 5, 4, 12–13) aduce precizările următoare: preceptorul concepe fătul când își pune mâna pe umărul copilului, și, a treia zi, acesta renaște ca brahman. *Atharva Veda* (XIX, 17) îl numește pe cel ce a trecut prin *upanayana* de „două ori născut" (*dvi-ja*) — aici apare pentru prima oară acest termen — și îl consideră menit unei soarte excepționale.

A doua naștere este evident de ordin spiritual, și textele ulterioare insistă asupra acestui punct capital. Potrivit Legilor lui Manu (II, 144), cel ce comunică novicelui cuvântul *Vedei* (adică *Brahmanul*) trebuie considerat tată și mamă: între părintele natural și învățătorul lui *Brahman*, tatăl veritabil este acesta din urmă (II, 146); *adevărata* naștere[3], altfel zis nașterea

---

[1] Numărul lor variază. Cel mai important este *hotr* sau „cel ce varsă ofranda" (cf. avesticul *zaôtar*, „preot"); el devine mai târziu recitatorul, prin excelență. Cel numit *adhvaryu* are responsabilitatea sacrificiului: el se deplasează, întreține focurile, manipulează ustensilele etc. *Brahmanul*, reprezentând puterea sacră desemnată prin numele său (*brahman* neutru), este supraveghetorul tăcut al cultului. Așezat în centrul ariei, adevărat „medic al sacrificiului", el nu intervine decât dacă o eroare e comisă, îndeplinind atunci expierea necesară. Brahmanul primește jumătate din plata cuvenită preoților, ceea ce confirmă importanța sa.

[2] O parte a ofrandelor, azvârlită pe foc, era transmisă prin intermediul lui Agni zeilor. Restul era consumat de către oficianți, care participau astfel la hrana divină.

[3] E vorba de o concepție panindiană, și ea este reluată de buddhism. Lepădându-și numele de familie, novicele devenea un „fiu al lui Buddha" (*sakyaputto*). Cf. exemplele în M. Eliade, *Naissances mystiques*, pp. 114 sq.; J. Gonda, *Change and continuity*, pp. 447 sq.

întru nemurire, este dată de formula *sāvitrī* (II, 148). De-a lungul întregii perioade de învățătură pe lângă preceptor, elevul (*brahmacārin*) trebuie să urmeze anumite reguli: să cerșească hrană pentru stăpânul său și pentru el însuși, să urmeze regula castității etc.

Riturile solemne constituie sisteme liturgice de o mare, și totuși monotonă, complexitate. Descrierea detaliată a unui singur sistem ar necesita mai multe sute de pagini. Ar fi zadarnic să încercăm a rezuma toate sacrificiile *śrauta*. Cel mai simplu, *agnihotra* („ofranda pentru foc"), are loc în zori și în amurg și constă dintr-o ofrandă de lapte dată lui Agni. Mai există și rituri în legătură cu ritmurile cosmice: sacrificiile zise „de ploaie și de lună nouă", ceremonii legate de anotimpuri (*cāturmāsya*) și rituri ale primelor produse din recoltă (*agrayana*). Dar sacrificiile esențiale specifice cultului vedic sunt cele legate de *soma*. *Agnistoma* („lauda lui Agni") care se îndeplinește o dată pe an, primăvara, constă, pe lângă operațiile preliminare, în trei zile de „omagii" (*upasad*). Dintre operațiile preliminare, cea mai importantă este *dīkṣā*, ce are drept rezultat o sanctificare a sacrifiantului care este născut din nou. Vom aprecia mai târziu semnificația acestui ritual inițiatic. *Soma* este zdrobită dimineața, la prânz și seara. La tescuitul de la miezul zilei sunt distribuite onorarii (*dākṣiṇā*): 7, 21, 60 și 1 000 de vaci, câteodată toate bunurile sacrifiantului. Toți zeii sunt invitați și iau parte la sărbătoare, la început pe rând, apoi împreună[4].

Sunt cunoscute și alte sacrificii *soma*: unele nu depășesc o zi, altele durează cel puțin 12 zile, deseori un an și teoretic 12 ani. În plus, există sisteme rituale care au fost asociate slujbelor *soma*; de exemplu, *mahāvrata* („marea datină") care comportă muzică, dansuri, gesturi dramatice, dialoguri și scene obscene (unul din preoți se dă într-un leagăn, are loc o unire sexuală etc.). *Vajapeya* („băutura victoriei") ține de la 17 zile până la un an și presupune un întreg scenariu mitico-ritual: cursă de cai înhămați la 17 care, „ascensiunea soarelui" efectuată de către sacrifiant și soția sa, care escaladează ceremonial stâlpul sacru etc. Ritualul instalării noului rege (*rājasūya*) a fost și el încorporat în sistemul sacrificial somic. Și în acest caz întâlnim episoade foarte dinamice (simulacrul unei razii întreprinse de rege împotriva unei turme de vaci; regele joacă zaruri cu unul din preoți și câștigă etc.), dar, esențialmente, ritualul vizează renașterea mistică a Suveranului (§ 74). Un alt sistem ceremonial a fost asociat, însă facultativ, sacrificiului *soma*: e vorba de *agnicayana*, „stivuirea (cărămizilor pentru altarul) focului". Textele precizează că, „pe vremuri", erau jertfite cinci victime, între care și un bărbat. Capetele lor erau încastrate apoi în primul rând pe cărămizi. Preliminariile durau un an. Altarul, ridicat din 10 800 de cărămizi zidite pe cinci rânduri, aveau uneori forma unei păsări, simbol al ascensiunii mistice a sacrifiantului la cer. Ritul *agnicayana* a dat loc la speculații cosmogonice care au fost decisive pentru gândirea indiană. Sacrificarea unui bărbat repeta autosacrificiul lui Prajāpāti, iar construcția altarului simboliza crearea Universului (§ 75).

73. Sacrificiile supreme: „*aśvamedha*" și „*puruṣamedha*"

Cel mai important și cel mai celebru ritual vedic este „sacrificiul calului", *aśvamedha*. El nu putea fi îndeplinit decât de către un rege victorios, care câștiga totodată demnitatea de „Suveran universal". Dar roadele sacrificiului iradiau asupra întregii țări; într-adevăr, *aśvamedha* e considerată purificatoare și aducătoare de belșug și prosperitate în întregul regat. Ceremoniile preliminare se întind pe parcursul unui an, timp în care armăsarul este lăsat în libertate împreună

[4] Un alt rit, *pravargya*, a fost integrat destul de devreme în *agnistoma*, dar el constituia probabil o ceremonie autonomă, având drept scop întărirea soarelui, slăbit în urma anotimpului ploios. Interesul ritului *pravargya* constă mai ales în caracterul său de „mister" și în faptul că reprezintă cea mai veche ilustrare de pījā, *i.e.* de adorarea unei divinități simbolizate într-o icoană. Cf. J. A. van Buitenen, *The Pravargya*, pp. 25 sq., 38, și *passim*.

cu alți o sută de cai. Patru sute de tineri veghează asupra lui ca să nu se atingă de vreo iapă. Ritualul propriu-zis durează trei zile. În ziua a doua, după anumite ceremonii speciale (armăsarul e lăsat să privească iepele, el e înhămat la un car și prințul îl mână la un heleșteu etc.), se jertfesc numeroase animale domestice. În cele din urmă, armăsarul, care îl încarnează de aici înainte pe Prājāpati gata să se jertfească, este sugrumat. Cele patru regine, fiecare întovărășită de 100 de slujnice, ocolesc cadavrul, și soția principală se întinde alături de cal; peste ei e așternută o mantie și femeia simulează împreunarea sexuală. În tot acest timp, preoții și femeile fac schimb de cuvinte obscene. Când regina se scoală, calul și celelalte victime sunt tăiați în bucăți. A treia zi cuprinde alte ritualuri, și în cele din urmă se împart onorariile (*dākṣiṇā*) la preoți; pe deasupra aceștia primesc în dar pe cele patru regine cu slujnicele lor.

Sacrificiul calului este cu siguranță de origine indo-europeană. Urme ale sale se găsesc la germani, iranieni, greci, latini, armeni, masageți, dalmați. Dar numai în India acest scenariu mitico-ritual a câștigat un loc atât de considerabil în viața religioasă și în speculația teologică. E posibil ca *aśvamedha* să fi fost la origine o sărbătoare de primăvară, mai exact un rit celebrat cu ocazia Anului Nou. Structura sa comportă elemente cosmogonice: pe de o parte, calul este identificat cu Cosmosul (= Prājāpati) și sacrificiul său simbolizează (adică *reproduce*) actul Creației. Pe de altă parte, textele rigvedice și brahmanice subliniază raportul calului cu Apele. Or, în India, Apele reprezintă substanța cosmogonică prin excelență. Dar acest rit complex constituie în același timp un „mister" de tip ezoteric. „Într-adevăr, *aśvamedha* este totul, și cel care, brahman fiind, nu știe de *aśvamedha*, nu știe absolut nimic, nu este un brahman, și merită să fie prădat" (*Śat. Br.*, XIII, 4, 2, 17). Sacrificiul este menit să regenereze întreg Cosmosul, să restabilească în desăvârșirea lor exemplară toate clasele sociale și toate vocațiile[5]. Calul, reprezentant al puterii regale (*kṣatrya*), identificat totodată cu Yama, Aditia (Soarele) și Soma (adică cu zeii suverani), e întrucâtva un substitut al regelui. Atunci când se analizează un scenariu paralel, *puruṣamedha*, trebuie ținut seama de astfel de procedee de asimilare și substituire; într-adevăr, „sacrificiul bărbatului" urmează îndeaproape ritul *aśvamedha*. Pe lângă victime animale, se sacrifica un brahman sau un *kṣatrya*, cumpărat cu prețul a 1 000 de vaci și 100 de cai. Și el era lăsat liber vreme de un an, și, o dată jertfit, regina se culca alături de cadavrul lui. Ritualul *puruṣamedha* era socotit a avea puteri și mai mari: prin el se putea atinge tot ce nu putea fi obținut prin *aśvamedha*.

Savanții s-au întrebat dacă un asemenea sacrificiu s-a practicat vreodată. *Puruṣamedha* este descris în mai multe *śrautasūtra*, dar numai *Sānkhāyana* și *Vaitāna* prescriu omorârea victimei. În alte tratate liturgice, bărbatul este eliberat în ultima clipă, și în locul său se sacrifică un animal. E semnificativ că în timpul ritualului *puruṣamedha* se recită cunoscutul imn cosmogonic *Puruṣasukta* (*Rig Veda*, X, 90). Identificarea victimei cu Puruṣa-Prajāpāti duce la identificarea sacrificantului cu Prajāpāti. S-a putut demonstra că scenariul mitico-ritual *puruṣamedha* își află o surprinzătoare paralelă în tradiția germanică[6]; rănit de lance și atârnat de Arborele lumii timp de nouă nopți, Othin se sacrifică „pe sine lui însuși" pentru ca să dobândească înțelepciunea și să stăpânească arta magiei (*Hávamál*, 138). După Adam din Bremen, care scria aceasta în secolul al XI-lea, sacrificiul lui Othin era reactualizat la Uppsala

---

[5] În timpul sacrificiului, un preot recită: „Fie ca brahmanul să se poată naște în sfințenie!... Prințul să se poată naște în toată maiestatea sa, să se nască eroul, arcașul, războinicul, vrednic în trasul la țintă, cu care de luptă invincibile. Să se nască vaca lăptoasă, taurul voinic, calul sprinten, muierea roditoare de copii, soldatul învingător, tânărul elocvent! Acestui om care îndeplinește sacrificiul să i se nască copil erou! Parjanya să ne dea în orice vreme ploaia după dorință! Să se coacă pentru noi, din belșug, grâul! etc." (*Vājasaneyi Samhitā*, XXII, 22).

[6] Cf. James L. Sauvé, „The Divine Victim", care citează toate pasajele pertinente din izvoarele germanice și sanscrite care se referă la sacrificii umane.

la fiecare nouă ani prin spânzurarea a nouă oameni și prin alte victime animale. Această paralelă indo-europeană face plauzibilă ipoteza că *puruṣamedha* se săvârșea efectiv. Dar în India, unde practica și teoria sacrificiului au fost continuu reinterpretate, aducerea de jertfe umane a sfârșit prin a ilustra o metafizică de tip soteriologic.

74. Structura inițiatică a ritualurilor: consacrarea (*dīkṣā*), ungerea regelui (*rājaśūya*)

Pentru a înțelege mai bine acest proces, e important să clarificăm premisele inițiatice ale ritualurilor *śrauta*. O inițiere implică „moartea" și „renașterea" novicelui, adică nașterea sa către un mod de existență superior. Se obține „moartea" rituală printr-o „jertfire" sau printr-un *regressus ad uterum* simbolice. Echivalența acestor două metode implică asimilarea „morții sacrificiale" cu o „procreație". După cum proclamă *Śatapatha Brāhmaṇa* (XI, 2, 1, 1), „omul se naşte de trei ori: prima oară când îl nasc părinții săi, a doua oară când sacrifică..., a treia oară când moare și este incinerat și, prin aceasta, intră din nou în existență". În realitate, este vorba de o multitudine de „morți", căci orice om „născut a doua oară" practică, în timpul vieții, un anumit număr de sacrificii *śrauta*.

Consacrarea, *dīkṣā*, constituie condiția preliminară indispensabilă oricărui sacrificiu somic, dar se practică și în alte ocazii[7]. Reamintim că sacrifiantul pe cale de a primi *dīkṣā* este deja „de două ori născut" grație *upanayanei*, când a suferit un *regressus ad uterum* inițiatic. Or, aceeași căutare a condiției embrionare are loc în consacrarea de tip *dīkṣā*. Într-adevăr, „preoții îl transformă în embrion pe cel căruia îi dau *dīkṣā*. El îl stropesc cu apă; apa este sperma... Îl fac să intre într-un șopron special; șopronul este uterul din care vine *dīkṣā*. Îl acoperă cu haină: haina este amniosul, membrana fătului... El ține pumnii strânși; într-adevăr, embrionul ține pumnii închiși în pântecul mamei..." etc. (*Aitareya Brāhmaṇa* I, 3). Textele paralele subliniază caracterul embriologic și obstetric al ritului. „*Dīkṣita* (*i.e.* cel care practica *dīkṣā*) este sămânță" (*Maitrāyanī Saṃhitā*, III, 6, 1). „*Dīkṣita* este făt, haina sa este corion" etc. (*Taittirya Saṃ.*, I, 3, 2). Sensul acestui *regressus ad uterum* e mereu reamintit: „Într-adevăr, omul e nenăscut. El se naște prin sacrificiu" (*Mait. Saṃ.*, III, 6, 7)[8].

Această nouă naștere, de ordin mistic, care se repetă cu fiecare sacrificiu, face posibilă identificarea celui ce sacrifică cu zeii. „Sacrifiantul e sortit cu adevărat să se nască în lumea celestă" (*Śat. Br.*, VII, 3, 1, 12). „Cel ce e consacrat se apropie de zei și devine unul dintre ei" (*ibid.*, III, 1, 1, 8). Același tratat afirmă că sacrifiantul care urmează să se nască a doua oară trebuie să urce spre cele patru direcții ale spațiului, *i.e.* să stăpânească Universul (VI, 7, 2, 11 sq.). Dar *dīkṣā* este identificată totodată cu moartea. „Când se consacră, el (cel ce sacrifică) moare a doua oară" (*Jaim. Upaniṣad Br.*, III, 11, 3)[9]. După alte surse, „*dīkṣita* este ofranda" (*Taitt. Saṃ.*, VI, 1, 45), căci „cu adevărat, victima este sacrifiantul însuși" (*Ait. Br.*, II, 11). Pe scurt, „inițiatul este oblația oferită zeilor" (*Śat. Br.*, III, 6, 3, 19)[10]. Exemplul a

---

[7] Cf. M. Eliade, *Naissances mystiques*, pp. 115 sq.; J. Gonda, *Change and continuity*, pp. 315 sq. *Rig Veda* pare să ignore *dīkṣā*, dar nu trebuie să uităm că aceste texte liturgice nu reprezintă religia vedică în totalitatea sa: cf. Gonda, p. 349. Ceremonia este atestată în *Atharva Veda* (XI, 5, 6); *brahmacarinul* este numit *dīkṣitā*, cel care practică *dīkṣā*.

[8] Toate aceste rituri inițiatice au, firește, un model mitic: zeul Indra, ca să evite nașterea unui monstru terifiant, ca urmare a împreunării Cuvântului (*Vāc*) cu Jertfa (*Yajña*), s-a transformat în făt și a pătruns în matricea lui Vāc (*Śat. Br.*, III, 2, 1, 18 sq.).

[9] Cf., de asemenea, textele citate de J. Gonda, *op. cit.*, p. 385.

[10] Sacrifiantul „se aruncă pe sine în formă de sămânță" (reprezentată de grăunțe de nisip) în focul domestic pentru a asigura renașterea sa aici, pe pământ, și se azvârle în altarul sacrificial în vederea unei renașteri în Cer; cf. textele citate de A. Coomaraswamy, „Atmayajña: Self-Sacrifice", p. 360.

fost dat de către zei: „O, Agni, sacrifică-ți propriul trup!" (*Rig Veda*, VI, 11, 2): „Sacrifică-te pe tine însuți, sporindu-ți trupul!" (X, 81, 5). Căci „prin sacrificiu zeii au oferit Sacrificiul" (X, 90, 16).

O moarte rituală este deci condiția prealabilă pentru a ajunge în preajma zeilor și a obține, totodată, o existență desăvârșită în lumea aceasta. În epoca vedică, „divinizarea", trecătoare de altfel, dobândită prin sacrificiu, nu implica nicidecum o devalorizare a Vieții și a existenței umane. Dimpotrivă, prin atari ascensiuni rituale la Cer, în preajma zeilor, sacrifiantul, și o dată cu el Natura, și întreaga societate, erau blagosloviți și regenerați. Am văzut ce rezultate se dobândeau ca urmare a sacrificiului *aśvamedha* (cf., mai sus, nota 5). Probabil că și în Uppsala păgână scopul sacrificiilor umane îl constituia tot regenerarea cosmică și întărirea puterii regale. Dar aceasta se obținea prin rituri care, vizând o repetiție a Creației, comportau, în același timp, „moartea", „gestația embrionică" și renașterea sacrifiantului.

Consacrarea regelui indian, ritualul *rājaśūya*, presupune un scenariu analog. Ceremoniile centrale aveau loc în jur de Anul Nou. Ungerea era precedată de un an de *dīkṣā* și era de obicei succedată de un alt an de ceremonii de încheiere. *Rājaśūya* este, după toate probabilitățile, prescurtarea unui șir de ceremonii anuale menite să restaureze Lumea. Regele avea rolul central, căci, ca și sacrificatorul *śrauta*, el întruchipa întrucâtva Cosmosul. Diferitele faze ale ritului îndeplineau succesiv regresiunea viitorului rege la condiția embrionară, gestarea lui, timp de un an și re-nașterea lui mistică și rolul de Cosmocrator, identificat, în egală măsură, și cu Prājāpati și cu Cosmosul. „Perioada embrionară" a viitorului suveran corespundea unui proces de maturizare a Universului și, foarte probabil, era, inițial, în legătură cu maturarea recoltelor. A doua fază a ritualului desăvârșea formarea noului trup al suveranului: un corp simbolic, obținut fie ca urmare a unirii mistice a regelui cu casta brahmanilor sau cu poporul (unire care îi permitea să se nască din matricea lor), fie ca urmare a împreunării apelor masculine cu apele feminine sau a împreunării aurului — semnificând focul — cu apa.

A treia fază consta dintr-o serie de rituri, grație cărora regele câștiga suveranitate asupra celor trei lumi; altfel spus, el incarna Cosmosul și se instaura totodată ca un Cosmocrator. Când Suveranul ridică brațul, acest gest are o semnificație cosmogonică: el simbolizează înălțarea unui *axis mundi*. Când primește onctiunea, regele rămâne în picioare, pe tron, cu brațele ridicate: el încarnează axa cosmică fixată în ombilicul Terrei — adică tronul, Centru al Lumii — și atingând Cerul. Stropirea întruchipează Apele care coboară din Cer, de-a lungul lui *axis mundi*— reprezentat de rege — ca să fertilizeze Pământul. Apoi regele face câte un pas în toate cele patru direcții cardinale și urcă simbolic la zenit. În urma acestor rituri, regele dobândește suveranitatea asupra celor patru direcții ale spațiului și asupra anotimpurilor; altfel spus, el stăpânește tot Universul spațio-temporal[11].

S-a observat strânsa legătură dintre moarte și renașterea rituală, pe de o parte, cosmogonie și regenerarea lumii, pe de alta. Toate aceste idei sunt solidare cu miturile cosmogonice pe care le vom discuta îndată. Aceste idei vor fi elaborate și articulate de către autorii *Brahmanelor*, din perspectiva care le era proprie, anume exaltarea nelimitată a sacrificiului.

75. Cosmogonii și metafizică

Imnurile vedice prezintă, direct sau numai în aluzii, mai multe cosmogonii. Este vorba de mituri destul de răspândite, atestate la niveluri diferite de cultură. Ar fi inutil să căutăm „originea" fiecăreia dintre aceste cosmogonii. Chiar cele pe care le presupunem aduse de arieni au paralele

[11] Cf. J.C. Heesterman, *The Ancient Indian Royal Consecration*, pp. 17 sq., 52, sq., 101 sq.

în culturile mai vechi, sau mai „primitive". Cosmologiile, precum atâtea alte idei și credințe religioase, reprezintă, pretutindeni în lumea antică, o moștenire transmisă din preistorie. Ceea ce ne interesează sunt interpretările și revalorizările indiene ale anumitor mituri cosmogonice. Reamintim că vechimea unei cosmogonii nu poate fi stabilită după vechimea primelor documente care o prezintă. Unul din miturile cele mai arhaice și mai răspândite, „plonjonul cosmogonic", ajunge popular în India destul de târziu, în special în *Epopee* și *Purane*.

Esențialmente, patru tipuri de cosmogonii par să-i fi pasionat pe poeții și teologii vedici. Le putem nota, cum urmează: 1) creația prin fecundarea Apelor originare; 2) creația prin sfârtecarea unui Gigant primordial, Puruṣa; 3) creația plecând de la o unitate-totalitate, ființă și totodată nonființă; 4) creația prin despărțirea Cerului de Pământ.

În celebrul imn din *Rig Veda*, X, 121, zeul înfățișat ca Hiranyagarbha („Embrionul de Aur") plutește deasupra Apelor; cufundându-se în ele, el fecundează Apele care îl zămislesc pe zeul focului, Agni (str. 7). *Atharva Veda* (X, 7, 28) identifică Embrionul de Aur cu Stâlpul Cosmic, *skambha*. *Rig Veda*, X, 82, 5 pune în relație primul germene, pe care l-au primit Apele, cu „Meșterul Universal", Viśvakarman, dar imaginea embrionului nu se acordă cu a acestui personaj divin, artizan prin excelență. În aceste exemple, avem de-a face cu variantele unui mit originar, care prezenta Embrionul de Aur drept sămânța zeului creator zburând deasupra Apelor primordiale[12].

A doua temă cosmogonică, reinterpretată radical dintr-o perspectivă ritualistă, se află într-un imn, tot atât de celebru, *Puruṣasūkta* (RV, X, 90). Uriașul primordial Puruṣa („Omul") este figurat și ca totalitate cosmică (str. 1–4) și ca Ființă androgină. Într-adevăr (str. 5), Puruṣa zămislește Energia creatoare feminină, Virāj, și apoi este născut de ea[13]. Creația propriu-zisă este rezultatul unui sacrificiu cosmic. Zeii sacrifică „Omul"; din corpul său tăiat în bucăți se nasc animalele, elementele liturgice, clasele sociale, pământul, cerul, zeii: „Gura sa a devenit Brahman, din brațele lui s-a născut Luptătorul, coapsele sale au dat naștere Meșteșugarului, din picioarele lui s-a născut Slujitorul" (str. 12, traducere de L. Renou). Capul său a devenit cerul, picioarele lui pământul, conștiința sa luna, ochiul lui soarele, din gura lui s-a născut Indra și Agni, din respirația sa vântul etc. (str. 13–14).

Funcția exemplară a acestui sacrificiu este subliniată în ultima strofă (16): „Zeii au jertfit jertfa prin jertfă"; altfel zis, Puruṣa era victimă sacrificială și divinitate a sacrificiului, în egală măsură. Imnul enunță cu claritate că Puruṣa precede și depășește Creația, deși Cosmosul, viața și oamenii se nasc din trupul său. Cu alte cuvinte, Puruṣa este, în același timp, transcendent și imanent, mod de existență paradoxal, dar propriu zeilor cosmogonici indieni (cf. Prājāpati). Mitul, care își are paralelele în China (P'an-ku), la vechii germani (Ymir) și în Mesopotamia (Tiamat), ilustrează o cosmogonie de tip arhaic: creația prin sacrificiul unei Ființe divine antropomorfe. *Puruṣasūkta* a suscitat nenumărate speculații. Dar tot așa cum, în societățile arhaice, mitul slujește drept model exemplar al oricărei creații, tot astfel imnul este recitat într-unul din riturile legate de nașterea unui fiu, în ceremoniile de punere a temeliilor unui templu (zidit, de altfel, ca o imagine a lui Puruṣa) și în riturile purificatoare de reînnoire[14].

În imnul cel mai cunoscut al *Rig Vedei* (X, 129), cosmogonia este prezentată ca o metafizică. Poetul se întreabă cum a putut să iasă Ființa din ne-Ființă, deoarece, la început, nici „ne-Ființa nu exista, nici Ființa" (str. I, 1). „Nu exista în timpul acela nici moarte, nici ne-moarte" (adică nici oamenii, nici zeii). Nu era decât principiul nediferențiat „Unu" (neutru). „Unul respira

---

[12] Imaginea Embrionului de Aur va deveni, în India clasică, Oul cosmic născut din Ape (deja în *Upaniṣade*: *Katha Up.*, IV, 6; *Śvetāśvatara*, III, 4, 12).

[13] Virāj este un fel de Śakti. În *Brhādaranyaka Up.*, IV, 2, 3, ea se căsătorește cu Puruṣa.

[14] Vezi referințele la texte în J. Gonda, *Viṣṇuism and Śivaism*, p. 27.

fără suflare, mișcat din sine însuși". Dincolo „de acesta nu mai exista nimic altceva" (str. 2). „La început, tenebrele ascundeau tenebrele", dar căldura (provocată de asceză, *tapas*) a dat naștere „Unu"-lui, „potențial" (*ābhū*) — *i.e.* „embrionul", — „învăluit de vid" (se poate citi: înconjurat de Apele primordiale). Din acest germene („potențial") se dezvoltă Dorința (*kāma*), și aceeași Dorință „a fost sămânța dintâi (*retas*) a Conștiinței (*manas*)", aserțiune uimitoare care anticipează una din tezele principale ale gândirii filosofice indiene. Poeții, prin reflecție, „au știut să descopere locul Ființei în ne-Ființă" (str. 4). „Sămânța dintâi" s-a divizat apoi în „sus" și „jos", într-un principiu masculin și într-unul feminin (cf. *RV*, X, 72, 4). Dar „creația secundară", adică creația fenomenală, rămâne o enigmă. Zeii s-au născut *după* (str. 6), deci ei nu sunt autorii creației lumii. Poetul încheie prin interogație: „Cel-ce-veghează asupra (lumii) în cerul cel mai de sus, o știe numai el" (*i.e.* cunoaște originea „creației secundare") — „sau nu știe deloc?".

Imnul reprezintă punctul cel mai înalt atins de speculația vedică. Axioma unei Ființe Supreme incognoscibile — „Unul"[15], „Acesta" —, care transcende, deopotrivă, atât pe zei, cât și Creația, va fi dezvoltată în *Upanișade* și în anumite sisteme filosofice. Precum Puruṣa din *Rig Veda*, X, 90, Unu precede Universul și creează lumea din propria sa ființă, prin emanație, fără a-și pierde prin aceasta transcendența. Să reținem această idee, capitală pentru speculația indiană ulterioară: *conștiința* ca și *Universul* sunt produsul *dorinței* procreatoare (*kāma*). Se recunoaște aici unul din germenii filosofiei Sāṃkhya-Yoga și ai buddhismului.

Cât privește a patra temă cosmogonică — despărțirea Cerului de Pământ sau disecția lui Vṛtra de către Indra —, acest mit se înrudește cu *Puruṣasūkta*: e vorba de diviziunea violentă a unei „totalități", în vederea creării (sau a reînnoirii) lumii. Tema este arhaică și susceptibilă de surprinzătoare reinterpretări și aplicații. După cum am văzut (§ 68), actul demiurgic al lui Indra care fulgeră și-l rupe în bucăți pe Dragonul primordial slujește drept model unor acțiuni atât de deosebite cum sunt zidirea unei case, ori un duel oratoric.

Să citățm, în fine, Creația săvârșită de o Ființă divină, „Meșterul universal", Viśvakarman (*RV*, X, 81), care făurește lumea aidoma unui sculptor, fierar ori tâmplar. Dar acest motiv mitic, binecunoscut în alte religii, este asociat de poeții vedici cu tema devenită celebră prin *Puruṣasūkta*, a Creației-sacrificiu.

Pluralitatea cosmogoniilor e în acord cu multiplicitatea tradițiilor privind teogonia și originea omului. După *Rig Veda*, zeii au fost zămisliți de către cuplul primordial, Cerul și Pământul, sau au răsărit din masa acvatică originară, ori din ne-Ființă. În orice caz, ei au căpătat existență *după* crearea lumii. Un imn târziu (*RV*, X, 63, 2) relatează că zeii s-au născut din zeița Aditi, din Ape și din Pământ. Dar nu toți zeii erau nemuritori. *Rig Veda* precizează că ei au primit acest dar de la Savitri (IV, 54, 2) sau de la Agni (VI, 7, 4) sau bând *soma* (IX, 106, 8). Indra a dobândit nemurirea prin asceză, *tapas* (X, 167, 1), și *Atharva Veda* declară că toți ceilalți zei au câștigat-o în același mod (XI, 5, 19; IV, 11, 6). După *Brāhmaṇa*, zeii au ajuns nemuritori săvârșind anumite sacrificii.

Oamenii coboară tot din perechea primordială Cer–Pământ. Strămoșul lor mitic este Manu, primul sacrifiant și primul om, fiu al zeului Vivasvat (*RV*, X, 63, 7). O altă versiune identifică părinții mitici în persoana altor doi copii ai lui Vivasvat, Yama și sora sa Yamī (X, 10). În sfârșit, am văzut mai înainte cum *Puruṣasūkta* (X, 90, 12) explică originea oamenilor (adică a celor patru clase sociale) pornind de la organele Uriașului primordial sacrificat. La început, oamenii puteau și ei să devină nemuritori prin sacrificiu; dar zeii au hotărât ca această imortalitate

[15] Încă din *Rig Veda* se remarcă deja o tendință de a reduce pluralitatea zeilor la un singur principiu divin: „cel ce este doar Unu, poeții inspirați îl numesc multiplu" (I, 164, 46).

să fie pur spirituală, adică accesibilă omului numai după moarte (*Śatapatha Br.*, X, 4, 3, 9). Există și alte explicații mitologice ale originii morții. În *Mahābhārata*, moartea este instaurată de Brahma ca să ușureze Pământul, împovărat de o masă umană care ar fi amenințat astfel să se reverse în ocean (VI, 52–54; XII, 256–58).

Unele dintre aceste mituri privind nașterea zeilor și a oamenilor, pierderea ori câștigarea imortalității se întâlnesc și la alte popoare indo-europene. De altfel, mituri analoage sunt atestate în numeroase culturi tradiționale. Totuși, doar în India aceste mituri au suscitat tehnici sacrificiale, metode contemplative și speculații atât de decisive pentru trezirea unei noi conștiințe religioase.

76. Doctrina Sacrificiului în textele *Brāhmaṇa*

Puruṣasūkta este punctul de plecare și justificare doctrinală a teoriei sacrificiului elaborată în textele *Brāhmaṇa* (pe la 1000–800 î.Hr.). Ca și Puruṣa el s-a dat pe sine însuși zeilor și s-a lăsat jertfit ca să creeze Universul. După opera cosmogonică, Prājāpati va cunoaște „epuizarea" letală. Așa cum îl prezintă *Brahmanele*, Prājāpati pare să fie o creație a speculației savante, dar structura sa e arhaică. Acest „Domn al Făpturilor" se aseamănă cu Marii Zei cosmici. El seamănă întrucâtva „Unu"-lui din *Rig Veda*, X, 129, și lui Viśvakarman, dar, mai ales, el îl prelungește pe Puruṣa. De altfel, identitatea Puruṣa–Prājāpati este atestată în texte: „Puruṣa este Prājāpati; Puruṣa este Anul" (*Jaim. Br.*, II, 56; cf. *Śatapatha Br.*, VI, 1, 1, 5). La început, Prājāpati era Unitatea-Totalitate nonmanifestată, prezență pur spirituală. Dar dorința (*kāma*) l-a îmboldit să se multiplice, să se reproducă (*Śat. Br.*, VI, 1, 1). El s-a „încălzit" peste măsură prin asceză (*tapas*, literal „căldură, ardență") și a creat prin emanație[16]; se poate înțelege prin transpirație, ca în unele cosmogonii primitive, sau prin emisie seminală. El a creat la început pe *brahman*, adică Tripla Știință (cele trei *Veda*), apoi, pornind de la Cuvânt, a creat Apele. Dorind să se reproducă prin intermediul Apelor, el le-a impregnat; s-a dezvoltat un ou, din a cărui coajă s-a format Pământul. Apoi au fost creați zeii ca să se populeze Cerurile și asurii ca să se populeze Pământul etc. (*ibid.*, XI, 1, 6, 1 sq.)[17].

Prājāpati gândi: „Într-adevăr, am creat un soț din mine însumi, anume Anul". De aceea se zice: „Prājāpati este Anul" (*ibid.*, XI, 6, 13). Dându-și sinele (*ātman*) zeilor, el a creat un alt egal cu sine însuși, adică sacrificiul, de aceea oamenii spun: „Sacrificiul este Prājāpati". Se precizează în plus că părțile (*parvam*) corpului cosmic al lui Prajāpati sunt cele cinci anotimpuri ale anului și cele cinci rânduri de cărămizi din altarul focului (*Śat. Br.*, VI, 1, 2).

Această triplă identificare a lui Prājāpati cu *Universul*, *Timpul ciclic* (Anul) și *altarul focului* constituie marea noutate a teoriei brahmanice a sacrificiului. Ea marchează declinul concepției care hrănea ritualul vedic și pregătește descoperirile realizate de autorii *Upaniṣadelor*. Ideea fundamentală este că, dând naștere lumii, prin „încălziri" și prin „emisii" repetate, Prājāpati se consumă și sfârșește prin a se epuiza. Cei doi termeni-cheie — *tapas* (ardoare ascetică) și *visṛij* (emisie împrăștiată) — pot avea conotații sexuale indirecte sau subînțelese, căci asceza și sexualitatea sunt strâns legate în gândirea religioasă indiană. Mitul și imaginile sale traduc cosmogonia în termeni biologici; datorită modului lor propriu de a fi, lumea și viața se epuizează, prin chiar durata lor[18]. Epuizarea lui Prājāpati e exprimată în imagini pătrunzătoare: „După

---

[16] Termenul utilizat este *visṛj*, de la rădăcina *sṛj*, „a proiecta"; vi- indică împrăștierea în toate direcțiile.

[17] Alte texte precizează că din capul lui Prājāpati a ieșit Cerul, din pieptul său atmosfera și din tălpile sale Pământul (cf. Gonda, *Les religions de l'Inde*, I, p. 226). Influență, certă, a sacrificiului Puruṣa — dar care confirmă analogia structurală a acestor doi zei.

[18] Se știe că idei similare caracterizează culturile arhaice, în primul rând acelea ale paleocultivatorilor.

ce Prājāpati dase la iveală vieţuitoarele, i s-au desfăcut încheieturile. Or, Prājāpati este desigur Anul, şi încheieturile sale sunt cele două îmbinări ale zilei cu noaptea (adică aurora şi amurgul), luna plină şi luna nouă, precum şi începuturile anotimpurilor. El nu putea sta în picioare cu încheieturile desfăcute; de aceea zeii l-au vindecat prin (ritualul) *agnihotra*, întărindu-i încheieturile mădularelor" (*Śat. Br.*, I, 6, 3, 35–36). Cu alte cuvinte, reconstituirea şi rearticularea corpului cosmic al lui Prājāpati se săvârşesc prin sacrificiu, adică înălţând un altar sacrificial pentru a celebra *agnicayana* (§ 72). Acelaşi text (X, 4, 2, 2) precizează că „Acest Prājāpati, Anul, este alcătuit din 720 de zile şi nopţi; de aceea altarul e făcut din 360 de pietre de îngrăditură şi din 360 de cărămizi". „Acest Prājāpati care a fost dezmembrat este (acum) însuşi altarul focului construit pe locul acesta". Preoţii îl realcătuiesc pe Prājāpati, îl „adună" (*saṃskri*) zidind straturile de cărămizi care constituie altarul. Pe scurt, fiecare *sacrificiu repetă actul primordial al creaţiei şi asigură continuitatea lumii pentru anul viitor*.

Acesta este sensul originar al sacrificiului în *Brāhmaṇa*: a recrea Cosmosul „dezarticulat", „epuizat" prin Timpul ciclic (Anul). Prin sacrificiu — adică prin activitatea susţinută a preoţilor — lumea este menţinută vie, armonioasă şi fertilă. Aceasta este o nouă aplicare a ideii arhaice reclamând repetarea anuală (sau periodică) a cosmogoniei. Faptul constituie totodată justificarea orgoliului brahmanilor, convinşi de importanţa decisivă a riturilor. Căci soarele nu s-ar ridica dacă preotul, în zori, n-ar aduce ofrandă focului (*Śat. Br.*, II, 3, 1, 5). În *Brāhmaṇa*, zeii vedici sunt ignoraţi sau subordonaţi puterilor magice şi creatoare ale sacrificiului. Se proclamă că, la început, zeii erau muritori (*Taitt. Saṃ.*, VIII, 4, 2, 1 etc.); ei au devenit divini şi nemuritori prin intermediul sacrificiului (*ibid.*, VI, 3, 4, 7; VI, 3, 10, 2 etc.). Prin urmare, totul se concentrează în forţa misterioasă a ritului: originea şi esenţa zeilor, puterea sacră, ştiinţa, belşugul în lumea aceasta şi „ne-moartea" în lumea de dincolo. Dar sacrificiul trebuie să fie corect efectuat şi cu credinţă; cea mai mică îndoială cu privire la eficacitatea sa poate să aibă consecinţe dezastruoase. Pentru a ilustra această doctrină rituală, care este în egală măsură o cosmogonie, o teogonie şi o soteriologie, autorii *Brahmanelor* multiplică miturile sau fragmentele de mituri, reinterpretându-le într-o nouă perspectivă sau construind altele noi, pornind de la o etimologie fantezistă, de la o aluzie erudită sau o enigmă.

77. Eshatologie: identificarea cu Prājāpati prin sacrificiu

Cu toate acestea, o idee nouă îşi face loc foarte curând: sacrificiul nu numai că-l restaurează pe Prājāpati şi asigură perpetuarea lumii, dar este, totodată, susceptibil de a crea o fiinţă spirituală şi indestructibilă, „persoana", *ātman*. Sacrificiul nu are numai o intenţie cosmogonică şi o funcţie eshatologică, ci face posibilă obţinerea unui nou mod de existenţă. Zidind altarul focului (*agnicayana*), sacrificatorul se identifică cu Prājāpati; mai exact Prājāpati şi sacrificatorul sunt identificaţi în ritualul însuşi: altarul *este* Prājāpati şi, în acelaşi timp, sacrifiantul *devine* acest altar. Prin forţa magică a ritului, sacrifiantul îşi construieşte un trup nou, se urcă la Cer, unde se naşte a doua oară (*Śat. Br.*, VII, 3, 1, 12) şi obţine „nemurirea" (*ibid.*, X, 2, 6, 8). Acest lucru înseamnă că, după moarte, el va reveni la viaţă, la „ne-moarte", la o modalitate de a exista care transcende Timpul. Ceea ce e important — şi acesta este şi scopul ritului — este de a deveni „complet" (*sarva*), „integral" şi de a păstra această condiţie după moarte[19].

„Realcătuindu-l" (*samdhā, saṃskri*) pe Prājāpati, sacrifiantul efectuează aceeaşi operaţie de integrare şi de unificare asupra propriei persoane, altfel zis, el devine „complet". La fel

[19] Cf. J. Gonda, *Les religions de l'Inde*, I, pp. 236 sq.

cum prin intermediul sacrificiului, zeul își recuperează persoana (*ātman*), sacrificatorul își face sinele, propriul său *ātman* (*Kauṣitakī Brāhmaṇa*, III, 8). „Construirea lui *ātman* seamănă, întrucâtva, cu reunificarea lui Prājāpati, împrăștiat și secătuit de opera cosmogonică. Totalitatea actelor rituale (*karma*), când este desăvârșită și bine integrată, constituie „persoana", *ātman*. Acest lucru vrea să spună că, prin activitatea rituală, funcțiile psiho-fiziologice ale sacrificatorului sunt strânse laolaltă și unificate; suma lor constituie *ātman* (*Aitareya Br.*, II, 40, 1–7); grație acestui *ātman* al său, sacrificatorul devine „nemuritor". Zeii înșiși și-au câștigat nemurirea prin sacrificiu, câștigând *brahman* (*Śat. Br.*, XI, 2, 3, 6). Prin urmare, *brahman* și *ātman* sunt implicit identificați, încă din epoca *Brahmanelor*[20]. Lucru confirmat de o altă serie de identificări: Prājāpati, precum și altarul focului, sunt asimilați *Rig Vedei*: silabele *Rig* sunt identificate cu cărămizile altarului. Dar întrucât *brahman* este, el însuși, asimilat celor 432 000 de silabe ale *Rig Vedei*, rezultă că el e identificat în egală măsură cu Prājāpati și, în cele din urmă, cu sacrifiantul, adică cu *ātman*-ul[21] său.

Dacă Prājāpati (*Brahman*) și *ātman* sunt identici, acest lucru se datorează faptului că amândoi sunt rezultatul aceleiași activități: „reconstrucția", unificarea; deși materialele sunt diferite: cărămizile altarului pentru Prājāpati-*Brahman*, funcțiile psiho-mentale pentru *ātman*[22]. Dar merită subliniat faptul că *un mit cosmogonic constituie, în cele din urmă, modelul exemplar al „construirii" lui ātman*. Variate tehnici yogine aplică același principiu: „concentrarea" și „unificarea" pozițiilor corporale, a suflurilor, a activității psihomentale.

Descoperirea identității Sinelui (*ātman*) cu *brahman* va fi neistovit exploatată și divers valorizată în *Upaniṣade* (§ 80). Pentru moment, să adăugăm că în *Brāhmaṇa*, *brahman* desemnează procesul sacrificiului cosmic și, prin extensie, puterea misterioasă care ține Universul. Dar deja din Vede, *brahman* a fost gândit și numit, în mod expres, nepieritorul, imuabilul, temelia, principiul oricărei existențe. E semnificativ că în mai multe imnuri din Atharva Veda (X, 7, 8 etc.), *brahman* e identificat cu *skambha* (literal, sprijin, stâlp, proptea); altfel spus, *brahman* este *Grund*-ul care susține Lumea, axă cosmică și temei ontologic totodată. „În *skambha* stă tot ce respiră, tot ce e posedat de spirit (*atmanvat*)" (*Atharva Veda*, VII, 8, 2). „Cel ce îl cunoaște pe *brahman* înăuntrul omului, cunoaște ființa supremă (*parameṣthin*, Domnul) și cel ce cunoaște ființa supremă cunoaște *skambha*" (*Atharva Veda*, X, 8, 43). Sesizăm efortul de izolare a realității ultime: *brahman* este recunoscut ca Stâlp al Universului, suport, temelie și termenul *pratiṣṭhā*, care exprimă toate aceste noțiuni, e amplu folosit încă în textele vedice. Brahmanul se identifică cu *brahman*, pentru că cunoaște structura și originea Universului, pentru că cunoaște Cuvântul care exprimă toate acestea; căci Vāc, Logosul, poate transforma orice persoană în brahman (încă din *Rig Veda*, X, 125, 5). „Nașterea unui brahman este o încarnare eternă a *dharmei*" (Manu, I, 98)[23].

O categorie specială de texte, *Araṇyaka* (literal, „de pădure") ne permite să urmărim tranziția sistemului sacrificial (*karma-kaṇḍa*) al *Brahmanelor* către primatul cunoașterii metafizice (*jñana-kaṇḍa*), proclamat de *Upaniṣade*. *Araṇyaka* erau memorizate în taină, departe de orice așezare omenească, în pădure. Doctrina lor punea accentul asupra Sinelui, temelia sacrificiului, și nu asupra realității concrete a riturilor. După *Araṇyaka*, zeii sunt ascunși în om; altfel spus,

---

[20] Cf. Lilian Silburn, *Instant et Cause*, pp. 74 sq.

[21] Un alt text din *Śatapatha Brāhmaṇa* (X, 6, 3, 2) descrie „Puruṣa de Aur" din inima omului ca un grăunte de orez sau de mei — adăugând totuși că el este mai mare decât Cerul, decât eterul, pământul și toate lucrurile: „acest sine al Spiritului este sinele meu; murind voi dobândi acest sine". Textul este important pentru că, pe de o parte, Puruṣa este identificat cu *brahman* (neutru) și, pe de altă parte, ecuația *ātman–brahman* este de pe acum asigurată.

[22] Cf. L. Silburn, *op. cit.*, pp. 104 sq.

[23] Vezi M. Eliade, *Le Yoga*, pp. 125 sq. Cf. alte texte în J. Gonda, *Notes on Brahman*, p. 52.

corelația macrocosm–microcosm, bază a speculației vedice, dezvăluie acum omologia dintre divinitățile cosmice și cele din corpul omenesc (cf. *Aitareya Araṇyaka*, I, 3, 8; II, 1, 2; III, 1, 1 etc.). Prin urmare, „interiorizarea sacrificiului (cf. § 78) permite adresarea ofrandelor atât zeilor „interiori" cât și zeilor „exteriori". Țelul ultim este unirea (*samhitā*) între diversele niveluri teo-cosmice și organele și funcțiile psiho-fiziologice ale omului. După numeroase omologări și identificări, se ajunge la concluzia că „conștiința de Sine (*prajñātman*) este unul și același lucru cu Soarele" (*Ait. Ar.*, III, 2, 3; *Śāṇkh. Ar.*, VIII, 3–7). Echivalare îndrăzneață, care va fi elaborată și articulată de către autorii *Upanișadelor*.

78. „*Tapas*": tehnică și dialectică a vieții austere

Am făcut de mai multe ori aluzie la asceză, *tapas*, căci nu se poate vorbi despre zei, despre miturile sau riturile indiene cele mai importante fără a se menționa această „încălzire" rituală, care le este proprie, această „căldură" sau „ardență" obținută prin asceză. Termenul *tapas*, de la rădăcina *tap*, „a se încălzi", „a fierbe" este limpede atestat în *Rig Veda* (cf., de exemplu, VIII, 59, 6; X, 136, 2; 154, 2, 4; 167, 1; 109, 4 etc.). Este vorba de o tradiție indo-europeană, căci, într-un context paralel, „căldura extremă" sau „furia" (*ménos, furor, ferg, wut*) joacă un rol în ritualurile de tip eroic[24]. Adăugăm că „încălzirea" prin diverse tehnici psiho-fiziologice, chiar printr-o alimentație extrem de condimentată, este atestată la vracii și magicienii culturilor primitive[25]. Dobândirea forței magico-religioase de însoțită de o puternică căldură interioară; această „putere" însăși se exprimă prin termeni care înseamnă „căldură", „arșiță", „fierbințeală".

Am reamintit acestea pentru a scoate în relief arhaismul și răspândirea considerabilă a rigorilor de tip *tapas*. Acest lucru nu presupune deloc o origine anaryană a ascezei indiene. Indo-europenii și mai ales indienii vedici, moșteniseră tehnici preistorice pe care le-au valorizat în mod diferit. Precizăm de pe acum că, în nici o altă parte, „încălzirea" ritualică nu a atins măsura pe care avea să o cunoască *tapas*-ul în India, din cele mai vechi timpuri până în zilele noastre.

„Încălzirea" ascetică își are un model, sau un omolog, în imaginile, simbolurile și miturile în relație cu căldura care „coace" recoltele și clocește ouăle, asigurând ieșirea puilor din găoace, în relație cu excitația sexuală, în special cu ardoarea orgasmului, și cu aprinderea focului prin frecarea a două bețișoare de lemn. *Tapas*-ul este „creator" pe mai multe planuri: cosmogonic, religios, metafizic. Prājāpati, am văzut, creează lumea „încălzindu-se" prin *tapas*, și istovirea care a urmat e asimilabilă oboselii sexuale (§ 76). Pe planul ritului, *tapas*-ul face posibilă „re-nașterea", *i.e.* trecerea din lumea aceasta în lumea zeilor, din sfera „profanului" în aceea a „sacrului". În plus, asceza îl ajută pe contemplativ să „coacă" misterele cunoașterii esoterice și îi relevă adevărurile adânci. (Agni îi acordă *tapasvin*-ului „căldura capului", dându-i clarviziune.)

Asceza modifică radical modalitatea de a fi a practicantului, îi acordă o „putere" supraumană, care poate deveni redutabilă și, în unele cazuri, „demonică"[26]. Cele mai importante preliminarii ale sacrificiului, ceremonia inițierii, educația *brahmacarin*-ului comportau *tapas*.

---

[24] Cf. M. Eliade, *Le Yoga*, p. 114, n. 1.

[25] Vezi exemple în cartea noastră *Le Chamanisme* (ediția a 2-a), pp. 369 sq.

[26] Termenul *śānti*, care desemnează în sanscrită liniștea, pacea sufletului, absența patimilor, alinarea suferințelor, derivă de la rădăcina *śam*, ce comporta inițial sensul de a stinge „focul, furia, febra", altfel spus, „căldura" provocată de *puterile* demonice; cf. D.J. Hoens, *Śānti*, în special pp. 177 sq.

Esențialmente, *tapas*-ul se efectuează prin post, statul pe lângă foc, sau statul în soare, mai rar prin absorbția unor droguri. Dar „încălzirea" se obține, de asemenea, prin reținerea respirației, fapt ce deschide drumul către o îndrăzneață omologare a ritualului vedic cu practicile Yoga. Această omologare a fost făcută posibilă mai ales prin speculațiile *Brahmanelor* pe tema sacrificiului.

Sacrificiul și *tapas* au fost asimilate foarte devreme. Se afirmă că zeii au dobândit imortalitatea nu doar prin sacrificiu (§ 76), ci și prin asceză. Dacă în cultul vedic se oferă zeilor *soma*, unt topit și focul sacru, în practica ascetică li se oferă un „sacrificiu interior", în care funcțiile fiziologice se substituie libațiilor și obiectelor rituale. Respirația este adesea identificată cu o „libație neîntreruptă"[27]. Se vorbește despre *prāṇāgnihotra*, adică „oblația focului [săvârșită] prin respirație" (*Vaikhānasasmārta sūtra*, II, 18). Concepția acestui „sacrificiu interior" este o inovație plină de consecințe; ea va permite chiar celor mai excentrici asceți și mistici să se mențină în sânul brahmanismului și, mai târziu, al hinduismului. Pe de altă parte, același „sacrificiu interior" va fi practicat de către brahmanii „locului în pădure", adică aceia care trăiesc ca asceți (*sannyāsi*) fără să-și părăsească prin aceasta identitatea lor socială de „stăpâni ai casei"[28].

Pe scurt, *tapas*-ul este integrat într-o serie de omologări efectuate pe diferite planuri. Pe de o parte — și conform unei tendințe specifice spiritului indian — structurile și fenomenele cosmice sunt asimilate organelor și funcțiilor corpului uman și, în plus, elementelor sacrificiilor (altarul, focul, oblațiunile, instrumentele rituale, formulele liturgice etc.). Pe de altă parte, asceza — care implica (încă din timpurile preistorice) un întreg sistem de corespondențe micro-macrocosmice (suflurile asimilate vânturilor atmosferice etc.) — este omologată sacrificiului. Anumite forme de asceză, de exemplu reținerea respirației, sunt considerate chiar ca superioare sacrificiului; rezultatele lor sunt declarate mai prețioase decât „fructele" sacrificiului. Dar toate aceste omologări și asimilări sunt valabile, adică devin *reale* și *eficace* din punct de vedere religios, numai dacă e înțeleasă dialectica ce le-a pus în evidență.

În fine, avem de-a face cu un număr de sisteme care sunt, pe de o parte, omologate și, pe de alta, clasate într-o serie ierarhică variabilă. *Sacrificiul* este asimilat *ascezei*, dar de la un anume moment ceea ce contează este *înțelegerea* principiului care justifică asemenea asimilări. Foarte devreme, o dată cu *Upanișadele*, înțelegerea, cunoașterea (*jñāna*) va fi ridicată la un rang înalt, iar sistemul sacrificial, cu teologia mitologică pe care o implica, își va pierde primatul religios. Dar acest sistem întemeiat pe superioritatea „înțelegerii" nu va reuși, nici el, să-și mențină supremația, cel puțin pentru unele părți ale societății. Yoginii, de pildă, vor acorda o importanță decisivă ascezei și experimentării stărilor „mistice", unii „extatici" sau partizani ai devoțiunii de tip teist (*bhakti*) vor respinge, total sau în parte, atât ritualismul brahmanic, și speculația metafizică a *Upanișadelor*, cât și asceza (*tapas*) și tehnica yogică.

Această dialectică susceptibilă de a descoperi nenumărate omologii, asimilări și corespondențe dintre diverse planuri ale experienței umane (fiziologie, psihologie, activitate rituală, simbolizare, „experimentare mistică" etc.) era activă încă din epoca vedică, dacă nu încă mai de mult, din protoistoria indo-europeană. Dar ea va fi chemată să joace un rol considerabil

---

[27] Într-adevăr, „atâta vreme cât vorbește, omul nu poate respira; și își jertfește atunci respirația sa cuvântului; atâta vreme cât respiră, el nu poate vorbi, și își jertfește atunci cuvântul respirației. Acestea sunt cele două oblații continue și nemuritoare; în timp de veghe și în timpul somnului, omul le oferă fără întrerupere. Toate celelalte oblații au un scop și participă la natura actului (*karman*). Cei vechi, cunoscând acest sacrificiu autentic, nu ofereau *agnihotra*" (*Kausītaki-Brāhmaṇa-Upanishad*, II, 5). După *Chandogya Up.*, V, 19–24, adevăratul sacrificiu constă în jertfa suflurilor; „cel care oferă *agnihotra* fără să știe aceasta este aidoma celui care [...] pune ofrande în cenușe" (V, 24, 1).

[28] Poziția lor religioasă este reflectată (destul de obscur de altfel) în tratatele *Araṇyaka*.

în epocile ulterioare. Cum vom vedea, dialectica omologării își dezvăluie posibilitățile „creatoare" mai ales în momente de criză religioasă și metafizică, adică atunci când un sistem tradițional sfârșește prin a-și pierde validitatea și lumea sa de valori se prăbușește.

79. Asceți și extatici: „*muni*", „*vrātya*"

Dacă austeritățile rituale fac parte integrantă din cultul vedic, nu trebuie pierdută din vedere prezența altor tipuri de asceți și extatici amintiți doar în treacăt în textele vechi. Unii dintre acești asceți și extatici trăiau în marginea societății ariene fără ca prin aceasta să fie considerați „eretici". Dar existau și alții care pot fi considerați străini, deși este practic imposibil de stabilit dacă aparțineau păturilor aborigene sau doar reflectau concepții religioase ale anumitor triburi ariene care evoluau la periferia tradiției vedice.

Astfel un imn din *Rig Veda* (X, 136) vorbește de un ascet (*muni*) cu păr lung (*keśin*), îmbrăcat în „jeg", „încins cu cingătoare de vânt" (cu alte cuvinte, gol) și „în care intră zeii". El exclamă: „În beția extazului noi încălecăm pe vânt. Voi, muritorii, nu puteți să zăriți decât trupul nostru" (strofa 3). Acest *muni* străbate în zbor văzduhul, el este calul elementului-vânt (*Vāta*) și prieten al lui Vāyu (zeul Vântului). El locuiește cele două oceane, cel de la răsărit și cel de la apus (str. 5: cf. *Ath. Veda*, XI, 5, 6 etc.). „El merge pe urma ființelor Apsara și Gandharva, și a animalelor sălbatice, și le înțelege gândurile" (str. 6). El „bea împreună cu Rudra cupa de otravă" (str. 7). Este un tipic exemplu de extaz: spiritul lui *muni* părăsește trupul, el ghicește gândirea ființelor semidivine și a animalelor sălbatice, el locuiește „cele două oceane". Aluziile la calul Vântului și la zeii care intră în cel extaziat indică o tehnică șamanizantă.

Vedele evocă, de asemenea, alte experiențe supranormale, în legătură cu personaje mitice (Ekavrātya, Brahmacārin, Vena etc.) care reprezintă probabil modele divinizate ale anumitor asceți și magicieni. Căci „omul-zeu" rămâne un motiv dominant în istoria spirituală a Indiei. Ekavrātya este probabil arhetipul acestui grup misterios de *vrātya*, în care unii au vrut să vadă asceți sivaiti, „mistici", precursori ai yoginilor sau reprezentanți ai unei populații nonariene. În *Atharva Veda* (XV) le este consacrată o carte întreagă, dar textul este obscur. Reiese totuși că acești *vrātya* practicau asceza (stau în picioare un an întreg etc.), cunoșteau o disciplină a suflurilor respirației (identificate cu diversele regiuni cosmice: *Ath. Veda*, XV, 14, 15 sq.), își omologau trupul cu macrocosmosul (18, 1 sq.). Această confrerie era totuși importantă, căci un sacrificiu special, *vrātyastoma*, fusese stabilit pentru a reintegra pe membrii săi în societatea brahmanică[29]. În timpul sacrificiului *vrātyastoma*, erau și alte personaje prezente, principali fiind un *māgadha*, care avea rol de cantor și o prostituată (*Ath. Veda*, XV, 2). Cu prilejul unui rit solstițial (*mahāvrata*) ea se împreuna ritualic cu *māgadha* sau cu un brahmacarin[30].

Brahmacarin-ul era, și el, conceput ca un personaj la scară cosmică. Inițiat, învești mântat într-o piele de antilopă neagră, cu barbă lungă, *brahmacarin*-ul străbate din Oceanul răsăritean în Oceanul septentrional și „creează lumile"; el este elogiat ca „un embrion în matricea nemuririi"; învești mântat în haină roșie, el practică *tapas*-ul (*Ath. Veda*, XI, 5, 6–7). Cum se întâmplă deseori în India, „reprezentantul" său pe pământ, *brahmacarin*-ul terestru (al cărui legământ principal e castitatea), se împreuna ritualic cu prostituata.

---

[29] Vrâtya purtau un turban, erau îmbrăcați în negru și își aruncau pe umeri două piei de berbec, una neagră și alta albă; ca însemn aveau un baston ascuțit, o podoabă în jurul gâtului și un arc neîncordat. Aduceau sacrificii într-un car tras de un cal și un catâr.

[30] Vezi referințele la texte și bibliografia în M. Eliade, *Le Yoga*, pp. 111 sq.

Împreunarea sexuală avea un rol important în anumite ritualuri vedice (cf. *Aśvamedha*). Trebuie să facem deosebire între împreunarea conjugală considerată ca o hierogamie[31], și împreunarea sexuală de tip orgiastic având drept scop fie fecunditatea universală, fie săvârșirea unei „apărări magice"[32]. În ambele cazuri, totuși este vorba de rituri, s-ar putea spune de „sacramente", urmărind resacralizarea persoanei umane sau a vieții. Între timp, tantrismul va elabora o întreagă tehnică având drept scop transmiterea sacramentală a sexualității.

În ce privește diversele clase de asceți, de vrăjitori și de extatici care trăiau la periferia societății ariene, dar care au sfârșit, majoritatea, prin a fi integrați în hinduism, nu posedăm informații suficiente. Izvoarele cele mai bogate sunt târzii, ceea ce însă nu le diminuează deloc interesul, deoarece ele reflectă, cu siguranță, o situație mai veche. Astfel, *Vaikhānasasmārtasutra* prezintă o lungă listă de asceți și pustnici; unii se deosebesc prin părul lor încâlcit și hainele zdrențuite, ori făcute din coajă de copaci; alții trăiesc goi, se hrănesc cu urină și bălegar de vacă, locuiesc în cimitire etc.; alții practică Yoga sau o formă de prototantrism[33].

Rezumând, așadar, din cele mai vechi timpuri sunt atestate diverse forme de ascetism, de experiențe extatice și tehnici magico-religioase. Se pot recunoaște austeritățile de tip „clasic" și anumite motive șamanizante, alături de experiențe extatice proprii unor alte nenumărate culturi și de câteva practici yogice rudimentare. Eterogeneitatea și complexitatea comportamentelor, a tehnicilor și soteriologiilor susținute de către cei care abandonaseră lumea nu vor înceta să se accentueze în secolele de mai târziu. Pe scurt, se poate spune că metodele extatice relevă și prelungesc experiența exaltantă a absorbției *somei* sau a altor substanțe îmbătătoare, anticipând unele forme de devoțiune mistică, în vreme ce austeritățile și disciplinele ascetice pregătesc elaborarea tehnicilor Yoga.

Trebuie adăugat că începând din epoca *Upanișadelor* se răspândește obiceiul de a abandona viața socială și de a se retrage „în pădure", pentru a se putea consacra integral meditației. Acest obicei a devenit de foarte multă vreme exemplar și el mai este încă și acum urmat în India modernă. Dar e probabil că retragerea „în păduri" a unor oameni care nu erau nici extatici, nici asceți sau yogini prin vocație, a constituit, la început, o noutate destul de surprinzătoare. În fond, abandonarea vieții sociale dezvăluie o criză de profunzime în religia tradițională. E foarte probabil ca această criză să se fi declanșat ca urmare a speculațiilor brahmanice în jurul sacrificiului.

80. *Upanișadele* și căutările *ṛși*-lor: cum să ne eliberăm de „roadele" actelor noastre

În *Brāhmaṇa*, zeii vedici au fost radical devalorizați în folosul lui Prājāpati. Autorii *Upanișadelor* prelungesc și desăvârșesc acest proces. Dar ei merg și mai departe: nu șovăie să devalorizeze atotputerea sacrificiului. Unele texte upanișadice afirmă că fără o *meditație* asupra lui *ātman* sacrificiul nu este complet (*Maitri Up.*, I, 1). *Chandogya Up.* (VIII, 1, 6) asigură că așa cum „piere lumea câștigată prin fapte (*karman*)", la fel va pieri lumea dobândită prin sacrificiu. După *Maitri Up.* (I, 2, 9–10), cei care își fac iluzii despre importanța sacrificiului sunt de plâns, căci, după ce se vor fi bucurat, în ceruri, de locul înalt câștigat prin faptele lor

---

[31] „Eu sunt Cerul, tu ești Pământul!", spune soțul soției (*Brhad. Up.*, VI, 4, 20). Concepția se operează în numele zeilor: „Fie ca Viṣṇu să pregătească mitra; Tvaștri să făurească formele" etc. (*ibid.*, VI, 4, 21).

[32] Cf. M. Eliade, *Le Yoga*, pp. 254 sq. E vorba, în cel din urmă caz, de obiceiuri universal răspândite în societățile agricole.

[33] *Ibid.*, pp. 143 sq.

bune, ei vor reveni pe pământ sau vor coborî într-o altă lume inferioară. Nici zeii, nici riturile nu mai au importanță pentru un adevărat *ṛṣi*. Idealul lui este admirabil formulat în rugăciunea transmisă de cea mai veche *Upaniṣadă*, *Bṛhadāraṇyaka* (I, 3, 28): „De la ne-ființă (*asat*) condu-mă spre ființă (*sat*), de la întuneric du-mă spre lumină, de la moarte spre nemurire!"

Criza spirituală care izbucnește în *Upaniṣade* pare să fi fost provocată de meditația asupra „puterilor" sacrificiului. Am văzut că, așa cum Prājāpati era restaurat și își recâștigă „persoana" sa (*ātman*) prin puterea sacrificiului, tot astfel sacrifiantul, prin actele sale rituale (*karman*), își „unifica" funcțiile sale psiho-fiziologice și își întemeia „Sinele" (§ 77). În *Brāhmaṇa*, termenul *karman* desemnează activitatea rituală și consecințele sale benefice (pentru că, după moarte, sacrificatorul avea acces în lumea zeilor). Dar reflectând la procesul *ritual* „cauză și efect", era inevitabil să se descopere că orice *acțiune*, prin simplul fapt că dobândea un rezultat, se integra într-o serie nelimitată de cauze și efecte. O dată recunoscută legea cauzalității universale în *karman*, certitudinea întemeiată pe efectele salvatoare ale sacrificiului se ruina. Căci postexistența „sufletului" în Cer era rezultatul activității rituale a sacrifiantului; dar unde se „realizau" roadele *tuturor celorlalte acte ale sale*, săvârșite în timpul întregii vieți? Postexistența beatifică, recompensând o activitate rituală corectă, trebuia deci să aibă un sfârșit. Dar atunci ce se întâmpla cu „sufletul" (*ātman*) dezîncarnat? În nici un caz nu putea să dispară definitiv. Rămânea un număr nelimitat de *fapte* săvârșite în timpul vieții, și acestea constituiau tot atâtea „cauze" care *trebuiau* să aibă „efecte"; altfel spus, trebuiau să se „realizeze" într-o nouă existență, aici, pe pământ, sau într-o altă lume. Concluzia se impunea de la sine; după ce s-ar fi bucurat de o postexistență beatifică ori nefericită, într-o lume extraterestră, sufletul era constrâns să se reincarneze. Este legea transmigrației, *samsāra*, care, o dată descoperită, a dominat gândirea religioasă și filosofică indiană, atât „ortodoxă" cât și heterodoxă (buddhismul și jainismul).

Termenul *samsāra* apare doar în *Upaniṣade*. Cât privește doctrina, nu-i știm „originea". S-a încercat în van să se explice credința în transmigrația sufletului prin influența elementelor anariene. Oricum ar fi, această descoperire a impus o viziune pesimistă asupra existenței. Idealul omului vedic — să trăiască 100 de ani etc. — se dovedește perimat. În ea însăși, viața nu reprezintă necesarmente „răul", cu condiția să o utilizeze ca un mijloc de a se elibera de legăturile lui *karman*. Singurul scop demn de un înțelept este dobândirea eliberării, *mokṣa* — un alt termen care, împreună cu echivalentele sale (*mukti* etc.), se numără printre cuvintele-cheie ale gândirii indiene.

Deoarece orice act (*karman*), religios ori profan, amplifică și perpetuează transmigrația (*samsāra*), eliberarea nu poate fi câștigată nici prin sacrificiu, nici prin legături strânse cu zeii, nici chiar prin ascezǎ ori caritate. În sihăstriile lor, *ṛṣi*-i căutau alte mijloace spre a se elibera. O descoperire importantă s-a făcut meditându-se asupra valorii soteriologice a *cunoașterii*, exaltată deja în *Vede* și în *Brāhmaṇa*. Evident, autorii *Brahmanelor* se refereau la cunoașterea ezoterică a omologiilor implicate în operația rituală. *Necunoașterea* misterelor sacrificiale era ceea ce, după *Brāhmaṇa*, îi condamna pe oameni la o a „doua moarte". Dar *ṛṣi*-i au mers mai departe; ei au disociat „cunoașterea ezoterică de contextul ei ritual și teologic; gnosa este socotită capabilă să surprindă adevărul absolut, dezvăluind structurile profunde ale realului. O atare „știință" sfârșește prin a aneantiza literalmente „necunoașterea" (*āvidya*), care pare să fie apanajul oamenilor („ne-inițiații" *Brahmanelor*). Este vorba, desigur, de o „ignoranță" de ordin metafizic, deoarece se referă la realitatea ultimă și nu la realitățile empirice ale experienței cotidiene.

În sensul acesta, de „ignoranță de ordin metafizic", s-a impus termenul *āvidya* în vocabularul filosofic indian. *Āvidya* ascundea realitatea ultimă: „înțelepciunea" (gnosa) revela adevărul,

deci realul. Dintr-un anumit punct de vedere, această „neștiință" era „creatoare": ea crea structurile și dinamismul existenței umane. Datorită *āvidya*, oamenii duceau o existență iresponsabilă, ignorând urmările faptelor (*karman*) lor. După căutări și ezitări pasionante, marcate uneori de iluminări neașteptate, *ṛși*-i au identificat în *āvidya* „prima cauză" a lui *karman*, și, prin urmare, originea și dinamismul transmigrației. Cercul era acum complet: ignoranța (*āvidya*) „crea" sau amplifica legea „cauzei și efectului" (*karman*); care, la rândul său, producea o serie neîntreruptă de reîncarnări (*saṃsāra*). Din fericire, eliberarea (*mokṣa*) din acest cerc infernal era posibilă mai ales grație gnosei (*jñāna*, *vidya*). După cum vom vedea, alte grupuri sau școli proclamau, în plus, virtuțile eliberatoare ale tehnicilor yoga sau ale devoțiunii mistice. Gândirea indiană a început de timpuriu să omologheze diferite „căi" (*marga*) de eliberare. Efortul a dus, peste câteva secole, la celebra sinteză din *Bhagavad-Gītā* (secolul al IV-lea î.Hr.). Dar merită semnalat de pe acum că descoperirea suitei fatale *āvidya–karman–saṃsāra*, și a remediului ei, dezrobirea (*mokṣa*) prin intermediul „gnosei", al cunoașterii de ordin metafizic (*jñāna*, *vidya*), descoperire efectuată, deși imperfect sistematizată, în timpul *Upanișadelor*, constituie esențialul filosofiei indiene, ulterioare. Cele mai importante dezvoltări privesc mijloacele de eliberare și, în mod paradoxal, „persoana" (sau „agentul") menită să se bucure de această eliberare.

81. Identitatea *„ātman"–Brahman* și experiența „luminii interioare"

Am simplificat într-adins, pentru a putea distinge mai ales țelul și originalitatea *ṛși*-lor. În cele mai vechi *Upanișade*[34] se disting mai multe demersuri speculative. Totuși nu trebuie să ne întemeiem prea mult pe aceste diferențe, deoarece sistemul de asimilări și omologii, predominant în *Brāhmaṇa*, rămâne valabil și pentru *Upanișade*. Problema centrală este explicit sau implicit prezentă în fiecare text. Este vorba de a sesiza și a înțelege Ființa Primordială, Unul/Totul, unica modalitate de a explica lumea, viața și destinul omului. Începând cu *Rig Veda* ea fusese identificată în *tad ekam* — „Unul" (neutru) — al celebrului imn X, 129. *Brahmanele* o numesc Prājāpati sau Brahman. Dar în aceste tratate scolastice, Ființa Primordială era în relație cu sacrificiul cosmic și cu sacralitatea rituală. *Ṛși*-i s-au străduit să o surprindă prin meditația călăuzită de gnosă[35].

Ființa Primordială este, evident, incogitabilă, nelimitată, eternă; ea este totodată Unu și Tot, „creator" și „Domn" al lumii; unii îl identificau chiar cu Universul; alții îl căutau în „persoana" (*puruṣa*) prezentă în soare, lună, cuvânt etc.; alții, încă, în „nesfârșitul" care ține lumea, viața și conștiința. Printre numele Ființei Primordiale, cel care s-a impus de la începuturi a fost Brahman; într-un pasaj celebru din *Chandogya Up.* (III, 14, 2–4), Brahman e descris ca fiind „lumea întreagă" și totuși de natură spirituală: „viața este trupul său, forma lui este lumina, sufletul său este spațiul"; el cuprinde în sine toate actele, toate dorințele, mirosurile și gusturile etc. Dar el e în același timp „*ātman*-ul meu în inimă, mai mic decât o sămânță de orz, decât un grăunte de mustar", și totuși „mai mare decât pământul, mai mare decât atmosfera, mai mare decât aceste lumi". „Cuprinzând toate faptele, toate dorințele [...], circumscriind lumea întreagă [...] acesta este *ātman*-ul meu în inimă; acesta este Brahman. Plecând

---

[34] Adică *Upanișadele* în proză, *Brihadāranyaka*, *Chāndogya*, *Aitareya*, *Kauṣītaki*, *Taittirīya*. Ele au fost probabil redactate între 800–500 î.Hr.

[35] Nu trebuie să uităm totuși că *ṛși*-i *Upanișadelor* sunt urmașii „văzătorilor" și poeților-filosofi din epoca vedică. Dintr-un anumit punct de vedere se poate spune că intuițiile centrale ale *Upanișadelor* se găsesc deja, într-o formă nesistematică, în *Vede*. Astfel, de pildă, echivalența „spirit" = „zeu" = „real" = „lumină". Cf. J. Gonda, *The Vision of the Vedic Poets*, pp. 40 sq., 272 sq.

din viață, voi intra în el"[36]. Yajnavalkya vorbește, și ea, despre „cel care locuiește în pământ, dar pe care pământul nu-l cunoaște, al cărui trup este pământul și care veghează asupra pământului dinăuntrul pământului" și îl identifică cu „*ātman*, supraveghetorul dinăuntru, fără de moarte" (*Bṛhadāranyaka Up.*, III, 7, 3).

Ca și Puruṣa din *Rig Veda*, X, 90, Brahman se revelă ca imanent („această lume") și transcendent în același timp; distinct de Cosmos și totuși omniprezent în realitățile cosmice. În plus, ca *ātman*, el locuiește în inima omului, ceea ce implică identitatea dintre „Sinele" adevărat și Ființa universală. Într-adevăr, la moarte, *ātman*-ul „celui ce știe" se unește cu Brahman; sufletele altora, ale neiluminaților, vor urma legea transmigrației (*saṃsāra*). Există mai multe teorii cu privire la postexistență fără reîntoarcere pe pământ. După unii, cei care au înțeles simbolismul ezoteric al celor „cinci focuri"[37], traversează diversele regiuni cosmice până în „lumea Fulgerului". Acolo ei întâlnesc o „persoană spirituală" (*puruṣa mānasah*, adică „născută din spirit"), și aceasta îi conduce până la lumile lui Brahman, unde vor trăi îndelung și nu se vor mai reîntoarce. Modificată, această teorie va fi reluată de diferitele școli devoționale. Dar după alte interpretări, unirea după moartea lui *ātman* cu Ființa universală (*Brahman*) constituie întrucâtva o „nemurire impersonală"; „Sinele" se contopește cu sursa sa originară, Brahman.

Este important să precizăm că meditațiile asupra identității *ātman–Brahman* constituie un „exercițiu spiritual", și nu un lanț de „raționamente". Sesizarea Sinelui propriu se însoțește de experimentarea „luminii interioare" (*antah-jyotih*), și lumina este imaginea prin excelență atât lui *ātman* cât și a lui *Brahman*. Este vorba, desigur, de o tradiție veche, deoarece, din timpurile vedice, Soarele sau Lumina sunt considerate epifanii ale Ființei, ale Spiritului, nemuririi și procreației. După *Rig Veda* (I, 115, 1), Soarele este Viața sau *ātman* — Sinele — oricărui lucru[38]. Cei care au băut *soma* devin nemuritori, ajung la Lumină și îi află pe zei (*RV*, VIII, 48, 3). Or, *Chandogya Up.* (III, 13, 7), zice: „lumina care strălucește dincolo de Cer, dincolo de tot, în lumile cele mai înalte, dincolo de care altele nu mai există, este într-adevăr aceeași lumină care strălucește în interiorul omului (*antah puruṣa*)"[39]. *Bṛhadāranyaka Up.* (IV, 3, 7) identifică, și ea, pe *ātman* cu persoana care se află în inima omului, sub forma unei „lumini în inimă". „Această ființă senină, ridicându-se din trupul său și atingând cea mai înaltă lumină, apare în forma sa proprie. Ea este *ātman*. Este nemuritorul, cel ce nu se teme. Este Brahman" (*Chandogya Up.*, VIII, 3, 4)[40].

---

[36] Într-un alt pasaj din aceeași *Upaniṣadă* (VI, 1–15), un maestru îi explică fiului său, Śvetaketu, crearea Universului și a omului de către Ființa Primordială: după Creație, Ființa impregnează regiunile cosmice și corpul uman ca un grăunte de sare dizolvat în apă. *Ātman* reprezintă esența divină din om. Și cuvântarea se încheie cu celebra formulă: „Aceasta ești tu (*tat tvam asi*), Śvetaketu!"

[37] Este vorba de omologarea focurilor sacrificiale cu structurile lumii de dincolo, ale Parjanyei, ale lumii de aici, ale bărbatului și ale femeii (cf. *Brih. Up.*, VI, 2, 9–15; *Chānd. Up.*, V, 4, 1–10, 2).

[38] „Lumina este procreație" (*jyotir prajanaman*) zice *Śatapatha Br.* (VIII, 7, 2, 16–17). Ea „este puterea procreatoare" (*Taitt. Saṃ.*, VII, 1, 1, 1). Cf. M. Eliade, *Méphistophélès et l'androgyne*, p. 27; id., „Spirit, Light and Seed", pp. 3 sq.

[39] *Chāndogya Up.* (III, 17, 7) citează două versuri rigvedice, în care se vorbește despre contemplarea „Luminii care strălucește mai înalt decât Cerul", și adaugă: „Contemplând (această) Prea-înaltă-Lumină, dincolo de Tenebre, noi atingem Soarele, zeu între zei". Realizarea în conștiință a identității dintre lumina interioară și lumina transcosmică este însoțită de două fenomene de „fiziologie subtilă": încălzirea trupului și perceperea sunetelor mistice (*ibid.*, III, 13, 8).

[40] La fel în *Muṇḍaka Up.* (II, 2, 10), Brahman este „pur, lumină a luminilor". Vezi alte exemple în studiul nostru, „Spirit, Light and Seed", pp. 4 sq., și în J. Gonda, *The vision of the Vedic Poets*, pp. 270 sq.

82. Cele două modalități ale lui Brahman și misterul lui *ātman*, „captiv" în Materie

Identitatea *ātman–Brahman*, percepută experimental în „lumina interioară", îl ajută pe *ṛși* să descifreze misterul Creației și, totodată, propriul său mod de existență. Deoarece știe că omul este prizonierul lui *karman* și în același timp posesorul unui „Sine" nemuritor, el descoperă în Brahman o situație comparabilă. Altfel spus, el recunoaște în Brahman două moduri de a fi aparent incompatibile: „absolut" și „relativ", „Spiritual" și „material", „personal" și „impersonal" etc. În *Brihadāranyaka Up.* (II, 3, 3), Brahman este perceput sub două forme: corporală (și muritoare) și nemuritoare. Upanișadele medii[41] dezvoltă în mod mai sistematic această tendință — atestată deja în *Rig Veda* — de a reduce totalitatea cosmică și conștiința la un unic principiu. *Katha Up.* (în special III, 11 sq.) prezintă o ontologie cosmologică destul de originală: Spiritul universal (*puruṣa*) stă deasupra; dedesubt e „nonmanifestatul" (*avyakta*), care pare să participe și la lumea „spirituală" și la cea „materială"; și mai jos încă, Marele Sine (*mahān ātmā*), Spiritul manifestat în materie, urmat pe planuri progresiv descendente, de alte forme de conștiință, de organele de simț etc. După *Śvetāśvatāra Up.* (V, 1), în nepieritorul și infinitul Brahman se află, ascunse, cunoașterea (care asigură nemurirea) și ignoranța, asimilată morții.

Acest nou sistem de omologii implică o reinterpretare a vechii analogii dintre macrocosm și microcosm. De astă dată se pune problema pentru *ṛși*, să înțeleagă „situația sa existențială", meditând asupra structurii paradoxale a lui Brahman. Reflecția se desfășoară pe două planuri paralele. Pe de o parte, se descoperă că nu numai senzațiile și percepțiile, dar și activitatea psiho-mentală face parte din categoria fenomenelor „naturale". (Această descoperire, schițată în *Maitri Upanișad*, va fi elaborată mai ales de „filosofiile" Sāṃkhya și Yoga.) Pe de altă parte, se precizează tendința (atestată deja în *Rig Veda*, X, 90, 3) de a se vedea în Spirit și Natură (*prakṛti*) două modalități ale Ființei Primordiale, Unul/Tot[42]. Prin urmare, Cosmosul și Viața reprezintă activitatea conjugată a acestor două modalități ale Ființei Primordiale.

Esențialmente, eliberarea constă în înțelegerea acestui „mister„; o dată dezvăluită paradoxala manifestare a Unului/Tot, se reușește degajarea mecanismelor procesului cosmic. Din perspective diferite, acest proces cosmic poate fi considerat un „joc" (*līlā*) divin, o „iluzie" (*māyā*), datorită neștiinței, sau o „încercare" de natură să impulsioneze omul ca să caute libertatea absolută (*mokṣa*)[43]. Ceea ce contează, înainte de toate, este faptul că paradoxala coexistență a celor două modalități contradictorii din Ființa Primordială permite a se da un sens existenței umane (nu mai puțin paradoxală, întrucât este dominată de legea lui *karman*, *deși* „conține" un *ātman*) și, în plus, face posibilă eliberarea. Într-adevăr, înțelegându-se analogia dintre Brahman și manifestarea sa, creația materială, pe de o parte și *ātman* prins în năvodul transmigrației, *se descoperă caracterul fortuit și impermanent al teribilei suite: āvidya, karman, saṃsāra*.

Desigur, *Upanișadele* medii exploatează în mod diferit aceste noi descoperiri. Cele două modalități ale lui Brahman sunt câteodată interpretate ca reprezentând un zeu personal, superior materiei (modul său impersonal de a fi); în acest sens se poate înțelege *Katha Up.* (I, 3, 11), care pune principiul personal, *puruṣa*, mai presus de modalitățile sale „impersonale" (*avyakta*,

---

[41] Cele mai importante sunt: *Katha, Praśna, Maitri, Māṇḍūkya, Śvetāśvatāra* și *Muṇḍaka*. Epoca redactării lor este dificil de precizat; probabil, între 500 și 200 î.Hr.

[42] Acest lucru a fost bine evidențiat de H. von Glasenapp, *La philosophie indienne*, p. 131.

[43] Toate aceste interpretări vor deveni populare mai târziu.

lit. „nonmanifestat")[44]. *Śvetāśvatāra* este și mai semnificativă, deoarece ea asociază speculațiile împrejurul Ființei absolute (Brahman) cu devoțiunea față de un zeu personal, Rudra-Śiva. „Triplul Brahman" (I, 12), Zeu imanent în întreaga Natură și în toate formele vieții (II, 16–17), este identificat cu Rudra, creator și distrugător al lumilor (III, 2). Cât privește Natura (*prakṛti*), ea este *māyā* Stăpânului (Rudra-Śiva), „magia" creatoare care înlănțuie toate ființele individuale (IV, 9–10). Prin urmare, creația cosmică poate fi înțeleasă fie ca o emanație divină, fie ca un „joc" (*līlā*) în care, orbiți de ignoranță, oamenii se lasă ademeniți. Eliberarea se obține prin Sāṃkhya și Yoga, adică prin înțelegerea filosofică și prin tehnicile psiho-fiziologice ale meditației (VI, 13)[45].

E important de văzut aici ridicarea practicilor yoga la nivelul de cale de eliberare, alături de gnosă, metodă preponderentă în *Upanișadele* vechi. *Katha Upanișad* prezintă și ea practica Yoga alături de meditația de tip gnostic (III, 13). Anumite tehnici yogice sunt expuse cu mai multă preciziune în *Śvetāśvatāra*, *Māṇḍūkya* și mai ales *Maitri Upanișad*.

Vedem deci cum s-au dezvoltat căutările și descoperirile înregistrate în primele *Upanișade*. S-a căutat, pe de o parte, să se separe principiul spiritual (*ātman*) de viața organică și psiho-mentală, dinamisme care au fost „devalorizate" treptat, fiind înglobate în pulsiunile Naturii (*prakṛti*). Numai Sinele purificat de experiențele psiho-mentale era identificat cu Brahman și, prin urmare, putea fi considerat nemuritor. S-a căutat, pe de altă parte, să se descifreze și să se analizeze raporturile între Ființa totală (Brahman) și Natură. Tehnicile ascetice și metodele de meditație, urmărind disocierea Sinelui de experiența psiho-mentală, vor fi elaborate și articulate în primele tratate Yoga. Analiza riguroasă a modului de a fi al Sinelui (*ātman*, *puruṣa*) și structurile și dinamismele Naturii (*prakṛti*) constituie obiectivul filosofiei Sāṃkhya.

---

[44] Tot astfel în *Muṇḍaka* II, I, 2, *puruṣa* e mai presus de *akṣara*, „imuabilul", adică *prakṛti*; cf. H. von Glasenapp, *op. cit.*, p. 123.

[45] Trăsătura distinctivă a *Śvetaśvatāra Up.* este totuși devoțiunea pentru Śiva; cf. M. Eliade, *Le Yoga*, pp. 127–128.

Capitolul X

ZEUS ȘI RELIGIA GREACĂ

83. Teogonie și lupte între generații divine

Însuși numele lui Zeus îi proclamă natura sa: el este, prin excelență, un zeu celest indo-european (cf. § 62). Teocrit (IV, 43) putea încă să scrie că Zeus câteodată strălucește și câteodată coboară cu ploaia. După Homer, „partea pe care a primit-o Zeus este cerul imens, cu limpezimea și cu norii săi" (*Iliada*, 15, 192). Multe din titlurile sale subliniază structura lui de zeu al atmosferei: Ombrios și Hyettios (Ploiosul), Urios (Cel care trimite vânturi prielnice), Astrapios (Cel care trăsnește), Bronton (Cel ce tună) etc. Dar Zeus este mai mult decât o personificare a cerului ca fenomen cosmic. Caracterul său uranian este confirmat prin suveranitatea sa și prin nenumăratele sale hierogamii cu diferite zeițe chtoniene.

Totuși, exceptând numele și suveranitatea (cucerită, de altfel, prin lupte dure), Zeus nu seamănă cu vechii zei indo-europeni ai cerului, de pildă, Dyaus vedic. Nu numai că nu e creatorul Universului, dar el nu aparține nici măcar grupului de divinități grecești primordiale.

Într-adevăr, după Hesiod, la început nu exista decât Chaos (Hăul), din care au apărut Gaia (Pământul) „cu coapsele largi" și Eros. Apoi Gaia „a născut o ființă egală sie-și, capabilă să acopere totul, Ouranos (Cerul) înstelat" (*Theogonia*, 118 sq., după traducerea lui P. Mazon). Hesiod îl descrie pe Ouranos, „plin de iubire, și aducând cu el noaptea, arătându-se și învelind Pământul" (*Theogonia*, 176 sq.). Din această hierogamie cosmică[1] a rezultat pe lume o a doua generație divină, aceea a Ouranizilor: cei șase Titani (primul, Okeanos, ultimul, Cronos) și cele șase Titanide (printre care Rheia, Themis, Mnemosyne), cei trei Ciclopi cu un singur ochi și cei trei Hecatoncheiri.

E o fecunditate nemăsurată și câteodată monstruoasă, specifică epocilor primordiale. Dar Ouranos și-a urât copiii „din prima zi", și i-a ascuns în trupul Gaiei. Istovită de efortul de a-i ține, Gaia a făurit un cosor mare și le-a spus copiilor ei: „Fii, făcuți de mine și de un furios [...], vom pedepsi nelegiuirea unui tată, oricât de tată ar fi el, deoarece el s-a dedat primul la fapte sălbatice". Dar, îngroziți, „nici unul dintre ei n-a scos o vorbă", cu excepția lui Cronos, care și-a asumat greaua sarcină. Când Ouranos s-a apropiat, „beat de dorința de a pătrunde Pământul" (Eschil, Nauck, fragm. 44), Cronos l-a castrat cu cosorul. Din sângele care a curs deasupra Pământului au venit pe lume cele trei Erinii, zeițele răzbunării, Giganții și Nimfele frasinilor. Din părțile sexuale ale lui Ouranos azvârlite în mare și amestecate cu spumă a luat naștere Afrodita (*Theogonia*, 188 sq.).

Episodul reprezintă o versiune foarte violentă a mitului arhaic al separării Cerului de Pământ. După cum am remarcat deja (§ 47), este vorba de un mit amplu răspândit și atestat la diferite niveluri de cultură. Castrarea lui Ouranos pune capăt unei procreații neîntrerupte[2], și, în ultimă

---

[1] Dar mai înainte Gaia zămislise, singură, Munții, Nimfele și Marea sterilă (Pontos); *Theogonia*, 129 sq.

[2] Starea de *otiositas* a lui Ouranos după castrarea sa ilustrează, deși într-un chip brutal, tendința zeilor creatori de a se retrage în cer și de a deveni *dii otiosi* după ce și-au isprăvit opera cosmogonică; vezi M. Eliade, *Traité*, §§ 14 sq.

instanță, vane, pentru că tatăl „ascundea" nou-născuții în sânul Gaiei. Mutilarea unui zeu cosmocrat de către fiul lui, care devine astfel succesorul său, constituie tema dominantă a teogoniilor hurrite, hittite și canaaneene (§ 46 sq.). Foarte probabil, Hesiod cunoștea aceste tradiții orientale[3], deoarece *Theogonia* e centrată pe conflictul dintre generațiile divine și lupta pentru suveranitate universală. Într-adevăr, după ce și-a redus tatăl la neputință, Cronos s-a instaurat în locul său. El s-a căsătorit cu sora sa Rheia și a avut cinci copii: Hestia, Demeter, Hera, Hades, Poseidon. Dar, pentru că știa de la Gaia și de la Ouranos că „într-o zi el însuși va fi doborât sub loviturile fiilor săi" (*Theogonia*, 463 sq.), Cronos își înghițea copiii de cum veneau pe lume. Frustrată, Rheia a urmat sfatul Gaiei: în ziua când a trebuit să-l nască pe Zeus, ea s-a dus în Creta și și-a ascuns fiul într-o grotă de nepătruns. Apoi, a înfășat în scutece un pietroi și i l-a dat lui Cronos, care l-a înghițit (478 sq.).

Când a crescut, Zeus l-a silit pe Cronos să-i dea afară frații și surorile pe care îi înghițise. El i-a eliberat apoi pe frații tatălui său pe care Ouranos îi pusese în lanțuri. Drept recunoștință, aceștia i-au dăruit tunetul și fulgerul. Astfel înarmat, Zeus poate acum porunci „atât oamenilor muritori cât și zeilor nemuritori" (*Theogonia*, 493–506). Dar înainte de toate, trebuiau supuși Cronos și Titanii. Războiul se prelungea, nedecis, de zece ani, când Zeus și tinerii zei, sfătuiți de Gaia, au pornit să-i caute pe cei trei Hecatoncheiri surghiuniți de către Ouranos în adâncurile subpământului. La puțin timp după asta, Titanii au fost doborâți și împinși în Tartar, unde stau păziți de Hecatoncheiri (*Theogonia*, 617–720).

Descrierea Titanomahiei (în special 700 sq.) dă impresia unei regresiuni la stadiul precosmogonic. Triumful lui Zeus împotriva Titanilor — care încarnau forța nemăsurată și violența — echivalează deci cu o nouă organizare a Universului. Într-un anumit sens, Zeus creează din nou lumea (cf. Indra, § 68). Această Creație mai fusese amenințată de două ori. Într-un pasaj considerat multă vreme o interpolare (pe la 820–880), dar căruia ultimul editor al *Theogoniei* i-a demonstrat autenticitatea[4], o ființă monstruoasă, Typhon, fiul Gaiei și al lui Tartarus, se ridică împotriva lui Zeus. „Din umerii săi ieșeau o sută de capete de șerpi, de balauri îngrozitori, săgetând din limbile negre; din ochi [...] țâșnea o lumină de foc" etc. (*Theogonia*, 824 sq.). Zeus l-a lovit cu fulgerele sale și l-a azvârlit în Tartar[5]. În fine, după *Gigantomahia*, episod necunoscut de către Homer și Hesiod, menționat pentru prima dată de către Pindar (*Nemeenele*, I, 67), Giganții născuți de Gaia fecundată cu sângele lui Ouranos s-au ridicat împotriva lui Zeus și a fraților săi. Apollodor precizează că pentru a se răzbuna pe Titani, Gaia i-a născut pe Giganți, și că după zdrobirea Giganților ea i-a dat naștere lui Typhon (*Bibl.*, I, 6, 1–3).

Uneltirile Gaiei împotriva supremației lui Zeus trădează opoziția unei divinități primordiale față de opera cosmogonică sau de restaurarea unei noi ordini (cf. teomahia mesopotamiană, § 21)[6]. Și totuși, grație Gaiei și lui Ouranos, Zeus a reușit să-și păstreze suveranitatea, punând astfel capăt în chip definitiv succesiunii violente de dinastii.

84. Triumful și suveranitatea lui Zeus

Într-adevăr, după ce l-a doborât pe Typhon, Zeus împarte, prin tragere la sorți, dominația asupra celor trei zone cosmice. Oceanul i-a revenit lui Poseidon, Lumea subterană lui Hades

[3] Vezi în ultima vreme M.L. West, *Hesiod's Theogony*, pp. 18 sq.; P. Walcot, *Hesiod and the Near East*, pp. 27 sq.

[4] M.L. West, *op. cit.*, 379 sq.

[5] Apollodor, *Bibl.*, I, 6, 3 istorisește că, înainte de a fi fost doborât, Typhon a reușit să fure tendoanele lui Zeus, motiv ce reamintește de un mit hittit: lupta dintre zeul furtunii și dragonul Illuyankas; cf. § 45. Vezi însă West, *op. cit.*, p. 392.

[6] Se poate interpreta mânia Gaiei și ca o reacție împotriva violenței și cruzimii lui Zeus.

și Cerul lui Zeus; pământul și Olympul le aparțineau în comun (*Iliada*, 15, 197 sq.). Urmează apoi un șir de căsătorii ale lui Zeus. Prima soție a fost Metis (Prudența), dar pe când era însărcinată cu Atena, Zeus o înghiți. Căci el ascultase sfatul Gaiei și al lui Ouranos, care îi preziseseră nașterea ulterioară a unui „fiu cu inimă sângeroasă, care ar fi ajuns stăpânul oamenilor și al zeilor" (*Theog.*, 886 sq.). Grație deci avertismentului perechii primordiale, suveranitatea lui Zeus a fost definitiv asigurată. În plus, el și-a încorporat pentru totdeauna Prudența[7]. Cât despre Atena, o lovitură de bardă a făcut-o să iasă din fruntea tatălui ei (*Theog.*, 924).

Zeus s-a căsătorit apoi cu Titana Themis (Dreptatea), cu Eurynome, cu Mnemosyne (care a dat naștere celor două Muze) și în cele din urmă cu Hera (*Theog.*, 901 sq.). Dar înainte de a se căsători cu Hera, el a iubit-o pe Demeter, care a născut-o pe Persephone, și pe Leto, mama gemenilor divini Apollon și Artemis (910 sq.). În plus Zeus a mai avut numeroase împreunări cu alte zeițe, majoritatea de structură chtoniană (Dia, Europa, Semele etc.). Aceste legături reflectă hierogamiile zeului furtunii cu divinitățile Pământului. Semnificația acestor multiple căsătorii și aventuri erotice este totodată religioasă și politică. Atingându-se de zeițele locale preelenice, venerate din vremi imemoriale, Zeus le înlocuiește și, făcând aceasta, el începe procesul de simbioză și de unificare care îi va da religiei grecești caracterul ei atât de specific.

Triumful lui Zeus și al olympienilor nu s-a tradus prin dispariția divinităților și cultelor arhaice, unele de origine preelenică. Dimpotrivă, o parte a moștenirii imemoriale a sfârșit prin a fi integrată în sistemul religios olympian. Am văzut rolul perechii primordiale în destinul lui Zeus. Vom vedea și alte exemple. Pentru moment, să amintim episodul nașterii lui Zeus și al copilăriei sale în Creta[8]. Este vorba, desigur, de un scenariu mitico-ritual egeean, având în centru Copilul divin, fiu și amant al unei Mari Zeițe. După tradiția grecească, țipetele noului-născut erau acoperite de zgomotele pe care le făceau Cureții, lovindu-și scuturile. (Proiecție mitologică a grupurilor inițiatice de tineri celebrând un dans cu arme.) Imnul de la Palaikastro (secolele IV–III î.Hr.) laudă salturile lui Zeus „cel mai mare dintre Cureți"[9]. (E vorba probabil de un ritual arhaic al fertilității.) În plus, cultul lui Zeus Idaios, celebrat într-o peșteră de pe muntele Ida, avea structura unei inițieri în Mistere[10]. Or, Zeus nu era deloc un zeu al Misterelor. Tot în Creta va fi arătat mai târziu mormântul lui Zeus; marele zeu olympian era deci asimilat cu unul din zeii Misterelor, care mor și învie.

Influențele egeene persistă chiar și în epoca clasică; le remarcăm, de exemplu, în statuile înfățișând un zeu tânăr și imberb. Dar e vorba de supraviețuiri tolerate, dacă nu încurajate de vastul și inepuizabilul proces al sincretismului[11]. Căci la Homer deja, Zeus cumulează prestigiile unui adevărat zeu suveran indo-european. El este mai mult decât zeul „cerului nesfârșit", el este „părintele zeilor și al oamenilor" (*Iliada*, I, 544). Într-un fragment din *Heliadele* sale (fr. 70, Nauck), Eschil proclamă: „Zeus este eterul, Zeus este pământul, Zeus este cerul. Da, Zeus este tot ce este mai presus de toate". Stăpân pe fenomenele atmosferice, el determină fertilitatea solului și este invocat, când încep muncile agricole, ca Zeus Chtonios (Hesiod, *Munci*, 465). Sub numele de Ktesios, el este protectorul casei și simbolul belșugului. El veghează și asupra îndatoririlor și privilegiilor de familie, asigură respectul legilor, și, ca Polieus, apără cetatea. Într-o epocă și mai îndepărtată, el era zeul purificării, Zeus Catharsios, precum și zeu al

---

[7] La nivel mitologic, acest episod explică transformarea ulterioară a lui Zeus, izvorul „înțelepciunii" sale.

[8] Asupra lui Zeus Cretagenes, vezi Charles Picard, *Les religions pré-helléniques*, pp. 117 sq.

[9] Cf. H. Jeanmaire, *Couroï et Courètes*, pp. 427 sq.

[10] Euripide, fragment dintr-o tragedie pierdută, *Cretanii* (fr. 472 Nauck).

[11] În Mediterana orientală acest proces va permite încorporarea moștenirii romane, elenistice și iraniene în structura imperiului bizantin și, mai târziu, păstrarea instituțiilor bizantine de către otomani. Vezi partea a III-a a lucrării de față.

divinației, în special la Dodona, în Epir, unde ghicirea se făcea după „frunzele divine ale marelui stejar al lui Zeus" (*Odiseea*, 14, 327 sq.; 19, 296 sq.).

Astfel, în ciuda faptului că nu era creatorul lumii, al vieții și al omului, Zeus se arată a fi regele necontestat al zeilor și stăpânul absolut al Universului. Mulțimea sanctuarelor consacrate lui Zeus dovedește caracterul lui panelenic[12]. Conștiința atotputerniciei sale este admirabil ilustrată în faimoasa scenă din *Iliada* (8, 17 sq.), unde Zeus îi desfide astfel pe olympieni: „Legați de cer un lanț cu inele de aur, apoi atârnați-vă de el, voi toți, zei și zeițe: nu veți putea să-l trageți din cer pe pământ pe Zeus, stăpânul suprem, oricât v-ați da osteneala. Dar dacă eu însumi, cu dinadinsul, aș vrea să trag, pământul întreg și marea, laolaltă cu voi le-aș trage în cer. Aș lega apoi lanțul în vârful Olympului, și toate ale lumii ar flutura în slăvi, întru pedeapsa voastră. Iată cu cât sunt mai puternic decât toți zeii și oamenii" (după traducerea lui P. Mazon).

Tema mitică a „frânghiei de aur" a dat loc la nenumărate interpretări, de la Platon, prin Pseudo-Dionisie Areopagitul, până în secolul al XVIII-lea[13]. Dar ceea ce ne interesează este faptul că, după un poem orfic, *Theogonia rapsodică*, Zeus o întreabă pe zeița primordială Nyx (Noaptea) cum să-și întemeieze „trufașa sa împărăție asupra nemuritorilor" și, mai ales, cum să organizeze Cosmosul astfel încât „totul să fie una și părțile distincte". Noaptea îl învață fundamentele cosmologiei, și-i vorbește despre frânghia de aur legată de eter[14]. E vorba, desigur, de un text târziu, dar tradiția la care se raportează este veche. În *Iliada* (14, 258 sq.), Noaptea este văzută ca o zeiță destul de puternică: chiar Zeus se ferește să o stârnească. Este semnificativ acest fapt că cea mai cunoscută proclamație de atotputernicie a lui Zeus se leagă de întrevederea cerută de Stăpânul suprem unei divinități primordiale. Directivele cosmologice ale Nopții repetă întrucâtva relevațiile Gaiei și ale lui Ouranos, care au pus capăt luptelor pentru suveranitate.

Așa cum am remarcat deja, unele divinități primordiale supraviețuiseră triumfului olympienilor. În primul rând Noaptea, căreia i-am văzut chiar acum forța și prestigiul. Apoi Pontos (Marea cea sterilă); Styx, care a participat la lupta împotriva Titanilor; Hekate, cinstită de Zeus și de alți olympieni; Okeanos, primul născut dintre copiii Gaiei și ai lui Ouranos. Fiecare se mai bucura de un rol — obscur, modest, marginal — în economia Universului. Când Zeus și-a simțit autoritatea definitiv asigurată, el și-a eliberat tatăl, Cronos, din temnița sa subterană și l-a instalat Rege într-o țară fabuloasă — Insulele Fericiților în Extremul Occident.

85. Mitul semințiilor primordiale. Prometeu. Pandora

Nu se va ști niciodată „istoria" lui Cronos. E vorba, evident, de un zeu arhaic, aproape fără cult. Singurul său mit important e un episod al teomahiei. Dar, Cronos e evocat în legătură cu prima spiță de oameni, „rasa de aur". Aceasta este o indicație importantă: ea ne dezvăluie începuturile și prima fază a raporturilor dintre oameni și zei. După Hesiod, „zeii și muritorii au aceeași origine" (*Munci și zile*, 108). Căci și oamenii sunt născuți din Pământ (*gegeneis*), așa cum zeii au fost zămisliți de Gaia. Pe scurt, lumea și zeii au venit la existență printr-o sciziune inițială urmată de un proces de procreare. Și, la fel cum au existat mai multe generații divine, au existat și cinci neamuri de oameni: neamurile de aur, de argint și de bronz, neamul eroilor și neamul de fier (*Munci*, 109 sq.).

---

[12] El este adorat pretutindeni în Grecia, mai ales pe înălțimi și în special în Olympia din Pelopones, la Atena, dar și în Creta, în Asia Mică, în Occident.

[13] Pe această temă, vezi studiul nostru „Cordes et marionnettes" (în *Méphistophélès et l'androgyne*, pp. 200–237), în special, pp. 225 sq.

[14] Vezi traducerea și comentariul în P. Lévêque, *Aurea Catena Homeri*, pp. 14 sq.

Prima rasă a trăit sub domnia lui Cronos (*Theog.*, III), adică înainte de Zeus. Această umanitate a vârstei de aur, exclusiv masculină, trăia în preajma zeilor, „frații lor cei puternici". Bărbații „trăiau asemeni zeilor, cu inima eliberată de griji, la adăpost de necazuri și mizerii" (*Theog.*, 112 sq., după traducerea lui Mazon). Ei nu munceau, căci pământul le oferea tot ceea ce aveau nevoie. Viața lor se desfășura în dansuri, sărbători și bucurii de tot felul. Ei nu cunoșteau nici bolile, nici bătrânețea, și când mureau, era ca și când ar fi căzut în somn (*Munci*, 113 sq.). Dar această epocă paradisiacă — căreia i se găsesc paralele în numeroase tradiții — a luat sfârșit prin căderea lui Cronos[15].

Hesiod povestește, prin urmare, că oamenii rasei de aur „au fost acoperiți de pământ", și zeii au făurit o rasă mai puțin nobilă, oamenii vârstei de argint. Din pricina multelor lor păcate și pentru că nu voiau să sacrifice zeilor, Zeus s-a hotărât să-i nimicească. El a făurit atunci o a treia rasă, cea a oamenilor de bronz, sălbatici și războinici, care au sfârșit prin a se ucide între ei, până la unul. Zeus a creat o nouă generație, aceea a eroilor; ei au devenit celebri în marile războaie din Teba și Troia. Mulți au murit, dar unii au fost instalați de către Zeus la marginea Pământului, în Insulele Fericiților, și Cronos domnește peste ei (*Munci*, 140–169). Hesiod nu vorbește de a cincea și ultima rasă, cea de fier. Dar el se plânge că i-a fost dat să se nască în această epocă (*Munci*, 176 sq.).

Tradițiile relatate de către Hesiod pun numeroase probleme, dar nu toate interesează direct tema noastră. Mitul „perfecțiunii începuturilor" și al beatitudinii primordiale, pierdute ca urmare a unui accident sau a unui „păcat", este destul de răpândit. Varianta lui Hesiod precizează că decadența se desfășoară progresiv, în patru etape, ceea ce reamintește doctrina indiană a celor patru *yuga*. Dar deși este vorba de culorile lor — alb, roșu, galben și negru — epocile *yuga* nu sunt asociate metalelor. În schimb, metalele ca semne specifice ale epocilor istorice apar în visul lui Nabucodonosor (*Daniel*, 2: 32–33) și în anumite texte iraniene târzii. Dar, în primul caz este vorba de dinastii și în al doilea de succesiunea Imperiilor proiectată în viitor.

Hesiod a trebuit să insereze vârsta eroilor între rasa de bronz și cea de fier, căci amintirea mitizată a fabuloasei epoci eroice era prea puternică și nu se putea ignora. Vârsta eroilor întrerupe într-un chip de altfel inexplicabil procesul de decădere progresivă declanșat o dată cu vârsta de argint. Totuși, destinul privilegiat al eroilor camuflează cu greu o eshatologie: ei nu mor, ci se bucură de o existență beatifică în Insulele Fericiților, Elysium, în care domnește acum Cronos. Altfel spus, eroii repetă, într-o anumită măsură, existența oamenilor din vârsta de aur, de sub domnia lui Cronos. Această eshatologie va fi amplu elaborată apoi, mai ales sub influența orfismului. Elyseul nu va mai fi doar privilegiul exclusiv al eroilor, ci va deveni accesibil sufletelor celor drepți și „inițiaților". E vorba de un proces destul de frecvent în istoria religiilor (cf. Egiptul, § 30, India etc.).

E necesar să adăugăm că mitul vârstelor succesive nu reprezintă opinia unanimă privind originea oamenilor. În fond, problema antropogoniei nu pare să-i fi preocupat pe greci. Ei erau mai degrabă interesați de originea unui anumit grup etnic, de un oraș, de o dinastie. Numeroase familii se considerau coborâte din eroi, care, la rândul lor, ieșiseră din unirea dintre o divinitate și un muritor. Un anume popor, myrmidonii, descindeau din furnici, un altul din

---

[15] Poate să pară paradoxal că zeul „sălbatic" care, după *Theogonia*, își înghițea copiii de îndată ce se năștea, domnea, tot după Hesiod (*Munci*, 111), în epoca edenică a omenirii. Dar nu trebuie să uităm că Cronos din *Theogonia* reflectă puternice influențe orientale. Este, de asemenea, surprinzător ca zeii să fie prezentați drept „frații puternici" ai oamenilor. O asemenea aserțiune contrazice opinia generală, reliefând diferența radicală, de ordin ontologic, dintre zei și oameni. Să precizăm, totuși, că deosebirea fundamentală exista încă în epoca rasei de aur: oamenii se bucurau de beatitudine și de prietenia zeilor, dar nu de *imortalitate*. De altfel, zeii aparțineau celei de a doua generații divine, aceea a Titanilor; altfel spus, structurile lumii și modalitățile de a exista nu erau încă riguros precizate.

frasini. După Potop, Deucalion a repopulat pământul cu „oasele mamei sale", adică cu pietre. În fine, după o tradiție tardivă (secolul IV), Prometeu i-ar fi făcut pe oameni din argilă.

Din motive necunoscute, zeii și oamenii au hotărât să se despartă prin bună înțelegere la Mekone (*Theog.*, 535). Oamenii au oferit primul sacrificiu, ca să fixeze în chip definitiv raporturile lor cu zeii. În acest moment, Prometeu intervine pentru întâia oară[16]. El a sacrificat un bou și l-a împărțit în două părți. Dar cum voia să-i protejeze pe oameni și în același timp să-l înșele pe Zeus, Prometeu a acoperit oasele cu un strat de grăsime, învelind carnea și viscerele în burta animalului. Atras de grăsime, Zeus a ales pentru zei partea mai slabă, lăsând oamenilor carnea și măruntaiele. De atunci, spune Hesiod, oamenii ard oasele pe altarele zeilor fără de moarte (*Theog.*, 556).

Această împărțire aparte a avut consecințe însemnate pentru omenire. Era, pe de o parte, promovarea regimului carnivor ca act religios exemplar și suprem omagiu adus zeilor; dar, în ultimă instanță, acest lucru implica abandonarea alimentației vegetariene din epoca de aur. Pe de altă parte, înșelăciunea lui Prometeu l-a aținat pe Zeus împotriva oamenilor, și acesta nu i-a mai lăsat să se folosească de foc[17]. Dar șiretul Prometeu le fură zeilor focul din cer, ascunzându-l într-o tulpină de soc (*Theog.*, 567; *Munci*, 52). Întrucât Zeus se hotărăște să-i pedepsească, atât pe oameni cât și pe protectorul lor, Prometeu a fost pus în lanțuri și un vultur îi devora zilnic „ficatul nemuritor", care se refăcea noaptea (*Theog.*, 521 sq.; *Munci*, 56). Într-o zi el va fi eliberat de Heracles, fiul lui Zeus, spre mărirea gloriei acestui erou.

În ce îi privește pe oameni, Zeus le-a trimis femeia, această „frumoasă calamitate" (*Theog.*, 585), sub forma Pandorei, „darul tuturor zeilor" (*Munci*, 81 sq.). „Capcană adâncă și fără ieșire sortită oamenilor", astfel o denunță Hesiod; „căci din ea a purces spița, seminția blestemată a femeilor, osândă teribilă instalată în mijlocul muritorilor" (*Theog.*, 592 sq.)[18].

86. Consecințele sacrificiului primordial

Pe scurt, departe de a fi binefăcătorul omenirii, Prometeu este responsabil de decăderea ei actuală. La Mekone, el a provocat separarea definitivă dintre zei și oameni. Apoi, răpind focul, el l-a scos din fire pe Zeus și a stârnit astfel intervenția Pandorei, adică apariția femeii și, prin urmare, răspândirea a tot felul de griji, tribulații și nenorociri. Pentru Hesiod, mitul lui Prometeu explică irupția „răului" în lume; în fond, „răul" reprezintă răzbunarea lui Zeus[19].

Dar această viziune pesimistă asupra istoriei umane, a cărei condamnare e decisă în urma șireteniei unui Titan, nu s-a impus de o manieră definitivă. Pentru Eschil, care substituie mitului vârstei de aur primordiale tema progresului, Prometeu este cel mai mare erou civilizator. Primii oameni, afirmă Prometeu, trăiau „sub pământ, în adâncurile peșterilor lipsite de soare"; ei nu cunoșteau anotimpurile, nici domesticirea animalelor, nici agricultura; Prometeu i-a învățat

---

[16] Numele său nu figurează în Homer.

[17] Ceea ce anula binefacerile împărțelii; căci, obligați să devoreze carne crudă și în imposibilitate de a jertfi zeilor, oamenii reintrau în rândul fiarelor sălbatice.

[18] În zadar își învățase Prometeu fratele să nu accepte nimic de la Zeus. Nătărăul de Epimeteu o primește pe Pandora și se căsătorește cu dânsa. La puțin timp după asta, ea deschide misterioasa cutie și toate relele se răspândesc în lume. Când Pandora pune la loc capacul, numai speranța se mai găsea pe fundul vasului. Remarcă Séchan și Lévêque: „este exact ceea ce dorea Zeus iritat, să-l supună pentru eternitate pe om «trudei» (*Munci*, 91), de aceea el a pus în vas și Speranța «pentru ca ea să hrănească vanele eforturi ale muritorilor»" (Simonide, I, 6): *Les grandes divinités de la Grèce*, p. 54.

[19] Hesiod este categoric: din ziua când s-a văzut „înșelat de Prometeu, cel cu gânduri viclene, Zeus a menit oamenilor griji mohorâte" (*Theogonia*, 47 sq.)

toate meseriile și toate științele (*Prometeu înlănțuit*, 442 sq.). El le-a dat focul[20] și i-a eliberat de teama morții (*ibid.*, 248). Gelos de a nu fi fost el însuși autorul acestei condiții a omenirii, Zeus a vrut să nimicească omenirea pentru a crea o alta (*ibid.*, 233). Prometeu singur a cutezat să se împotrivească planului Stăpânului lumii. Spre a explica mânia lui Zeus și intransigența lui Prometeu, Eschil a împrumutat de la Pindar (sau de la altă sursă, proprie) un detaliu dramatic: Prometeu dispune de o armă teribilă, anume secretul pe care i-l comunicase mama sa, Themis. Acest secret privea căderea ineluctabilă a lui Zeus[21], într-un viitor mai mult sau mai puțin îndepărtat (522, 764 sq.). Titanul declară cu emfază că Zeus nu are decât o singură posibilitate de a evita această catastrofă: să-l elibereze din lanțuri (769–770). Cum celelalte două părți ale trilogiei *Prometheida* nu ni s-au păstrat, nu știm cum a fost conciliat antagonismul dintre cele două divinități. Dar la Atena, în secolul al V-lea, Prometeu își avea deja o sărbătoare anuală; în plus, el era asociat cu Hefaistos și cu Atena. De altfel, poate sub influența unor mișcări spirituale care pasionau atât elitele intelectuale cât și mulțimea (cf. partea a II-a), se punea accentul de câtăva vreme pe înțelepciunea și bunătatea lui Zeus. Nu numai că Stăpânul suprem se căise, instalându-l pe Cronos rege în Elyseu, dar îi iertase și pe Titani. Pindar proclamă că „Zeus, Nemuritorul, i-a eliberat pe Titani" (a IV-a *Odă Pythianică*, 291), iar în *Prometeu descătușat*, corul este alcătuit din Titanii eliberați din lanțuri[22].

Împărțirea primei victime sacrificiale la Mekone a avut drept rezultat, pe de o parte, ruptura intervenită între zei și oameni și, pe de alta, condamnarea lui Prometeu. Totuși, mânia lui Zeus pare excesivă; căci, după cum a arătat Karl Meuli[23], această împărțire rituală corespunde sacrificiilor oferite zeilor cerești de către vânătorii primitivi ai Siberiei și de către popoarele de păstori din Asia Centrală. Într-adevăr, acestea prezintă Ființelor Supreme ouraniene oasele și capul animalului. Altfel spus, ceea ce la un stadiu arhaic de cultură era considerat drept un omagiu prin excelență adus zeului celest a devenit, prin gestul lui Prometeu, o crimă de lezmaiestate împotriva lui Zeus, zeul suprem. Nu cunoaștem în ce moment anume s-a produs această virare spre stânga a sensului ritual originar. Se pare totuși că furia lui Zeus a fost provocată nu de împărțirea propriu-zisă, ci de faptul că ea a fost făcută de Prometeu; cu alte cuvinte, de către un Titan, un membru al „vechii generații" divine, care, pe deasupra, a luat partea oamenilor împotriva zeilor olympieni. Exemplul lui Prometeu ar fi putut avea consecințe grave; încurajați de acest prim succes, oamenii s-ar fi putut alia cu Titanul. Dar Zeus nu tolera o omenire puternică și mândră. Oamenii nu trebuiau să uite niciodată regimul lor existențial, precar și efemer. Ei trebuiau, prin urmare, să fie ținuți la distanță.

Într-adevăr, mai târziu, Deucalion, fiul lui Prometeu și singurul supraviețuitor al potopului provocat de Zeus, îi oferă și el lui Zeus un sacrificiu asemănător aceluia de la Mekone, și el este primit. „Zeus primește cererea lui Deucalion, dar mitul indică faptul că el o încuviințează, numai în măsura în care distanța este păstrată"[24]. De atunci încoace, sacrificiul cel mai obișnuit, *thysia*, repetă acest model mitic: o parte a victimei, inclusiv grăsimea, este arsă pe altar, iar cealaltă parte este consumată de aceia care oferă sacrificiul împreună cu prietenii lor[25].

---

[20] El nu li l-a dat, ca la Hesiod, răpindu-l din Cer. „Eschil a lăsat de o parte episodul de la Mekone care nu convenea tonului tragediei și care ar fi putut să micșoreze prestigiul eroului său"; L. Séchan, *Le mythe de Prométhée*, p. 102, n. 62.

[21] Asupra originii și dezvoltării acestui motiv, vezi L. Séchan, *op. cit.*, pp. 23 sq., 42 sq., și J.P. Vernant, „Métis et les mythes de souveraineté".

[22] Cf. L. Séchan, p. 44.

[23] K. Meuli, „Gricchische Opferbräuche" (1946). Vezi și W. Burkert, *Homo necans*, pp. 20 sq.

[24] J. Rudhardt, „Les mythes grecs relatifs à l'instauration du sacrifice", p. 14. De altfel, Zeus nu-i răspunde imediat lui Deucalion: el îl trimite pe Hermes ca să afle ce dorea acesta; Apollodor, *Bibl.*, 1, 7, 2.

[25] Exemplul analog cel mai apropiat este *zebah* al evreilor (cf. § 57).

Dar zeii sunt și ei prezenți: ei se hrănesc din sacrificii (*Iliada*, I, 423–24; 8, 548-52 etc.) sau din fumul de grăsime arzândă (*Iliada*, I, 66–67 etc.).

Ruptura produsă la Mekone este întrucâtva reparată, grație, cu deosebire, lui Deucalion. Fiul lui Prometeu îi reinstaurează pe zei în prerogativele care-i conveneau lui Zeus. (De altfel, omenirea martoră împărțirii fatale pierise în potop.) Este semnificativ faptul că, după Eschil, Prometeu joacă un rol mai degrabă modest, chiar șters. Poate chiar succesul *Prometheidei* să fi contribuit la această situație. Căci, dacă Eschil a exaltat grandoarea singulară a acestui erou civilizator, ocrotitor al oamenilor, el a ilustrat, totodată, bunătatea lui Zeus și valoarea spirituală a reconcilierii finale, ridicată la rangul de model exemplar pentru înțelepciunea umană. Prometeu nu-și va mai regăsi statura sublimă — de victimă eternă a tiraniei divine — decât o dată cu romantismul european.

În India, speculațiile în jurul sacrificiului articulează o cosmogonie specifică și deschid calea metafizicii și tehnicilor Yoga (§ 76). La evrei, sacrificiile sângeroase vor fi continuu reinterpretate și revalorizate, chiar după critica profeților. Cât privește creștinismul, el se va constitui plecând de la jertfirea voluntară a lui Hristos. Orfismul și pitagorismul, insistând asupra virtuților regimului vegetarian, recunoșteau implicit „păcatul" comis de către oamenii care au acceptat împărțirea de la Mekone (cf. partea a II-a). Totuși, pedepsirea lui Prometeu nu a jucat decât un rol secundar în reflecțiile cu privire la „justiția" lui Zeus. Or, problema „justiției" divine, cu corolarul său, „soarta" omenească, pasiona gândirea greacă de la Homer încoace.

87. Omul și destinul. Semnificația „bucuriei de a trăi"

Judecată în perspectiva iudeo-creștină, religia greacă pare să se fi format sub semnul pesimismului: existența umană este, prin definiție, efemeră și încărcată de griji. Homer compară omul cu „frunzele rostogolite de vânt în țărână" (*Iliada*, 6, 146 sq.). Comparația este reluată de poetul Mimnermos din Colophon (secolul VII) în lunga sa înșiruire a relelor: sărăcie, boli, doliu, bătrânețe etc. „Nu există om căruia Zeus să nu-i trimită o mie de rele". Pentru contemporanul său, Simonide, oamenii sunt „făpturi de o zi", trăind ca vitele, „fără să știe din care parte le va trimite Zeus destinul"[26]. O mamă îl roagă pe Apollon să-i răsplătească pietatea, acordându-le celor doi copii ai ei cel mai de preț dar al său; zeul consimte și copiii se sting în aceeași clipă, fără suferințe (Herodot, I, 31, 1 sq.). Teognis, Pindar, Sofocle proclamă că soarta cea mai bună pentru oameni ar fi să nu se nască, sau, o dată născuți, să moară cât mai repede posibil[27].

Moartea, totuși, nu rezolvă nimic, întrucât ea nu aduce extincția totală și definitivă. Pentru contemporanii lui Homer, moartea era o postexistență diminuată și umilitoare în beznele subpământene ale Hadesului, locuit de umbre palide, lipsite de forță și memorie (Ahile, căruia Ulise reușește să-i evoce fantoma, declară că i-ar plăcea să fie mai degrabă, pe pământ, sclavul unui om sărac, „decât să domnească peste toată împărăția morților"[28]). De altfel, binele săvârșit pe pământ nu era răsplătit și răul nu era pedepsit. Singurii condamnați la chinuri veșnice erau Ixion, Tantal, Sisif, pentru că îl jigniseră pe Zeus în persoană. Menelaos nu coborâse în Hades, ci fusese transportat în Elyseu, doar pentru că, însurându-se cu Elena, devenise nepotul lui

---

[26] Poeții ionieni par îngroziți de sărăcie, boală, bătrânețe. Singurele consolări posibile: războiul și gloria, sau desfătările aduse de bogăție.

[27] Teognis, 425–426; Pindar, fr. 157; Sofocle, *Oedip la Colonna*, 1219 sq.

[28] *Odiseea*, II, 489–491. Cuvinte devenite celebre, dar care vor atrage, mai târziu, critica necruțătoare a lui Socrate; cf. Platon, *Republica*, III, 386 a–387 b; 387 d–388 b.

Zeus. După tradiția transmisă de Hesiod (cf. § 85), alți eroi se bucură de aceeași soartă. Dar este vorba de ființe privilegiate.

Această concepție pesimistă s-a impus în mod fatal când grecul a luat cunoștință de precaritatea condiției umane. Pe de o parte, omul nu este, *stricto sensu*, „creatura" unei divinități (idee împărtășită de numeroase religii arhaice, și de către cele trei monoteisme); prin urmare, el nu îndrăznește să spere că rugăciunile sale vor putea stabili o anumită „intimitate" cu zeii. Pe de altă parte, el știe că viața sa este deja hotărâtă de către destin, *moira* sau *aisa*, „soarta" sau „partea" care i-a fost atribuită — adică, pe scurt, timpul acordat până la moarte[29]. Prin urmare, moartea era hotărâtă în momentul nașterii; durata vieții era simbolizată de firul pe care îl țesea divinitatea[30]. Totuși anumite expresii precum „*moira* zeilor" (*Odiseea*, 3, 261) sau „*aisa* lui Zeus" (*Iliada*, 17, 322: *Odiseea*, 9, 52), lasă să se înțeleagă că Zeus însuși a hotărât sorțile. În principiu, el poate modifica destinul; așa se pregătea să facă în cazul fiului său, Sarpedon (*Iliada*, 16, 433 sq.), în momentul în care viața acestuia din urmă ajunsese la capăt. Dar Hera îi arată că un asemenea gest ar avea drept urmare anularea legilor Universului — adică, ale justiției (*dike*) — și Zeus îi dă dreptate.

Acest exemplu arată că Zeus însuși recunoaște supremația justiției; de altfel, *dike* nu este decât manifestarea concretă, în societatea umană, a ordinii universale, altfel spus, a Legii divine (*themis*). Hesiod afirmă că Zeus le-a dăruit oamenilor „dreptatea" ca să nu se poarte ca niște animale sălbatice. Prima îndatorire a omului este de a fi drept și de a da dovadă de „cinste" (*time*) față de zei, în special oferindu-le sacrificii. Desigur, semnificația termenului *dike* a evoluat în decursul secolelor care îi separă pe Homer pe Euripide. Acesta din urmă nu ezită să scrie: „Dacă zeii fac ceea ce e urât (sau josnic), nu sunt zei!" (fr. 292 din *Bellerophon*). Înainte de Euripide, Eschil declara că Zeus nu îi pedepsește pe cei nevinovați (*Agamemnon*, 750 sq.). Dar încă în *Iliada* Zeus se poate recunoaște ca protectorul lui *dike*, pentru că el garantează jurămintele, proteguiește pe străini, oaspeți și pe toți cei care cer ceva[31].

Pe scurt, zeii nu lovesc oamenii fără motiv, atâta vreme cât muritorii nu transgresează limitele modului lor de existență. Dar e greu să nu încalci limitele impuse, căci idealul omului este „excelența" (*arete*). Or, o excelență excesivă riscă să trezească orgoliul nemăsurat și insolența (*hybris*), ceea ce i s-a întâmplat lui Aiax, când s-a lăudat că va scăpa de moarte în ciuda zeilor, și a fost zdrobit de către Poseidon (*Odiseea*, 4, 499–511). *Hybris*-ul provoacă o nebunie temporară (*ate*), care „orbește" victima și o mână către dezastru[32]. Aceasta înseamnă că *hybris*-ul și consecința lui, *ate*, sunt mijloacele prin care se realizează în unele cazuri (eroi, regi, aventurieri etc.), *moira*, partea de viață dată la naștere acelor muritori prea ambițioși sau pur și simplu iluzionați de idealul „excelenței". La urma urmei, omul nu dispune decât de propriile sale limitări; cele care îi sunt menite prin condiția sa umană și, mai ales, prin *moira* sa. Înțelepciunea începe o dată cu conștiința finitudinii și precarității oricărei vieți umane. E vorba deci de a

---

[29] Semnificația termenilor *moira* și *aisa* a variat de la Homer încoace. Aceste puteri aproape demonice, care îi mânase pe oameni spre nebunie, au fost mai apoi personificate și au devenit trei zeițe. Cele trei Moire apar pentru prima oară la Hesiod (*Theog.*, 900 sq.): ele sunt fiicele lui Zeus și Themis.

[30] La început „torsul" era efectuat fie de către „zei" (*Odiseea*, 20, 196 etc.) sau de „daimon" (*Odiseea*, 16, 64), fie de către *moira* (*Iliada*, 24, 209) sau *aisa* (*Iliada*, 20, 128). Dar, în cele din urmă, la fel ca în alte tradiții indo-europene (dar și orientale), „torsul" destinelor a devenit atributul Torcătoarelor (Klothele) sau *Moirai*-lor. Cf. Volospa, str. 20; Eliade, *Traité*, p. 58. „A toarce" soarta cuiva echivalează cu a-l lega, altfel zis, a-l imobiliza într-o „situație" imposibil de schimbat.

[31] H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, p. 6 (împotriva interpretării lui Dodds, *The Greeks and the Irrational*, p. 52, nr. 18). Zeus este, pe deasupra, modelul regelui: ca responsabil al bunăstării supușilor, *basileus*-ul este prin forța împrejurărilor protectorul drepturilor și obiceiurilor tradiționale, *themistes;* altfel spus, el trebuie să respecte o anumită *dike*.

[32] Când Herodot (I, 32) pune să i se spună lui Solon: „Știu că divinitatea este supusă invidiei și nestatorniciei", el critică mai ales neinteligența acelora care își uită condiția umană și se lasă dominați de *hybris*.

profita de tot ceea ce poate da *prezentul*; tinerețe, sănătate, bucurii fizice sau prilejuri de a ne ilustra virtuțile. Aceasta este lecția lui Homer: să trăiești, total, dar nobil, *în prezent*. Desigur, acest „ideal" apărut din disperare va cunoaște modificări; vom examina, în altă parte, pe cele mai importante (cf. partea a II-a). Dar conștiința limitelor predestinate și a fragilității existenței nu s-a șters niciodată. Departe de a inhiba forțele creatoare ale geniului religios grec, această viziune tragică a dus la o revalorizare paradoxală a condiției umane. Deoarece zeii l-au obligat să nu treacă dincolo de limitele sale, omul a sfârșit prin a realiza *perfecțiunea* și, plecând de aici, *sacralitatea condiției umane*. Altfel spus, el a redescoperit și desăvârșit sensul religios al „bucuriei de a trăi", valoarea sacramentală a experienței erotice și a frumuseții corpului omenesc, funcția religioasă a oricărei petreceri colective organizate — procesiuni, jocuri, dansuri, cântece, competiții sportive, spectacole, banchete etc. Sensul religios al *perfecțiunii corpului uman* — frumusețea fizică, armonia mișcărilor, calmul, seninătatea — a inspirat canonul artistic. Antropomorfismul zeilor greci, așa cum se lasă surprins din mituri, și care va fi, mai târziu, criticat drastic de către filosofi, își regăsește semnificația religioasă în arta statuară care-i înfățișează pe zei. În mod paradoxal, o religie care proclamă distanța ireductibilă dintre lumea divină și aceea a muritorilor face din perfecțiunea corpului omenesc reprezentarea cea mai adecvată a zeilor.

Dar mai ales valorizarea religioasă a *prezentului* merită subliniată. Simplul fapt de a *exista*, de a *trăi* în *timp*, poate avea o dimensiune religioasă. Ea nu este întotdeauna evidentă, pentru că sacralitatea este, întrucâtva, „camuflată" în imediat, în „natural" și în cotidian. „Bucuria de a trăi" descoperită de greci nu este o plăcere de tip profan: ea revelează *beatitudinea* de a exista, de a participa — chiar la modul fugar — la spontaneitatea vieții și maiestatea lumii. Ca atâția alții de dinaintea lor și de după ei, grecii au învățat că cel mai sigur mijloc de a te sustrage timpului este acela de a exploata comorile, de nebănuit la prima vedere, ale clipei trăite.

Sacralizarea finitudinii existenței umane și a „banalității" vieții „obișnuite" constituie un fenomen relativ frecvent în istoria religiilor. Dar mai ales în China și în Japonia primului mileniu al erei noastre, sacralizarea „limitelor" și „împrejurărilor" — de orice natură — a atins desăvârșirea și a influențat profund culturile respective. Ca și în Grecia veche, această transmutare a „datului natural" s-a tradus și prin apariția unei estetici particulare[33].

[33] Vezi partea a III-a a lucrării de față.

Capitolul XI

OLYMPIENII ȘI EROII

88. Marele zeu decăzut și fierarul-vrăjitor: Poseidon și Hefaistos

Poseidon este un vechi mare zeu care, din pricini multiple, și-a pierdut suveranitatea universală originară[1]. Regăsim peste tot urme ale maiestății sale anterioare, începând cu numele său, căruia Willamowitz i-a dat explicarea corectă, ca însemnând „soțul Terrei" (*Posis Das*). În *Iliada* (15, 204), Zeus este fratele său mai mare, dar Hesiod înfățișează, fără îndoială, o tradiție mai veche, prezentându-l pe Zeus ca fratele cel mai tânăr (*Theogonia*, 456). În orice caz, Poseidon, singurul îndrăznește să protesteze împotriva abuzului de putere al lui Zeus, reamintindu-i că domeniul său se mărginește la Cer[2]. Se poate detecta în acest detaliu amintirea rezistenței unui vechi zeu suveran împotriva ascensiunii unui zeu mai tânăr și mai norocos. Primind, la împărțirea Universului, suveranitatea asupra mărilor, Poseidon a devenit un adevărat zeu homeric; dată fiind importanța mării pentru eleni, era sigur că el nu-și va pierde niciodată actualitatea religioasă. Totuși, structura sa originară a fost radical modificată și moștenirea mitico-religioasă septentrională pe care o adusese în Grecia a fost aproape total dispersată sau reinterpretată.

Într-adevăr, indo-europenii care îl adorau pe Poseidon nu cunoșteau marea înainte de a sosi în Grecia meridională. Nenumărate trăsături specifice lui Poseidon n-au nimic de-a face cu marea. El este zeul cailor, Hippios, și în mai multe locuri, în special în Arcadia, era adorat sub formă de cal. Arcadia este locul în care Poseidon a întâlnit-o pe Demeter rătăcind în căutarea Persephonei. Pentru a scăpa de el, zeița s-a transformat în iapă, dar Poseidon, transformat în armăsar, a reușit să o posede. Din unirea lor s-au născut o fiică și un cal Arion (Antimachus, în Pausanias, 8, 25, 9). Marele număr al aventurilor sale amoroase îl apropie pe Poseidon de Zeus, punând în evidență structura sa originară de „bărbat al Terrei" și de „cel ce cutremură pământul". După Hesiod, el se însoară cu Medusa, ea însăși o veche zeiță a Terrei. O altă tradiție ne spune că Antaios a ieșit din unirea lui Poseidon cu Geea.

Raporturile sale cu calul indică importanța acestui animal pentru năvălitorii indo-europeni. Poseidon este văzut drept creatorul, tatăl sau dătătorul cailor. Or, calul are legătură cu lumea infernului, ceea ce evidențiază încă o dată caracterul de „stăpân al Pământului" al zeului. Puterea sa primordială este indicată și de formele gigantice sau monstruoase ale copiilor lui: Orion, Polifem, Triton, Antaios, harpiile etc. În calitatea sa de *Posis Das*, spiritul masculin al fertilității locuind pământul, cum îl concepea Willamowitz, zeul adus de indo-europeni putea fi comparat cu zeii suverani și fecundători, „stăpâni ai Pământului", ai religiilor mediteraneene și orientale[3]. Devenind în exclusivitate un zeu marin, Poseidon n-a putut să-și păstreze dintre atributele

---

[1] La Pylos, în epoca aheană, Poseidon se bucura de o poziție religioasă hotărât superioară celei a lui Zeus.

[2] *Iliada*, 15, 195. În primul cânt (v. 400 sq.) se menționează că o dată, împreună cu alți zei, Poseidon complotase să-și înlănțuiască fratele.

[3] Cf. Leonard Palmer, *Mycenaean and Minoans*, pp. 127 sq.

sale originare decât pe acelea care depindeau de mare: putere capricioasă și stăpânire asupra destinului navigatorilor.

Hefaistos se bucură de o situație unică în religia și mitologia greacă. Nașterea sa a fost ieșită din comun: după Hesiod, Hera l-a zămislit „fără împreunare de dragoste, din mânie și în pofida soțului ei"[4]. Peste toate, Hefaistos se deosebește de toți ceilalți olympieni prin urâțenia și infirmitatea sa. El este olog de ambele picioare, strâmb sau contorsionat, și are nevoie de un sprijin ca să poată merge. Această infirmitate este urmarea căderii sale în insula Lemnos; Zeus îl azârlise din înaltul Olympului pentru că ținuse partea mamei sale, Hera (*Iliada*, I, 590 sq.). După o altă versiune, Hera l-ar fi aruncat în mare în momentul nașterii, rușinată de urâțenia lui (*Iliada*, 18, 394 sq.). Două nereide, Thetis și Eurynome, l-au dus într-o peșteră adâncă din mijlocul Oceanului. Acolo, vreme de nouă ani, Hefaistos a învățat meseria de fierar și meșteșugar.

S-au remarcat analogiile cu tema „copilului persecutat" și cea a „noului-născut malefic": în ambele cazuri, copilul iese triumfător din încercare. E vorba, desigur, de o confruntare inițiatică[5], comparabilă cu azvârlirea în valuri a lui Dionysos sau a lui Teseu[6]. Mutilarea lui Hefaistos se datorează unei inițieri de tip magic și șamanic. Marie Delcourt (*op. cit.*, pp. 110 sq.) a făcut apropiere între tăierea tendoanelor și strâmbarea picioarelor lui Hefaistos și torturile inițiatice ale viitorului șaman[7]. Ca și alți zei-magicieni, Hefaistos a trebuit să plătească știința sa de fierar și meșteșugar prin mutilarea sa fizică.

Lucrările sale sunt capodopere de artă și minuni magice în același timp. Pe lângă broșe, brățări, rozete (*Iliada*, 18, 400–401), el meșteșugește faimosul scut al lui Ahile (*ibid.*, 369 sq.), câinii de aur și de argint care flancau poarta palatului lui Alcyoneus (*Odiseea*, 7, 92), locuințele strălucitoare ale zeilor, automatele, între care cele mai celebre sunt trepiedele din aur care se mișcau singure și cele două „servitoare de aur" (*Iliada*, 18, 417 sq.) având înfățișare de fecioare tinere și care îl sprijineau la mers. La cererea lui Zeus, el o făurește pe Pandora din lut și îi dă viață. Dar Hefaistos este mai ales un meșter al legăturilor. Cu ajutorul operelor sale — tronuri, lanțuri, rețele — el înlănțuie zei și zeițe ca și pe Titanul Prometeu. El îi prezintă Herei un tron de aur, ale cărui legături invizibile, îndată ce zeița se așază, o fac prizonieră. Deoarece nici un zeu nu putea să o smulgă pe Hera din acest tron, a fost desemnat Dionysos; el reușește să-l îmbete pe Hefaistos și să-l aducă pe Olymp, și în cele din urmă își eliberează mama (Pausanias, I, 20, 2). Isprava cea mai celebră este și cea mai burlescă: Hefaistos o prinde pe soția sa, Afrodita, trădându-l cu Ares, îi înfășoară într-o plasă invizibilă și invită întreg Olympul să contemple adulterul (*Odiseea*, 8, 266 sq.). Zeii izbucnesc în râs, dar sunt speriați totodată de această invenție, al cărei autor se dovedește nu numai un mare meșter, dar și un periculos vrăjitor.

Ca zeu magician, Hefaistos leagă și dezleagă, în aceeași măsură, și, plecând de aici, el este și meșter în nașteri (o scoate pe Atena din capul lui Zeus). Nicăieri altunde echivalența dintre magie și perfecțiune tehnologică nu este mai bine pusă în valoare decât în mitologia lui Hefaistos. Unii zei suverani (Varuṇa, Zeus) sunt meșteri ai legăturilor. Dar puterea de a lega și a dezlega este împărtășită de alte figuri divine ori demonice (de exemplu, în India Vṛtra, Yama, Nirṛti). Nodurile, rețelele, lațurile, sforile, ațele se numără printre expresiile imagistice ale forței magico-religioase indispensabilă pentru a putea comanda, guverna, pedepsi, paraliza, omorî; pe scurt, sunt expresii „subtile", paradoxal delicate, ale unei forțe teribile, lipsite de măsură,

---

[4] *Theogonia*, 927; cf. Apollodor, *Bibl.*, I, 3, 5–6. Dar în *Iliada* (I, 578) Hefaistos afirmă că Zeus îi e tată.

[5] Vezi Marie Delcourt, *Hephaistos ou la légende du magicien*, pp. 42 sq.

[6] Într-adevăr, scufundându-se în mare, Teseu obține inelul și cununa magică — lucrate de Hefaistos — cu care va putea să pătrundă și să iasă din labirint; cf. M. Delcourt, *op. cit.*, p. 119.

[7] Un alt element specific tradițiilor șamanice și acelora ale fierarilor-vrăjitori: Hefaistos își deprinde meșteșugul în grota Eurynome (Moartea) sau în fierăria subterană a lui Cedalion.

supranaturale[8]. Mitologia lui Hefaistos concentrează izvorul unei forțe magice asemănătoare „secretelor meseriei" metalurgiștilor, fierarilor, meșteșugarilor, pe scurt, a desăvârșirii tehnologice și artizanale. Dar toate tehnicile își au izvorul și sprijinul în „stăpânirea focului", prestigiu împărtășit de șamani și magicieni, înainte de a deveni „secretul" olarilor, metalurgiștilor și fierarilor.

Nu se cunosc „originile" lui Hefaistos. Nu s-a reușit să fie explicat nici prin moștenirea preelenică, nici prin tradițiile indo-europene. Structura sa arhaică este evidentă. Mai mult decât un zeu al focului, el a trebuit să fie un zeu patron al muncilor care presupuneau „stăpânirea focului", altfel spus, o formă specifică și mai rară, de magie.

89. Apollon: contradicțiile reîmpăcate

Poate părea paradoxal faptul că zeul considerat drept cea mai perfectă încarnare a geniului elenic nu are o etimologie grecească. Paradoxal este și faptul că cele mai celebre isprăvi mitice ale sale nu arată virtuți care au sfârșit prin a se numi „apolliniene": seninătate, respect pentru legea, ordinea și armonia divină. De nenumărate ori, zeul se lasă mânat de răzbunare, invidie, chiar ranchiună. Dar aceste slăbiciuni își vor pierde repede caracterul lor antropomorf și vor sfârși prin a revela una din multiplele dimensiuni ale divinității, așa cum a fost ea înțeleasă de către greci.

Cel care, după Zeus, ilustrează cel mai radical distanța infinită care separă pe om de zei, a cunoscut soarta ultimului dintre muritori: i s-a refuzat chiar dreptul de a se naște. Însărcinată cu sămânța lui Zeus, titana Leto căuta zadarnic un loc ca să poată naște. Nici un ținut nu îndrăznea s-o primească, de teama Herei, care pe deasupra îl trimisese pe Python, balaurul din Delfi, să o urmărească necontenit pe Leto. În sfârșit, insula Delos o acceptă și titana dete naștere la doi gemeni: Artemis și Apollon. Unul din primele gesturi ale copilului a fost pedepsirea lui Python. După o altă versiune, mai veche, Apollon s-a îndreptat către Delfi, locuința sa viitoare. Drumul fiindu-i împiedicat de către un dragon-femelă, Python, zeul a ucis-o cu lovituri de săgeți[9]. Ispravă justificabilă, după cum tot justificabilă este și execuția gigantului Tityas, care încercare să-i violeze mama. Dar Apollon i-a masacrat, tot cu săgeți, pe cei șapte fii ai Niobei (în vreme ce Artemis le-a doborât pe cele șapte fiice), căci orgolioasa mamă o umilise pe Leto, lăudându-se cu numeroasa ei progenitură. El a ucis-o pe iubita sa Coronis, care îl înșelase cu un muritor[10]. Tot el l-a ucis, dar din neatenție, pe cel mai bun prieten al său, Hyakinthos.

Această mitologie agresivă, care, vreme de mai multe secole, a inspirat literatura și artele plastice reflectă istoria pătrunderii lui Apollon în Grecia. În fond, este vorba de istoria substituirii sale, mai mult sau mai puțin brutale, divinităților locale preelenice, proces ce caracterizează de altfel religia greacă în ansamblul ei. În Beoția, zeul a fost asociat cu Ptoos, în calitate de Apollon Ptoos; dar către secolul IV, Ptoos devine fiul sau nepotul zeului. La Teba el s-a substituit lui Ismenios. Dar exemplul cel mai celebru este instalarea sa la Delfi, după care l-ar fi înlocuit

---

[8] Vezi studiul nostru „Le «dieu lieur» et le symbolisme des noeuds", în *Images et symboles*, pp. 120–163.

[9] Cf. *Hymne homérique à Apollon*, 300 sq.; Apollodor, *Bibl.*, I, 4, 1 sq.

[10] El l-a salvat pe copilul pe care trebuia Coronis să-l nască, pe Asclepios. Acesta a devenit un medic atât de iscusit, încât la rugămintea zeiței Artemis l-a reînviat pe Hippolyt. Acest miracol încălca legile fixate de Zeus și Regele zeilor a azvârlit trăsnetul asupra lui Asclepios. Apollon s-a răzbunat masacrându-i pe ciclopii care făuriseră trăsnetul. Vinovat față de propriul său sânge (ciclopii erau titani, ca și mama sa Leto), Apollon a fost surghiunit timp de un an printre muritori; el a muncit ca sclav la Admetos.

pe stăpânul acelui loc sfânt, Python. Această ispravă mitică a avut o importanță considerabilă și nu numai pentru Apollon. Victoria unui zeu — luptător împotriva Dragonului, simbol atât al „autohtoniei" cât și al suveranității primordiale a puterilor telurice, este unul din miturile cele mai răspândite (§ 45). Specific pentru Apollon este, pe de o parte, faptul că a trebuit să expieze această ucidere devenind astfel zeul, prin excelență, al purificărilor; și, pe de altă parte, instalarea sa la Delfi. Procesul era deja terminat în secolul VIII[11].

Cât privește „originea" sa, ea a fost căutată în regiunile septentrionale ale Eurasiei, ori în Asia Mică. Prima ipoteză se sprijină, mai ales, pe raporturile zeului cu hyperboreenii, pe care grecii îi considerau locuitorii unei țări „de dincolo de Boreas", adică dincolo de Vântul de Nord. După mitul delfic[12], Zeus hotărâse ca Apollon să stea la Delfi și să le dea legiuiri elenilor. Dar tânărul zeu a zburat, într-un car tras de lebede, în țara hyperboreenilor, unde a rămas timp de un an. Totuși, cum delfienii nu conteneau să-l evoce prin cântece și dansuri, zeul a revenit. De atunci, el petrece trei luni de iarnă printre hyperboreeni și revine la începutul anului. În timpul absenței sale, la Delfi domnea Dionysos, ca stăpân al Oracolului.

După Pindar, „nimeni, nici pe pământ, nici pe mare, nu putea descoperi calea minunată care ducea către jocurile hyperboreenilor" (*Pyth.*, X, 29 sq.). Altfel spus, țara și locuitorii ei aparțineau geografiei mitice. Ei sunt o seminție sfântă, scutită de boli și bătrânețe. Tot Pindar (fr. 272, ed. Bowra) afirmă că hyperboreenii pot să trăiască o mie de ani; ei nu cunosc nici munca, nici luptele și își petrec vremea dansând și cântând din liră și din flaut. Bacchylide (III, p. 58) spune că, pentru a le răsplăti „pietatea", Apollon i-a transportat pe Cressus și pe fiicele sale în țara hyperboreenilor. E vorba deci despre un loc paradisiac comparabil cu Insulele Fericiților unde se duceau sufletele eroilor.

Herodot (IV, 32–35) consemnează informațiile date de delieni privind ofrandele pe care Apollon le primea de la hyperboreeni: anumite obiecte învelite în paie de grâu erau transmise din om în om și dintr-o țară în alta până ce ajungeau la Delos. Ar fi în zadar să se caute o eventuală amintire istorică în această tradiție, care, printre altele, plasa în țara hyperboreenilor măslinul, arbore mediteranean, prin excelență.

Și totuși regiunile septentrionale — din Tracia și până la sciți și issedoni — aveau un loc important în tradițiile fabuloase legate de Apollon. Unii din discipolii săi legendari (Abaris, Aristeas) erau „hyperboreeni", și Orfeu era mereu pus în legătură cu Tracia. Dar e vorba de un septentrion care, deși treptat descoperit și explorat, păstra o aură mitologică. Mai ales acest septentrion imaginar a incitat și a hrănit creativitatea mitologică.

În favoarea originii asiatice a lui Apollon se invocă faptul că cele mai însemnate lăcașuri de cult se află în Asia: Patara în Lycia, Didymos în Caria, Claros în Ionia etc. Ca atâția alți zei olympieni, el pare un nou venit în locurile sfinte din Grecia continentală. În plus, pe o inscripție hittită descoperită lângă un sat anatolian, s-a putut citi numele *Apulunas*, „zeu al porților", tot astfel cum — ne-o spune Nilsson — era și Apollon în Grecia clasică[13].

Dar „geneza" unui zeu nu e interesantă decât în măsura în care ne ajută să surprindem mai bine geniul religios al credincioșilor lui. Ca și poporul grec însuși, zeii săi sunt rezultatul unei grandioase sinteze. Grație acestui lung proces de confruntare, simbioză, coalescență și sinteză, formele divine grecești au reușit să-și revele toate virtualitățile.

---

[11] Cf. Willamowitz, *Glaube d. Hellenen*, II, 34; Marie Delcourt, *L'oracle de Delphes*, pp. 215 sq.

[12] Cea mai veche referință se găsește într-un poem al lui Alceu (în jur de 60 î.Hr.), rezumat de un retor târziu, Himerius (secolul IV).

[13] Cf. Martin Nilsson, *Greek Folk Religion*, p. 79; W.K.K. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, p. 86, n. 1.

90. Oracole și purificare

Abia născut, Apollon strigă: „Să mi se dea lira și arcul încovoiat; voi vesti oamenilor voința inflexibilă a lui Zeus" (*Imn homeric*, 132). În *Eumenidele* lui Eschil, el asigură Furiile că „niciodată n-a dat vreun oracol pentru un bărbat, o femeie, ori o cetate, care să nu fi fost din ordinul lui Zeus" (v. 616–619). Această venerație pentru „tatăl olympienilor" explică raporturile lui Apollon cu ideea de ordine și de lege. În epoca clasică el reprezintă prin excelență aspectul legal al religiei. Platon îl numește „exegetul național" (*patrios exegetes*; *Republica*, IV, 427 b). El își comunică sfaturile prin oracolele de la Delfi, și, la Atena și Sparta, prin acei *exegetai* ai săi; aceștia transmit și explică măsurile decise de zeu cu privire la liturghiile din temple și, mai ales, purificările necesare în cazuri de homicid. Datorită faptului că Apollon însuși a trebuit să fie purificat după omorârea lui Python, el a putut să devină zeul care îndepărtează răul (*apotropaios*) și purificatorul prin excelență (*katharsios*). Orice crimă de homicid producea o murdărie malefică, forță de natură aproape fizică, *miasma*, flagel veritabil care amenința colectivități întregi. Apollon a făcut mai umane obiceiurile arhaice privind omuciderile[14]. El este acela care a reușit să facă să fie achitat Oreste de vina de matricid (cf. Eschil, *Eumenidele*).

Delfi avea o preistorie, ca loc oracular, cu mult înainte de Apollon. Oricare ar fi etimologia sa, grecii legau numele său de *delphys*, „matrice"[15]. Cavitatea misterioasă era o gură, un *stomios*, termen care înseamnă și vagin. *Omphalos*-ul de la Delfi era și el atestat din epoca preelenică. Simbol al buricului, el era încărcat cu o semnificație genitală[16]; dar el era, mai ales, un „Centru al Lumii". După legendă, doi vulturi cărora li se dase drumul de către Zeus, de la cele două margini ale lumii, s-au întâlnit în *omphalos*. Acest venerabil loc oracular, în care se manifestau, din cele mai vechi timpuri, sacralitatea și puterile Mamei Pământ, a primit o nouă orientare religioasă sub domnia lui Apollon.

Oracolul era săvârșit de Pythia și de profetul care asista consultația. La început, consultările aveau loc o dată pe an (la aniversarea zeului), apoi o dată pe lună și, în cele din urmă, de mai multe ori, cu excepția lunilor de iarnă, când Apollon lipsea. Operația comporta sacrificiul prealabil al unei capre. În general consultanții puneau întrebările în formă de alternativă: dacă să se facă cutare ori cutare lucru. Pythia dădea răspunsul trăgând la sorți bob alb sau negru[17].

În cazurile mai grave, Pythia, inspirată de Apollon, profetiza în cripta templului. S-a vorbit despre „delirul pythic", dar nimic nu indică transele isterice sau „posesiunile" de tip dionysiac. Platon compara „delirul" (*maneisa*) Pythiei cu inspirația poetică dată de Muze ori cu elanul amoros al Afroditei. După Plutarh: „zeul se mulțumește să o umple pe Pythia de viziunile și lumina care clarifică viitorul; în aceasta constă *enthousiasm*-ul"[18]. Pe momentele figurate, Pythia este calmă, senină, concentrată, ca și zeul care o inspiră.

Prin ce mijloace se obține această „stare secundă", rămâne încă un mister. Pythia, aleasă dintre țărăncile de la Delfi, profetiza la dată fixă. Frunzele de laur pe care ea le mesteca, fumigațiile cu laur, apa pe care o bea din izvorul Cassotis nu au nici o proprietate îmbătătoare și nu explică transa. După tradiție, trepiedul său oracular era situat deasupra unui hău (*chasma*), de unde emanau vapori cu proprietăți supranaturale. Săpăturile, totuși, n-au revelat nici o fisură

---

[14] Obiceiul cerea ca făptașul, chiar involuntar, al unui omor să fie răpus de familie; era singura măsură posibilă pentru a împăca sufletul victimei și a îndepărta murdăria (*miasma*) produsă de crimă. Codul lui Dracon introduce autoritatea de stat în locul vendetelor: tribunalul cetății judecă omuciderea și îl predă pe vinovat familiei victimei.

[15] Șarpele femelă *Delphyne*, zămislit de Terra, cedează locul lui Python, șarpele mascul.

[16] Discutată de M. Delcourt, *op. cit.*, pp. 145 sq.

[17] Divinația antică, atât de simplă în aparență, avea un model venerabil: Zeus alegea dintre destinele din poală și le atribuia după cum îi plăcea.

[18] Plutarh, *Pythia*, VII, 397 c; cf. *Oracles*, XL, p. 432 D; Delcourt, *op. cit.*, p. 227.

în sol, nici în antrul în care cobora Pythia (dar se poate admite că ar fi dispărut ca urmare a unor cutremure). S-a tras concluzia, cam pripită, că întreg ansamblul — *chasma* cu vapori, coborârea Pythiei în coridor (*adyton*) — ar fi o imagine mitică destul de recentă[19]. Totuși *adyton*-ul exista și, după cum arată Marie Delcourt (pp. 227 sq.), vechimea și structura telurică a sanctuarului de la Delfi implicau o „coborâre" rituală în regiunile subterane. Deoarece nu s-a aflat nici o „cauză naturală" care ar fi putut să producă transa, s-a bănuit autosugestia Pythiei sau sugestionarea ei de la distanță de către profet. În fond, nu se știe nimic.

91. De la „viziune" la cunoaștere

„Extazul" apollinian, deși provocat adesea de „inspirația" (adică posesiunea) zeului, nu implica totuși comuniunea din *enthousiasmos*-ul dionysiac (cf. § 124). Extaticii, inspirați sau posedați de Apollon, erau cunoscuți mai ales prin puterile lor cathartice și oraculare. (Dimpotrivă, inițiații în Misterele lui Dionysos, *bakkhoi*-i, nu dau niciodată dovadă de putere profetică.) S-a remarcat caracterul „șamanic" al anumitor personaje semimitice, reputați adoratori ai lui Apollon. Hyperboreanul Abaris, preotul lui Apollon, era înzestrat cu puteri oraculare și magice (de exemplu, bilocația). Herodot (IV, 36) scrie că el „și-a purtat peste tot pământul celebra sa săgeată, fără să se hrănească", iar după Heraclid (fr. 51 c) se afirma că Abaris zbura pe o săgeată. Or, săgeata, care joacă un anumit rol în mitologia și religia sciților, este prezentă în ceremoniile șamanice siberiene[20]; ea este, de asemenea, prin excelență arma lui Appollon. Legende similare — comportând transe extatice susceptibile de a fi confundate cu moartea, bilocație, metamorfoze, coborâri în Infern etc. — circulau în legătură cu alte personaje fabuloase: Aristeas din Proconnez, Hermotimus din Clazomene, Epimenide din Creta, Pitagora. În ce-l privește Orfeu, ilustrul „profet" al lui Apollon, mitologia sa abundă în isprăvi șamanice (cf. partea a II-a).

Așa cum îl știau grecii, începând de la Homer încoace, Apollon era, fără îndoială, mai mult decât un zeu-patron al extaticilor. Se poate totuși descifra o continuitate destul de semnificativă între două vocații: cea „șamanică" și cea apolliniană. Șamanii descoperă ceea ce este ascuns și cunosc viitorul; viziunile, daruri ale lui Apollon, prin excelență, acordă fidelilor zeului același prestigiu. Ca și în unele tradiții șamanice siberiene, „viziunile" apolliniene incită inteligența și deschid calea meditației; în fond, ele conduc la „înțelepciune". Walter Otto observa că obținerea cunoștințelor oculte „este întotdeauna însoțită de o exaltare a spiritului"[21], și acest lucru este adevărat mai cu seamă în cazul extazului șamanic. Aceasta explică importanța capitală a muzicii și a poeziei în cele două tradiții. Șamanii își pregătesc transa cântând și bătând din tobă; cea mai veche poezie epică centrasiatică și polineziană a avut ca model aventurile șamanilor în călătoriile lor extatice. Principalul atribut al lui Apollon este lira; cântând, el farmecă zeii, animalele sălbatice, și chiar pietrele (Euripide, *Alcesta*, 579 sq.; Apollonios din Rhodos, I, 740).

Arcul, al doilea atribut al lui Apollon, face și el parte din zestrea șamanică, dar folosirea sa rituală depășește sfera șamanismului; cât privește simbolismul arcului, el este universal răspândit. Apollon este cel care „săgetează de departe"; totuși același epitet i se aplică lui Rama, lui Buddha și altor eroi și personaje fabuloase. Dar geniul grec a revalorizat în chip strălucit această temă arhaică, după cum a transfigurat tehnicile și simbolica șamanică. Grație lui Apollon, simbolismul arcului și al tragerii cu arcul revelă alte situații spirituale: stăpânirea

---

[19] Primele mărturii privind văgăuna datează din secolul I î.Hr.

[20] Vezi referințele în cartea noastră *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, p. 44, n. 42–43 [trad. românească, p. 51 — nota trad.].

[21] W. Otto, *The Homeric Gods*, p. 72

la distanță și deci detașarea de „imediat", de vâscozitatea concretului; calmul și seninătatea pe care le implică orice efort de concentrare intelectuală. Pe scurt, Apollon reprezintă o nouă teofanie, expresie a unei cunoașteri religioase a lumii și a unei existențe umane specific grecești și irepetabile.

Heraclit afirma că „armonia este rezultatul unei tensiuni între contrarii, precum aceea a arcului și a lirei" (fr. 51). În Apollon, contrariile sunt asumate și integrate într-o nouă configurație, mai largă și mai complexă. Reconcilierea sa cu Dionysos face parte din același proces de integrare care îl promovase la rangul de patron al purificărilor ca urmare a uciderii lui Python. Apollon revelează oamenilor calea care duce de la „viziunea" divinatorie spre gândire. Elementul demonic, implicat în orice cunoaștere ocultă, este exorcizat. Lecția apollinianã este exprimată, prin excelență, în celebra formulă de la Delfi: „Cunoaște-te pe tine însuți!" Inteligența, știința, înțelepciunea sunt considerate drept modele divine, acordate de zei, în primul rând de Apollon. Seninătatea apolloniană devine, pentru omul grec, emblemă a desăvârșirii spirituale și, prin urmare, a spiritului. Dar e semnificativ că descoperirea spiritului încununează o lungă serie de conflicte urmate de reconcilieri, și stăpânirea tehnicilor extatice și oraculare.

92. Hermes, „însoțitorul omului"

Fiu al lui Zeus și al nimfei Maia, Hermes este cel mai puțin olympian dintre zei. El păstrează încă anumite atribute specifice divinităților prehomerice: el este reprezentat încă sub aspect itifalic; el posedă un „baston magic", caduceul, și o bonetă care-l face invizibil; pentru a-l imuniza la vrăjile Circei, el îi dă lui Ulise iarba magică, *moly* (*Odiseea*, 10, 302–306). Pe deasupra lui Hermes îi place să se amestece cu oamenii. Zeus spune că „însărcinarea cea mai dragă a lui Hermes este să fie însoțitorul oamenilor" (*Iliada*, 24, 334 sq.). Dar, în raporturile sale cu omul, el se comportă în egală măsură ca un zeu, un *trickster* și un artizan. El este dătătorul de bunuri prin excelență (*Odiseea*, 8, 335): despre orice șansă se spune că ea este un dar al lui Hermes. Dar, pe de altă parte, el este întruchipare a tot ce implică șiretlic și viclenie. Abia născut, el fură turmele fratelui său Apollon; de aceea el a devenit tovarășul și protectorul hoților. Euripide îl numește „domnul celor care lucrează noaptea" (*Rhesus*, 216 sq.).

Dar, dacă patronează furtunile și aventurile galante nocturne, el este și protectorul turmelor și al călătorilor întârziați pe drum. „Nu există alt zeu care să arate atâta grijă pentru turme și sporirea turmelor", scrie Pausanias (2, 3, 4). El este zeul drumurilor și și-a luat numele de la mormanele de pietre (*hermaion*) de pe marginea drumurilor: fiecare trecător arunca o piatră în grămadă[22]. Probabil că, la origine, Hermes a fost un zeu protector al păstorilor nomazi, poate chiar un Stăpân al Animalelor. Dar grecii au interpretat atributele și prestigiile arhaice ale lui Hermes într-un sens mai profund. El guvernează drumurile, pentru că merge cu mare iuțeală (are „sandale de aur") și nu se rătăcește noaptea pentru că știe bine drumul. De aceea, el este călăuza și protectorul turmelor și patronul hoților, în același timp. Din același motiv el a devenit și mesager al zeilor.

Probabil că aceleași atribute i-au permis lui Hermes să devină psihopomp: el călăuzește morții în lumea de dincolo pentru că știe drumul și se poate orienta pe întuneric. Dar el nu este un zeu al morților, deși muribunzii spun că sunt luați de Hermes. El își permite să circule nepedepsit în toate cele trei niveluri cosmice. Dacă însoțește sufletele în Infern, tot el este acela care le aduce pe pământ, cum se întâmplă cu Persephona, cu Euridice, sau, în *Perșii*

[22] Obiceiul este atestat și azi la numeroase popoare și tot în legătură cu călătoriile.

(629) lui Eschil, cu sufletul Marelui Rege. Raporturile lui Hermes cu sufletele morților se explică, de asemenea, prin facultățile sale „spirituale". Căci șiretenia și inteligența lui practică, inventivitatea (el descoperă focul) sa, puterea sa de a se face nevăzut și de a ajunge pretutindeni într-o clipă anunță deja atributele de înțelepciune, și mai ales de stăpânire a științelor oculte, atribute care vor deveni, mai târziu, în epoca elenistică, specifice, prin excelență, lui Hermes. Cel ce se orientează în întuneric, călăuzește sufletele morților și circulă cu iuțeala fulgerului, fiind, deopotrivă, văzut și nevăzut, reflectă, în ultimă instanță, o modalitate a spiritului: nu numai inteligența și viclenia, ci și gnosa și magia.

După ce analizează cu strălucire atributele lui Hermes, W. Otto recunoaște că „lumea sa nu este o lume eroică" și conchide că dacă această „lume nu este nobilă [...], ea e departe de a fi vulgară și respingătoare"[23]. Ceea ce e exact, dar nu e destul. Căci ceea ce caracterizează figura lui Hermes, deja în epoca clasică, sunt raporturile sale cu lumea oamenilor, o lume prin definiție „deschisă", mereu pe punctul de a se face, adică de a se îmbunătăți și autodepăși. Atributele sale principale — vicleșugul și inventivitatea, stăpânirea asupra întunericului, interesul pentru activitatea oamenilor, psihopompia — vor fi continuu reinterpretate și vor sfârși prin a face din Hermes o figură tot mai complexă, erou civilizator, patron al științelor și imagine exemplară pentru gnosele oculte.

Hermes este unul dintre puținii zei olympieni care nu-și vor pierde actualitatea religioasă după criza religiei „clasice" și nu vor dispărea o dată cu triumful creștinismului. Asimilat cu Thot și cu Mercurius, el va cunoaște o nouă vogă în epoca elenistică și, în calitate de Hermes Trismegistul, va supraviețui, prin intermediul alchimiei și hermetismului, până în secolul al XVII-lea. Deja de pe acum, filosofii greci vor vedea în Hermes *logios*-ul, personificarea gândirii. El va fi considerat posesorul tuturor cunoștințelor și în primul rând al gnosei secrete; ceea ce-l va face „șeful tuturor magicienilor", victorios împotriva puterilor întunericului, căci „el cunoaște totul și poate face totul"[24]. Episodul din *Odiseea*, cu planta misterioasă *moly*, va fi continuu alegorizat, atât de greci cât și de autorii creștini. Se va vedea, în această plantă care-l salvează pe Ulise de soarta tovarășilor săi metamorfozați de către Circe în porci, spiritul care se împotrivește instinctului, sau educația care purifică sufletul. Iar Hermes, identificat de către filosofi cu Logosul, va fi comparat cu Hristos de către patristică, în așteptarea nenumăratelor omologii și identificări efectuate de alchimiștii Renașterii (vezi partea a III-a).

93. Zeițele I: Hera, Artemis

Poziția privilegiată a Herei datorează mult lui Homer, care a reliefat faptul că ea era soția lui Zeus. La început, Hera era zeița Argosului; de aici cultul ei s-a răspândit în toată Grecia. Willamowitz explică numele ei ca fiind o formă feminină a lui *heros*, și având sensul de *despoina*, „Stăpâna Noastră"[25]. E greu de decis dacă aheenii au adus cu ei zeița sau doar numele ei. Ei au fost probabil foarte impresionați de puterea și maiestatea Stăpânei din Argos, și au ridicat-o la rangul de soție a principalului lor zeu[26]. Acesta este poate motivul pentru care Hera a devenit simbolul și patroana instituției căsătoriei. Infidelitățile nenumărate ale lui Zeus i-au stârnit gelozia și au provocat certuri îndelung povestite de către poeți și mitografi. Zeus se comportă cu Hera așa cum niciodată un șef ahean n-ar fi îndrăznit să se poarte față de

---

[23] W. Otto, *The Homeric Gods*, pp. 122 sq.

[24] Vezi izvoarele citate de Hugo Rahner, *Greek Myths and Christian Mystery*, pp. 191–192. Cf. partea a II-a a lucrării.

[25] U. von Willamowitz, *Glaube*, I, 2.

[26] H.J. Rose, *Handbook*, p. 52; W.K.C. Guthrie, *op. cit.*, p. 72.

soția sa: el o umple de lovituri și odată chiar o spânzură cu o greutate mare legată de picioare, tortură aplicată mai târziu sclavilor[27].

După Hesiod (*Theogonia*, 923–924), Hera i-a născut lui Zeus trei copii: Hebe, Ares și Eileithya, și l-a zămislit singură pe Hefaistos (*ibid.*, 926). Partenogeneza, facultate de autofecundare, subliniază că însăși cea mai olympiană dintre zeițe își păstrează încă un caracter specific mediteranean și asiatic. Este greu de precizat sensul originar al tradiției după care Hera își recăpăta în fiecare an fecioria, îmbăindu-se în izvorul Kanathos[28]. Este vorba oare de un simbol solidar concepției patriarhale a căsătoriei (căci, se știe, fecioria era considerabil prețuită în societățile de tip patriarhal)? Oricum ar fi, grecii au transformat-o radical pe zeița din Argos. Dar se mai pot încă descifra câteva din trăsăturile ei originare. Ca majoritatea zeițelor egeene și asiatice, Hera era o divinitate a fecundității universale și nu numai a căsătoriei. Deși ipoteza unei Hera-Mama Pământ a fost respinsă de unii savanți, este greu să explici altfel faptul că se vorbea despre un *hieros gamos* cu Zeus (mitic sau reactualizat în ritualuri), în numeroase locuri (Plateea, Eubeea, Atena, Samos etc.). Este imaginea tipică a unei împreunări între un zeu fecundator al furtunii și Mama-Pământ. Pe deasupra, Hera era adorată la Argos ca „zeiță a jugului" și „bogată în boi". (În *Iliada*, Homer o descrie „cu ochi de bou".) În sfârșit, ea era considerată drept mama unor monștri fioroși precum Hydra din Lerna. Or, zămislirea de monștri le caracterizează pe zeițele telurice. Într-adevăr, așa cum am văzut (§ 83), după Hesiod, mama lui Typhon era Geea (Pământul). Dar toate aceste atribute și prestigii chtoniene au fost progresiv uitate, și de la Homer încoace, Hera a fost ceea ce va rămâne până la sfârșit: zeița, prin excelență, a căsătoriei.

Numele de Artemis, atestat sub forma Artimis pe o inscripție din Lydia, indică originea sa orientală. Caracterul arhaic al zeiței este evident: ea este înainte de toate, și prin excelență, Stăpâna Animalelor (*potnia theron*, cum e calificată în *Iliada*, XXI, 470 sq.); adică iubitoare de vânătoare și protectoare a animalelor sălbatice totodată. Homer o numește și Agrotera, „A Sălbăticiunilor", iar Eschil (fr. 342) „Doamna Munților Sălbatici". Îi place să vâneze mai ales în timpul nopții. Leul și ursul îi sunt animale favorite și heraldice; fapt ce amintește de prototipurile asiatice. Homer (*Iliada*, V, 549) povestește cum Artemis l-a învățat pe Scamandrius arta de a vâna orice vânat. Dar ea se înfurie când doi vulturi sfâșie și devorează o iepuroaică gravidă (Eschil, *Agamemnon*, 133 sq.)

Artemis este prin excelență zeița fecioară, ceea ce putea să se înțeleagă, la început, ca liberă de jugul matrimonial. Dar grecii au văzut în perpetua ei virginitate indiferență față de dragoste. *Imnul homeric către Afrodita* (I, 17) recunoaște frigiditatea zeiței. În tragedia lui Euripide, *Hippolyt* (1301), Artemis însăși își declară deschis ura față de Afrodita.

Și totuși ea prezintă numeroase elemente de zeiță-mamă. În Arcadia, în cel mai vechi loc de cult al său, ea era asociată cu Demeter și Persephone. Herodot (II, 156) asigură că Eschil o considera fiică a lui Demeter, adică o identifica lui Persephone. Unii autori greci afirmau că în Creta era numită Britomartis[29], ceea ce indică raporturile sale cu zeița minoeană. Probabil că printre numele sale în alte limbi trebuie să menționăm Cybele în Frigia și Ma în Cappadocia. Nu se știe când și în ce regiune a început ea să fie cunoscută ca Artemis. La Efes, funcția

---

[27] *Iliada*, I, 567, 587; XV, 18 sq. Cf. Plaut, *Asinaria*, 303–304; H.J. Rose, *op. cit.*, p. 106 și n. 15. În măsura în care se poate descifra în atari scene amintirea unor realități istorice e vorba desigur de o epocă destul de veche de dinainte de sosirea aheilor în peninsulă. Ceea ce e semnificativ e faptul că Homer și auditoriul său se puteau amuza de asemenea încăierări.

[28] Pausanias, II, 36, 2, care menționează și cultele secrete ale Herei din Argos, lucru ce i se pare excepțional lui Rose, *op. cit.*, p. 128, n. 11. Dar vezi H. Jeanmaire, *Dionysos*, pp. 208 sq.

[29] Cf. referințele în H.J. Rose, *Handbook*, p. 131, n. 59.

maternă era reprezentată plastic și într-un chip atât de grotesc încât cercetătorii ezită să recunoască acolo o divinitate grecească. Artemis era venerată de către femei ca Locheia, zeița nașterilor. Ea era, de asemenea, *kurotrophos*, „dădacă" și instructoare a tinerilor. În unele din ritualurile sale atestate în epoca istorică se poate descifra moștenirea ceremoniilor inițiatice feminine a societăților egeene din mileniul al II-lea. Dansurile în cinstea lui Artemis de la Alpheea, ca de altfel dansurile zeiței din tot Peloponesul, aveau un caracter orgiastic. Un proverb rostea: „Unde n-a dansat Artemis?" Altfel spus: unde nu se dansează pentru Artemis?[30]

Sub aspectele ei multiple, și adesea contradictorii, se ghicește pluralitatea formelor divine arhaice, revalorizate și integrate într-o vastă structură de către geniul religios grec. Arhaica Doamnă a Munților și Stăpână a Sălbăticiunilor din preistoria mediteraneană a asimilat foarte devreme atributele și prestigiile Zeițelor Mame, dar fără a pierde prin aceasta trăsăturile ei cele mai arhaice și mai specifice: patroană atât a vânătorilor cât și a fiarelor sălbatice, și a tinerelor fete. După Homer, profilul ei începe să se precizeze: Artemis guvernează sacralitatea vieții sălbatice care cunoaște fertilitatea și maternitatea, dar nu și dragostea și căsătoria. Ea a păstrat întotdeauna un caracter paradoxal, ilustrat mai ales prin coexistența temelor contradictorii (de exemplu, virginitate–maternitate). Imaginația creatoare a poeților, mitografilor și teologilor greci a ghicit că o atare coexistență a contrariilor poate sugera unul din misterele divinității.

94. Zeițele II: Atena, Afrodita

Atena este cu siguranță cea mai importantă zeiță greacă după Hera. Numele său nu a putut fi explicat prin greacă. Cât privește originea sa, ipoteza lui Nilsson, admisă de majoritatea savanților, pare destul de convingătoare: Atena ar fi fost o Stăpână a Palatului, protectoare a palatelor întărite ale regilor micenieni; deși zeiță domestică, în legătură cu meseriile femeiești ori bărbătești, prezența sa în citadelă în timp de războaie și jafuri i-a conferit atributele și prestigiile unei zeițe războinice. Ea iese din capul lui Zeus îmbrăcată în armură fluturându-și lancea și scoțând strigătul ei de război. Numeroase titluri ale sale îi proclamă acest caracter marțial: Promachos (Luptătoarea), Sthenias (Puternica), Areia (Războinica) etc.

Totuși, așa cum se arată în numeroase episoade din *Iliada*, Atena este dușmana implacabilă a lui Ares, pe care îl zdrobește, de altfel, în faimoasa bătălie a zeilor din cântul al XXI-lea (390 sq.)[31]. Dimpotrivă, ea îl admiră pe Herakles, adevărat model de erou. Ea îl ajută în încercările sale supraomenești și, la sfârșit, îl călăuzește în cer (Pausanias, III, 18, 11 etc.). Atena îl admira, de asemenea, pe Tydeus și voia să-l facă nemuritor; dar când îl văzu pe eroul, grav rănit, cum despică țeasta vrăjmașului și îi soarbe creierul — zeița s-a îndepărtat dezgustată[32]. Tot ea este cea care, prin prezența ei, îl oprește pe Ahile să ridice spada ca răspuns la insultele lui Agamemnon (*Iliada*, I, 194 sq.).

Dar într-o epopee compusă pentru un auditoriu care exalta isprăvile războinice, Atena se revelă altfel decât zeiță marțială. Motivul pentru care ea participă la război este faptul că acesta este o ocupație prin excelență masculină. Căci, după cum spune ea însăși: „inima mea în toate înclină de partea bărbatului, cu excepția căsătoriei" (Eschil, *Eumenidele*, 736). *Imnul homeric către Afrodita* (I, 9) recunoaște că zeița dragostei nu are putere asupra Atenei. Homer și Hesiod

---

[30] H. Jeanmaire, *Dionysos*, pp. 212 sq.

[31] E adevărat că Ares e detestat de toți zeii care-i spun „nebun" pentru că nu cunoaște „ce este drept" (*Iliada*, V, 761). Zeus însuși recunoaște că „nici un olympian nu este atât de urât", căci Ares „nu se gândește decât la războaie și încăierări" (V, 890).

[32] Bacchilide, fr. 41; Apollodor, *Bibl.*, III, 6, 8, 3.

o numesc Pallas, „Fata", și la Atena, ea este „Fecioara" (*Parthenos*). Dar ea este alt gen de zeiță-fecioară decât Artemis: nu ocolește bărbații și nu îi ține la distanță. Atena se împrietenește și îl protejează pe Ulise, pe care îl prețuiește pentru puternica sa personalitate și înțelepciune: el este bărbatul „bogat în sfaturi" (*polymetis*), singurul pe care oamenii îndrăznesc să-l compare cu Zeus (*Iliada*, II, 169, 407, 636). În *Theogonia* (896), Hesiod o consideră „egalul tatălui ei în forță și înțelepciune prevăzătoare". Atena este unica dintre olympieni care nu are mamă. *Imnul homeric* (I, 9 sq.) amintește pe scurt că Zeus a născut-o din propriul său cap, dar cel ce povestește mitul în întregime este Hesiod. Zeus a înghițit-o pe Metis, zeița inteligenței, pe când ea era deja însărcinată, și Atena a venit pe lume ieșind din țeasta tatălui ei (*Theogonia*, 886 sq.; cf. § 84). S-a văzut în acest episod o adăugare târzie; mitul originar ar fi evocat pur și simplu apariția Atenei pe vârful muntelui Olymp. Dar Otto subliniază, pe bună dreptate, caracterul arhaic, „sălbatic", al temei înghițirii[33].

Oricare ar fi originea lui, mitul nașterii miraculoase a Atenei ilustrează și confirmă raporturile sale foarte strânse cu Zeus. „Înclin cu totul înspre Tată", mărturisește ea în *Eumenidele* (736). În *Odiseea* (XIII, 297) zeița îi spune lui Ulise: „Eu între zei pe lume sunt vestită prin agerimea minții (*metis*) și prin iscusința mea". Într-adevăr, *metis*, inteligența practică, este atributul ei cel mai caracteristic. Atena nu e numai patroana meșteșugurilor feminine prin excelență, cum ar fi torsul și țesutul. Ea este mai ales „politehniciană", inspiratoare și învățătoare a tuturor meșteșugarilor specializați. Fierarul învață de la Atena să făurească brăzdarul plugului și olarii o invocă: „Vino la noi, Atena, ține-ți mâna deasupra cuptorului nostru!"[34] Ea, îmblânzitoarea de cai, a inventat zăbala calului și i-a învățat pe oameni cum să se folosească de car. Când e vorba de navigație, domeniu guvernat de drept de către Poseidon, Atena își revelează complexitatea și totodată unitatea acelei *metis* care îi e proprie. Inițial, ea intervine în multiplele operații tehnice proprii construcției unei nave. Dar ea îl și ajută pe cârmaci să-și „conducă drept" corabia[35].

Rareori se întâlnește un exemplu de ceea ce s-ar putea numi sacralitatea invenției tehnice și mitologia inteligenței. Alte divinități ilustrează nenumărate forme ale sacralității vieții, fertilității, morții, instituțiilor sociale etc. Atena revelă caracterul „sacru", sau originea „divină", a anumitor meserii și vocații implicând inteligență, abilitate tehnică, invenție practică, dar și autostăpânire de sine, seninătate în încercări, încredere în coerența și deci inteligibilitatea lumii. Se înțelege de ce patroana acestei *metis* va deveni, în vremea filosofilor, simbolul științei divine și al înțelepciunii umane.

Afrodita reprezintă o creație nu mai puțin remarcabilă a geniului grec, deși se situează la un nivel cu totul deosebit. Zeița este cu siguranță de origine orientală, așa cum stăruitor o indică tradiția (Herodot, I, 105; Pausanias, I, 14, 7). În *Iliada*, Afrodita îi protejează pe troieni. În plus, ea prezintă analogii cu divinitățile de tip Ișstar. Totuși, în Cipru, centru milenar al sincretismului egeeano-asiatic, începe să se precizeze figura ei specifică (*Odiseea*, 8, 362 sq.). Procesul de elenizare este destul de avansat în *Iliada* (5, 365), unde Homer o proclamă fiică a lui Zeus și a Dionei, și soție a lui Hefaistos[36]. Dar Hesiod a păstrat o versiune mai arhaică a nașterii ei: zeița a apărut din sămânța amestecată cu spumă (*aphros*) ieșită din părțile sexuale ale lui Ouranos azvârlite în mare. Or, tema castrării unui mare zeu este, după cum am văzut (§ 46), de origine orientală.

---

[33] Cf. *Homeric Gods*, p. 51. Homer nu face aluzie la acest mit (după cum trece, de altfel, sub tăcere povestea lui Cronos), dar o numește pe Atena „fiica puternicului Părinte" (*obrimo-patre*).

[34] Cf. epigrama homerică (14–2) citată de W. Otto, p. 58.

[35] Cf. M. Detienne, „Le navire d'Athena".

[36] Abia mai târziu, Ares, zeul războiului, îi devine soț; în *Odiseea* (8, 266–366) el îi este amant.

În cultul ei, se disting anumite elemente asiatice (de exemplu, hierodulele) alături de elemente mediteraneene (porumbelul). Pe de altă parte, *Imnul homeric către Afrodita* (I, 69 sq.) o prezintă ca o veritabilă Stăpână a Animalelor: „în urma ei, mergeau, lingușindu-o, lupi suri, lei cu coamă sălbatică, urși și pantere iuți și lacome de pui de căprioară". Dar o trăsătură nouă, specifică Afroditei, se adaugă la aceasta: zeița „a pus dorința în piepturile lor; atunci ele s-au îndreptat toate deodată să se împreuneze în umbra văilor" (după traducerea lui Jean Humbert). Afrodita „pune dorința" nu numai în piepturile animalelor, ci și ale oamenilor și zeilor. Ea „tulbură chiar și rațiunea lui Zeus"; tot ea îl face „cu ușurință să se împreuneze cu muritoarele, în pofida Herei" (*ibid.*, 36, 40). Astfel, *Imnul homeric* identifică în elanul sexual elementul de unitate a celor trei moduri de existență: animală, umană și divină. Pe de altă parte, subliniind caracterul ireductibil și irațional al concupiscenței, *Imnul* justifică aventurile amoroase ale lui Zeus (care vor fi de altfel repetate la nesfârșit de către zei, eroi și oameni). Este vorba, pe scurt, de o justificare *religioasă* a sexualității; căci, stârnite de Afrodita, chiar excesele și violențele sexuale trebuie recunoscute ca având origine divină.

Întrucât domnește în toate cele trei niveluri cosmice, Afrodita este atât celestă (Asteria, Ourania), cât și marină (Anadyomene, „cea ieșită din mare")[37] și terestră: sub pașii ei drumurile se acoperă de flori; ea este „cauza primă" a fertilității vegetale (Eschil, *Danaidele*, fr. 44). Dar Afrodita nu va deveni niciodată zeița prin excelență a fertilității. Amorul fizic, împreunarea trupească este domeniul ei specific, pe care îl inspiră, îl exaltă și-l apără. În acest sens, se poate spune că datorită Afroditei grecii regăseau caracterul sacru al impulsului sexual primar. Vastele resurse spirituale ale dragostei vor fi călăuzite de alte figuri divine, în primul rând de către Eros. Scriitorii și artiștii plastici vor exploata exact această sexualitate irațională și ireductibilă a zeiței; dovadă este faptul că, în epoca elenistică, „farmecele Afroditei" vor deveni clișee literare. Ești aproape ispitit să vezi în această dezvoltare artistică sub semnul Afroditei, desacralizarea radicală a iubirii fizice. În fapt, este vorba de un camuflaj inimitabil și bogat în semnificații, precum se pot regăsi în atâtea alte creații ale geniului grec. Sub aparența unei divinități frivole se ascunde una din sursele cele mai profunde ale experienței religioase: revelația sexualității ca transcendență și mister. Vom întâlni alte forme ale acestui tip de camuflaj, analizând procesul de desacralizare a lumii moderne (vezi partea a III-a).

95. Eroii

Pindar distingea trei categorii de ființe: zei, eroi, oameni (*Olympice*, 2, 1). Pentru istoricul religiilor, categoria eroilor pune anumite probleme importante: care este originea și structura ontologică a eroilor greci, și în ce măsură sunt ei comparabili cu alte tipuri de intermediari între zei și oameni? Urmând credința anticilor, E. Rohde considera că eroii „sunt strâns înrudiți, pe de o parte cu zeii chtonieni și pe de altă parte cu oamenii săvârșiți din viață. În fapt, ei nu sunt altceva decât spirite de oameni decedați, care sălășluiesc în interiorul pământului, care trăiesc acolo etern, aidoma zeilor, și care se apropie de aceștia prin putere"[38]. Ca și zeii, eroii erau cinstiți prin sacrificii, dar numele și procedeele acestor două categorii de rituri erau diferite. Dimpotrivă, în lucrarea sa *Götternamen* (1896), publicată la trei ani după *Psyché*, H. Usener susținea originea divină a eroilor: ca și demonii, eroii provin din divinități „temporare" sau „particulare" (*Sondergötter*), adică ființe divine cu funcții specifice.

---

[37] Scoica, simbol acvatic și totodată sexual, face parte din acele *hiera* proprii acestei zeițe.

[38] Erwin Rohde, *Psyché* (trad. franceză), p. 124.

În 1921, L.R. Farnell a propus o teorie de compromis care se bucură încă de un anume prestigiu. După acest autor, eroii nu au toți aceeași origine; el distinge șapte categorii: eroi de origine divină sau rituală, personaje care au trăit cu adevărat (războinici sau sacerdoți), eroi inventați de poeți sau de cărturari etc. În fine, într-o carte bogată și pătrunzătoare, *Gli eroi greci* (1958), A. Brelich descrie astfel „structura morfologică" a eroilor: ei sunt personaje a căror moarte are un relief particular și care au strânse relații cu lupta, agonistica, mantica și medicina, inițierea de pubertate și Misterele; ei întemeiază cetăți și cultul lor are un caracter civic; ei sunt strămoșii grupurilor consangvine și „reprezentanții prototipici" ai anumitor activități umane fundamentale. Eroii sunt, în plus, caracterizați prin trăsături singulare, chiar monstruoase, și printr-un comportament excentric, care trădează natura lor supraumană[39].

S-ar putea spune, într-o formulare sumară, că eroii greci împărtășesc o modalitate existențială *sui generis* (supraumană, dar nu divină) și acționează într-o epocă primordială, și anume aceea care urmează cosmogoniei și triumfului lui Zeus (cf. § § 83–84). Activitatea lor se desfășoară după apariția oamenilor, dar într-o perioadă a „începuturilor", când structurile nu erau pentru totdeauna fixate și normele nu erau încă suficient stabilite. Modul lor propriu de a fi trădează caracterul nedesăvârșit și contradictoriu al timpului „originilor".

Nașterea și copilăria eroilor sunt ieșite din comun. Ei sunt coborâtori din zei, dar uneori sunt considerați ca având o „dublă paternitate" (astfel, Herakles se trage din Zeus și Amphitryon, Teseu din Poseidon și din Egeu) sau nașterea lor este în afara regulilor (Aegysthos, fruct al incestului lui Thyestes cu propria-i fiică). Ei sunt abandonați la scurtă vreme de la naștere (Oedip, Perseu, Rhesos etc.) și sunt alăptați de animale[40], își petrec copilăria călătorind în țări îndepărtate, se singularizează prin aventuri fără număr (mai ales isprăvi războinice și sportive) și celebrează nunți divine (printre cele mai ilustre sunt cele dintre Peleus și Thetis, Niobe și Amfion, Iason și Medeea).

Eroii se caracterizează printr-o formă specifică de creativitate, comparabilă cu aceea a Eroilor civilizatori din societățile arhaice. Ca și strămoșii mitici australieni, ei modifică peisajul, sunt considerați „autohtoni" (*i.e.* primii locuitori ai anumitor regiuni) și strămoși ai raselor, popoarelor sau familiilor (Argienii descind din Argos, Arcadienii din Arkos etc:). Ei inventează — adică „întemeiază", „revelează" — numeroase instituții umane: legile cetății, și regulile vieții urbane, monogamia, metalurgia, cântecul, scrisul, tactica etc., și sunt primii în practicarea anumitor meserii. Ei sunt prin excelență fondatori de cetăți și personajele istorice care întemeiază colonii devin, după moarte, eroi[41]. În plus, eroii instaurează jocuri sportive și una din formele caracteristice ale cultului lor este concursul de lupte. Conform unei tradiții, cele patru jocuri panelenice, înainte de a aparține lui Zeus, erau consacrate eroilor. (Cultul luptei de la Olympia, de exemplu, era celebrat în onoarea lui Pelops.) Acest lucru explică eroizarea atleților victorioși și celebri[42].

Anumiți eroi (Ahile, Teseu etc.) sunt asociați riturilor de inițiere ale adolescenților și cultul eroic este deseori oficiat de către efebi. Numeroase episoade din saga lui Teseu sunt, de fapt, confruntări inițiatice: astfel, scufundarea sa rituală în mare, încercare inițiatică echivalând cu o călătorie în lumea cealaltă, în palatul de sub mare al Nereidelor, zâne prin excelență *courotrophoi*; la fel, pătrunderea lui Teseu în labirint și lupta sa cu monstrul (Minotaurul), temă exemplară a inițierilor eroice; tot așa, în sfârșit, răpirea Ariadnei, una din multiplele epifanii

---

[39] *Gli eroi greci*, p. 313. Paginile care urmează datorează mult analizelor lui Brelich.

[40] Paris este hrănit de o ursoaică, Aegysthos de către o capră, Hippothous de o iapă etc.; acest motiv inițiatic este extrem de răspândit, cf. § 105.

[41] A. Brelich, *op. cit.*, pp. 129–185.

[42] Precum Kleomedes în Jocurile olympice din 496 (Pausanias, VI, 9, 6).

ale Afroditei, confruntare inițiatică în care Teseu își desăvârșește inițierea printr-o hierogamie. După H. Jeanmaire, ceremoniile care constituiau *Theseia* vor fi ieșit din ritualuri arhaice care, într-o epocă anterioară, marcau întoarcerea adolescenților în oraș, după șederea lor inițiatică în pădure[43]. Tot astfel, unele momente ale legendei lui Ahile se lasă interpretate ca niște probe inițiatice: el a fost crescut de Centauri, adică a fost inițiat în pădure de către Maeștri mascați sau care se manifestau sub aspect de animale; el a suferit trecerea prin foc și prin apă, confruntări clasice de inițiere, și a trăit chiar, câtva timp, printre fete, îmbrăcat ca o fată, urmând unui obicei specific al anumitor inițieri arhaice de pubertate[44].

Eroii sunt asociați, de asemenea, cu Misterele: Triptolemos are un sanctuar și Eumolpus un mormânt, la Eleusis (Pausanias, I, 38, 6; I, 38, 2). În plus, cultul eroilor este solidar oracolelor, mai ales riturilor de incubație care vizează vindecarea (Calchas, Amfiaraos, Mopsos etc.); anumiți eroi au deci legătură cu medicina (în primul rând Asclepios)[45].

O trăsătură caracteristică a eroilor este *moartea* lor. În mod excepțional, unii eroi sunt transportați în Insulele Fericiților (precum Menelaos), în insula mitică Leuke (Ahile), pe Olymp (Ganymede) sau dispar sub pământ (Trofonius, Amfiaraos). Dar enorma majoritate suferă o moarte violentă în război (precum eroii de care vorbește Hesiod, căzuți în fața Tebei și la Troia), în lupte neobișnuite, sau prin trădare (Agamemnon răpus de către Clytemnestra, Laios de către Oedip etc.). De multe ori, moartea lor este deosebit de dramatică: Orfeu și Penteu sunt rupți în bucăți, Acteon este sfâșiat de câini, Glaukos, Diomede, Hippolyt de către cai; ori sunt devorați sau trăsniți de către Zeus (Asclepios, Salmoneus, Lykaon etc.), ori mușcați de un șarpe (Oreste, Mopsos etc.)[46].

Totuși, moartea lor este aceea care confirmă și proclamă condiția lor supraumană. Dacă nu sunt nemuritori, precum zeii, eroii se disting de oameni prin faptul că ei continuă să acționeze și după moarte. Rămășițele eroilor sunt încărcate de redutabile puteri magico-religioase. Mormintele, relicvele lor, cenotafurile operează asupra celor vii timp de secole. Într-un anume sens, se poate spune că eroii se apropie de condiția divină grație morții lor; ei se bucură de o postexistență nelimitată, care nu este nici larvară, nici pur spirituală, ci constă într-o supraviețuire *sui generis*, pentru că ea depinde de rămășițele, urmele sau simbolurile trupurilor lor.

Într-adevăr, contrar obiceiului general, rămășițele eroilor sunt înmormântate în interiorul cetății; ele sunt admise chiar în sanctuare (Pelops în templul lui Zeus din Olympia, Neoptolemus în acela al lui Apollon, la Delfi). Mormintele și cenotafurile lor constituie centrul cultului eroic; sacrificii întovărășite de jeliri rituale, rituri de doliu, „coruri tragice". (Sacrificiile destinate eroilor erau asemănătoare cu cele efectuate pentru zeii chtonieni, și se distingeau de sacrificiile oferite olympienilor. Victimele dedicate olympienilor erau ucise cu gâtlejul spre cer, cele oferite zeilor chtonieni și eroilor, cu gâtlejul înclinat spre pământ; victima olympienilor trebuia să fie albă, cea a chtonienilor și a eroilor era neagră, ea trebuia arsă în întregime, și nici un om nu avea voie să mănânce din ea; tipul altarelor olympiene era templul clasic, ridicat deasupra pământului, uneori clădit pe o înălțime, al chtonienilor și eroilor, un cămin jos, un sălaș subteran sau un *adyton*, care reprezenta poate un mormânt; sacrificiile oferite olympienilor erau efectuate în dimineți însorite, cele oferite eroilor și chtonienilor, seara sau la miezul nopții[47].)

---

[43] H. Jeanmaire, *Couroï et Courètes*, pp. 323 sq., 338 sq. și *passim;* M. Eliade, *Naissances mystiques*, p. 228; cf., de asemenea, A. Brelich, *op. cit.*, pp. 124 sq.

[44] Cf. M. Eliade, *Naissances mystiques*, p. 229.

[45] Vezi documentarea la A. Brelich, *op. cit.*, pp. 106 sq.

[46] Izvoarele sunt citate de A. Brelich, p. 89.

[47] E. Rohde, *Psyché*, pp. 123–124; cf., de asemenea, W.G.K. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, pp. 221–222 (= *Les Grecs et leurs dieux*, pp. 246–247).

Toate aceste fapte reliefează valoarea religioasă a „morții" eroice și a rămășițelor pământești ale eroului. Decedând, eroul devine un geniu tutelar care ocrotește cetatea împotriva invaziilor, a epidemiilor și a tot felul de flageluri. La Marathon, a fost văzut Teseu în fruntea atenienilor (Plutarh, *Thes.*, 35, 5; vezi alte exemple la Brelich, pp. 91 sq.). Dar eroul se bucură de asemenea de o „imortalitate" de ordin spiritual, de *glorie*, de perenitatea *numelui* său. El devine astfel modelul exemplar pentru toți aceia care se străduiesc să-și depășească condiția efemeră de muritori, să-și salveze numele de uitarea definitivă, să supraviețuiască în memoria oamenilor. Eroizarea personajelor reale — regii Spartei, luptătorii căzuți la Marathon sau în Plateea, tiranoctonii — se explică prin faptele lor excepționale, care îi despart de restul muritorilor și îi „proiectează" în categoria eroilor[48].

Grecia clasică și mai cu seamă epoca elenistică ne-a transmis o viziune „sublimă" asupra eroilor. În realitate, natura lor este în afara regulilor, ambivalentă, chiar aberantă. Eroii se dovedesc „buni" și „răi", în același timp, și concentrează atribute contradictorii. Ei sunt invulnerabili (*e.g.* Ahile) și totuși sfârșesc prin a fi doborâți; ei se disting prin forța și prin frumusețea lor, dar și prin trăsături monstruoase (statură uriașă — Herakles, Ahile, Oreste, Pelops — dar și submijlocie[49]), sunt theriomorfi (*e.g.* Lykaon, „lupul") sau susceptibili de a se metamorfoza în animale. Ei sunt androgini (Cecrops) sau își schimbă sexul (Tiresias), sau se travestesc în femei (Herakles). În plus, eroii se caracterizează prin numeroase anomalii (acefalie sau policefalie; Herakles este înzestrat cu trei șiruri de dinți); ei sunt adesea șchiopi, chiori sau orbi. De multe ori, eroii cad victime nebuniei (Oreste, Bellerophon, chiar excepționalul Herakles, când își masacrează fiii pe care i-i dăduse Megara). Cât privește comportamentul sexual al eroilor, el este excesiv și aberant: Herakles fecundează într-o noapte cele cincizeci de fete ale lui Thespios; Teseu este renumit pentru numeroasele sale violuri (Elena, Ariadna etc.), Ahile o răpește pe Stratonice. Eroii comit incest cu fiicele ori mamele lor, și masacrează din invidie, mânie, sau de multe ori fără nici un motiv; ei își omoară chiar tații, mamele, ori rudele.

Toate aceste trăsături ambivalente și monstruoase, aceste comportamente aberante, reamintesc fluiditatea timpului „originilor", când „lumea oamenilor" nu era încă făurită. În acea epocă primordială, iregularitățile și abuzurile de tot felul (adică tot ceea ce va fi denunțat mai târziu ca monstruozitate, păcat, ori crimă) suscită, direct ori indirect, opera creatoare. Totuși, ca urmare tocmai a creațiilor lor — instituții, legi, tehnici, arte — apare „lumea oamenilor", în care infracțiunile și excesele vor fi interzise. După epoca eroilor, în „lumea oamenilor", timpul creator, acel *illud tempus* al miturilor, este definitiv încheiat.

Provocarea eroilor nu cunoaște limite. Ei îndrăznesc să violenteze chiar zeițele (Orion și Acteon o asaltează pe Artemis, Ixion o atacă pe Hera etc.) și nu șovăie în fața faptei sacrilege (Ajax o atacă pe Cassandra lângă altarul Atenei, Ahile îl doboară pe Troilos în templul lui Apollon). Aceste fărădelegi și ofense arată un *hybris* nemăsurat, trăsătură specifică naturii eroice (cf. § 87). Eroii îi înfruntă pe zei ca și cum aceștia ar fi egalii lor, dar *hybris*-ul lor este, mereu, necruțător pedepsit de către olympieni. Numai Herakles își desfășoară nepedepsit *hybris*-ul său (când îi amenință cu armele pe zeii Helios și Okeanos). Dar Herakles este eroul perfect, „eroul-zeu" cum îl numește Pindar (*Nemeienele*, 3, 22). Într-adevăr, el este unicul erou care nu are nici mormânt, nici rămășițe umane; el câștigă nemurirea prin acea sinucidere-apoteoză pe rugul înflăcărat, el este înfiat de Hera și devine zeu, așezându-se printre celelalte divinități, în Olymp. S-ar putea spune că Herakles și-a dobândit condiția divină în urma unui șir de confruntări inițiatice din care a ieșit învingător; spre deosebire de Ghilgameș

[48] Vezi, de asemenea, M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, cap. I.

[49] Chiar Herakles; vezi sursele la A. Brelich, pp. 235 sq.

(cf. § 23) și de anumiți eroi greci, care în pofida *hybris*-ului lor nemăsurat au eșuat în eforturile lor către „nemurire".

Figuri comparabile eroilor greci se reîntâlnesc și în alte religii. Dar numai în Grecia structura religioasă a eroului și-a găsit o expresie atât de perfectă; numai în Grecia eroii s-au bucurat de un prestigiu religios atât de mare, au hrănit imaginația și reflecția, au stimulat creativitatea literară și artistică[50].

[50] Metamorfozele ulterioare ale „eroului" din Evul Mediu până în romantism vor fi analizate în partea a III-a a lucrării de față.

Capitolul XII

MISTERELE DIN ELEUSIS

96. Mitul: Persephone în Infern

„Fericit acel om de pe pământ care a văzut aceste mistere! strigă autorul *Imnului către Demeter*. Dar cel care nu a fost inițiat și nu a luat parte la rituri nu va avea parte, după moarte, de toate splendorile de dincolo, din sălașurile întunecate" (v. 480–482).

Imnul homeric către Demeter relatează atât mitul central al celor două zeițe, cât și întemeierea Misterelor Eleusine. În timp ce aduna flori în câmp pe plaiul Nysei, Kore (Persephone), fiica lui Demeter, a fost răpită de Pluton (Hades), zeul Infernului. Nouă zile a căutat-o Demeter, și în tot acest timp ea nu s-a atins de ambrozie. În cele din urmă, Helios îi spune adevărul: Zeus a hotărât să o căsătorească pe Kore cu zeul Pluton. Copleșită de tristețe și mânioasă pe regele zeilor, Demeter nu s-a mai întors în Olymp. Luând înfățișarea unei femei bătrâne, ea s-a îndreptat spre Eleusis și s-a așezat lângă Fântâna Fecioarelor. Întrebată de fetele regelui, Celeos, ea le răspunde că se numește Doso și că a scăpat cu greu din mâinile piraților care o răpiseră și o duceau cu forța în Creta. Ea a acceptat invitația de a-i fi doică ultimului născut al reginei Metaneira. Dar intrând în palat, zeița s-a așezat pe un taburet și a rămas multă vreme tăcută, cu fața sub văl. În cele din urmă, o servitoare, Iambe, a izbutit să o facă pe zeiță să râdă de glumele ei nerușinate. Demeter nu a primit cupa cu vin roșu oferită de Metaneira, ci a cerut ciceon, un amestec din boabe de orz, apă și busuiocul cerbilor.

Demeter nu l-a alăptat pe Demophon, ci îl freca cu ambrozie și în timpul nopții îl ascundea „ca pe un tăciune" în foc. Copilul a început să semene din ce în ce mai mult cu un zeu: într-adevăr, Demeter voia să-l facă nemuritor și veșnic tânăr. Dar într-o noapte Metaneira, surprinzând-o pe zeița care îl ținea pe Demophon, ca de obicei, în flăcări, a scos un țipăt. „Oameni neștiutori și smintiți, care nu vă cunoașteți nici norocul, nici nefericirea!" (v. 256, după traducerea lui J. Hubert) strigă atunci Demeter. Demophon nu va mai putea obține nemurirea. Atunci zeița se revelă în toată splendoarea sa, într-o lumină orbitoare. Ea cere să i se ridice „un mare templu cu un altar dedesubt", în care ea însăși îi va învăța riturile pe oameni (v. 271 sq.). Apoi părăsește palatul.

O dată clădit sanctuarul, Demeter se retrage înăuntru, mistuită de dorul fiicei sale și o cumplită secetă începe să pârjolească pământul (v. 304 sq.). În zadar îi va trimite Zeus soli rugând-o să revină printre zei. Demeter îi răspunde că nu va pune piciorul în Olymp și nu va mai lăsa nimic să mai crească pe lume până când nu-și va revedea fiica. Zeus se vede silit să-i ceară lui Pluton s-o înapoieze pe Persephone și suveranul Infernului se supune. El reușește totuși să-i vâre Persephonei în gură o sămânță de rodie și o silește să o înghită; acest fapt va determina reîntoarcerea timp de patru luni în fiecare an a Persephonei lângă soțul ei[1]. Regăsindu-și fiica,

[1] E vorba de o temă mitică destul de răspândită: cel ce gustă din bunătățile lumii de dincolo nu va mai reveni printre cei vii.

Demeter a acceptat să se reîntoarcă printre zei, și pământul s-a acoperit în chip miraculos de verdeață. Dar înainte de a se reîntoarce în Olymp, zeița își va dezvălui riturile și va încredința Misterele sale lui Triptolemos, Diocles, Eumolpus și Celeus, „riturile sfinte cu neputință de încălcat, de pătruns ori de divulgat: respectul față de Zeițe este atât de mare încât îți sugrumă glasul" (418 sq., traducerea lui J. Hubert).

Imnul homeric se referă la două tipuri de inițiere; mai precis, textul explică întemeierea Misterelor din Eleusis atât prin regăsirea celor două zeițe cât și ca urmare a eșecului de imortalizare a lui Demophon. Povestea lui Demophon se poate compara cu vechile mituri relatând tragica eroare care, într-un anumit moment al „istoriei" primordiale, a anulat posibilitatea dobândirii nemuririi de către om. Dar, în acest caz, nu e vorba de greșeala, sau de „păcatul" unui strămoș mitic pierzând, pentru el și pentru urmașii lui, condiția sa inițială de nemuritor. Demophon nu era un personaj primordial; el era ultimul născut al unui rege. Se poate interpreta hotărârea lui Demeter de a-l imortaliza pe Demophon ca o dorință de „a adopta" un copil (care să o mângâie de pierderea Persephonei) și, în același timp, ca o răzbunare împotriva lui Zeus și a olympienilor. Demeter era pe punctul de a transforma un om într-un zeu. Zeițele aveau această putere de a acorda nemurire oamenilor, și focul, sau coacerea neofitului, se număra printre cele mai reputate mijloace. Surprinsă de Metaneira, Demeter nu și-a ascuns decepția în fața prostiei oamenilor. Dar imnul nu face nici o aluzie la eventuala generalizare a acestei tehnici de obținere a imortalității, adică la întemeierea unei inițieri susceptibile de a-i transforma pe oameni în zei prin intermediul focului.

Zeița își va dezvălui identitatea și va cere să i se ridice un sanctuar, după ratarea imortalizării lui Demophon, și îi va învăța pe oameni riturile sale secrete abia după ce își va fi regăsit fiica. Inițierea de tip misteric se distingea net de aceea pe care o întrerupsese Metaneira. Inițiatul în Misterele din Eleusis nu obținea nemurirea. Un foc mare ilumina la un moment dat sanctuarul din Eleusis. Dar, deși se cunosc câteva exemple de cremațiune, este puțin probabil ca focul să fi jucat un rol direct în inițieri.

Puținul pe care îl știm despre ceremoniile secrete indică faptul că misterul central implica prezența celor două zeițe. Prin inițiere, condiția umană era modificată, dar într-un alt sens decât transmutarea ratată a lui Demophon. Rarele texte vechi care se referă nemijlocit la Mistere insistă asupra beatitudinii post-mortem a inițiaților. Expresia: „Fericit acela dintre oameni..." din *Imnul către Demeter* revine ca un laitmotiv. „Fericit cel ce a văzut aceasta înainte de a pleca sub pământ!", exclama Pindar. „El cunoaște sfârșitul vieții! El îi cunoaște începutul!..." (*Threnoi*, fr. 10). „O, de trei ori fericiți sunt acei muritori, care după ce au contemplat aceste Mistere au plecat la Hades; numai ei vor putea trăi; pentru ceilalți totul va fi suferință" (Sofocle, fr. 719 Dindorf, 348 Didot). Cu alte cuvinte, ca urmare a celor *văzute* la Eleusis, sufletul inițiatului se va bucura după moarte de o existență fericită. El nu va fi câtuși de puțin o umbră tristă și decăzută, lipsită de forță și de memorie, condiție atât de temută de eroii homerici.

Imnul către Demeter nu face decât o aluzie la agricultură, precizând că Triptolemus a fost primul inițiat în Mistere. Or, conform tradiției, Demeter l-a trimis pe Triptolemus să-i învețe agricultura pe greci. Unii autori au explicat cumplita secetă ca o consecință a coborârii în Infern a Persephonei, zeiță a vegetației. Dar imnul precizează că seceta a fost provocată mult mai târziu de Demeter, și anume, atunci când s-a retras în sanctuarul ei de la Eleusis. Se poate presupune, după Walter Otto, că mitul originar vorbea despre dispariția vegetației, nu însă a grâului, deoarece înainte de răpirea Persephonei grâul nu era cunoscut încă. Numeroase texte, precum și monumente figurative, atestă și faptul că grâul a fost procurat de către Demeter *după* drama Persephonei. Se poate descifra aici mitul arhaic ce explica crearea semințelor prin „moartea" unei divinități (§ 11). Dar, întrucât poseda condiția nemuritorilor olympieni,

Persephone nu putea să „moară", precum divinitățile de tip *dema* sau precum zeii vegetației. Străvechiul scenariu mitico-ritual, prelungit și completat prin Misterele de la Eleusis, proclama solidaritatea de ordin mistic între *hieros gamos*, moartea violentă, agricultură și speranța unei existențe fericite dincolo de mormânt[2].

În cele din urmă, răpirea — adică „moartea" simbolică a Persephonei — a avut pentru oameni consecințe importante. De aici înainte, o zeiță olympiană și binevoitoare locuia o parte din timp în împărăția morților. Ea anula astfel distanța de nestrăbătut dintre Hades și Olymp. Mediatoare între cele două lumi divine, ea putea, de aici înainte, să intervină în soarta muritorilor. Folosind o expresie favorită a teologiei creștine, s-ar putea spune: *felix culpa!* La fel cum imortalizarea ratată a lui Demophon a provocat epifania strălucitoare a lui Demeter și întemeierea Misterelor.

97. Inițierile: ceremonii publice și ritualuri secrete

Conform tradiției, primii locuitori din Eleusis erau tracii. Cele mai noi săpături arheologice au permis să se reconstituie în mare parte istoria sanctuarului. Eleusis pare să fi fost colonizat către 1580–1500 î.Hr., dar primul sanctuar (o cameră cu două coloane interioare sprijinind acoperișul) a fost clădit în secolul al XV-lea; și tot în secolul al XV-lea au fost inaugurate Misterele (Mylonas, *Eleusis*, p. 41).

Misterele au fost celebrate la Eleusis vreme de aproape două mii de ani, și e foarte probabil că anumite ceremonii au fost modificate în decursul timpului. Construcțiile și reconstrucțiile efectuate după epoca lui Pisistrate indică avântul și prestigiul tot mai mare al cultului. Vecinătatea și protecția Atenei au contribuit desigur la situarea Misterelor în însuși centrul vieții religioase panelenice. Mărturiile literare și figurative se referă mai ales la primele etape ale inițierii, care nu reclamau păstrarea secretului. Astfel, artiștii puteau să reprezinte scene eleusine pe vase și basoreliefuri, și Aristofan (*Broaștele*, 324 sq.)[3] și-a permis să facă aluzie la anumite aspecte ale inițierii. Aceasta comporta mai multe trepte. Se deosebesc Micile Mistere, riturile Marilor Mistere (*telete*) și experiența finală, *epopteia*. Adevăratele secrete ținând de *telete* și *epopteia* nu au fost niciodată divulgate.

Micile Mistere erau celebrate de obicei o dată pe an, primăvara, în luna Anthesterion. Ceremoniile aveau loc la Agra, un cartier din Atena, și presupuneau o serie de rituri (posturi, purificări, sacrificii) efectuate sub conducerea unui mystagog. Probabil că erau reactualizate unele episoade ale mitului celor două zeițe de către aspiranții la inițiere. Tot astfel, o dată pe an, în luna Boedromion (septembrie–octombrie), se celebrau Marile Mistere. Ceremoniile se desfășurau timp de opt zile, și „toți cei care aveau mâinile pure" și vorbeau greaca, inclusiv femeile și sclavii, aveau dreptul să participe la ele, evident dacă îndepliniseră riturile preliminare, primăvara, la Agra.

În prima zi, sărbătoarea avea loc la Eleusinionul din Atena, unde, în ajun, fuseseră solemn aduse de la Eleusis obiectele sacre (*hiera*). În ziua a doua, procesiunea se îndrepta spre mare. Fiecare aspirant, întovărășit de tutorele său, aducea un purceluș pe care-l spăla în valuri și îl sacrifica la întoarcerea în Atena. Ziua următoare, în prezența reprezentanților poporului atenian,

---

[2] Când, în secolul IV î.Hr., Isocrate a vrut să elogieze meritele atenienilor, el a reamintit că țării lor le-a acordat Demeter cele mai însemnate daruri: agricultura, prin care „omul se ridică deasupra animalelor", și inițierea, care aduce speranță cu privire „la sfârșitul vieții și la toată veșnicia" (*Panegiric*, 28).

[3] Dar Aristotel (*Nik.*, III, 1, 17) amintește că Eschil a riscat să-și piardă viața pentru că atenienii credeau că el a dezvăluit anumite secrete în tragediile sale (se cita *Arcașii*, *Preotesele*, *Ifigenia* și *Sisif*).

și a altor cetăți, Archon Basileus și soția lui efectuau marele sacrificiu. Ziua a cincea marca punctul culminant al ceremoniilor publice. O enormă procesiune pornea, în zori, din Atena. Neofiții, tutorii lor și numeroși atenieni le însoțeau pe preotesele care aduceau obiectele sacre, *hiera*. Spre sfârșitul după-amiezii, procesiunea traversa un pod pe râul Kefisios, unde oameni mascați aruncau insulte asupra celor mai de seamă figuri ale orașului[4]. La căderea serii, cu torțe aprinse în mâini, pelerinii pătrundeau în curtea exterioară a sanctuarului. O parte din noapte era consacrată dansurilor și cântecelor în cinstea zeițelor. În ziua următoare, aspiranții posteau și aduceau sacrificii; în ce privește însă riturile secrete (*telete*) suntem constrânși să emitem doar ipoteze. Ceremoniile care se desfășurau în fața și înăuntrul telesterionului se raportau probabil la mitul celor două zeițe (G.E. Mylonas, *op. cit.*, pp. 262 sq.). Se știe că *mystii*, cu torțe în mâini, imitau rătăcirile lui Demeter, căutând-o pe Kore, cu făclii aprinse[5].

Vom arăta îndată eforturile făcute pentru a păstra secretul acestor *teletai*. Să adăugăm că unele ceremonii comportau *legomena*, scurte formule liturgice și invocații asupra cărora nu suntem informați, dar a căror importanță era considerabilă; acesta este motivul pentru care inițierea era interzisă celor care nu vorbeau greaca. Nu știm aproape nimic despre riturile efectuate în a doua zi petrecută la Eleusis. Probabil că în timpul nopții, avea loc actul culminant al inițierii, viziunea supremă, *epopteia*, accesibilă numai acelora care fuseseră inițiați de anul trecut. Ziua următoare era consacrată mai ales riturilor și libațiilor pentru morți și apoi, în cealaltă zi — a noua și ultima a ceremoniei — mystii se întorceau la Atena.

98. Pot fi cunoscute Misterele?

În eforturile lor de a pătrunde secretul riturilor *telete* și *epopteia*, savanții au folosit nu numai aluziile autorilor antici, ci și cele câteva informații transmise de apologeții creștini. Informațiile acestora din urmă trebuie examinate cu prudență; dar nu se pot ignora. De la Foucart încoace, s-a citat mereu un pasaj din Themistios, citat de Plutarh și păstrat de Stobaios, în care încercările sufletului, imediat după moarte, sunt comparate cu confruntările celui inițiat în Marile Mistere: la început, acesta rătăcește în întuneric și suferă tot felul de terori și spaime: apoi, brusc, este izbit de o lumină miraculoasă și descoperă locuri și pajiști pure, aude voci și zărește dansuri. Mystul, cu o cunună pe creștet, se alătură „oamenilor sfinți și puri"; îi contemplă pe neinițiații, îngrămădiți în noroi și în ceață, rămași în mizeria lor din pricina spaimei de moarte și din neîncrederea în lumea de dincolo (Stobaios, IV, p. 107, Meineke). Foucart considera că ritualurile (*dromena*) comportau și o călătorie prin întuneric, diverse apariții terifiante și pătrunderea pe neașteptate a mystului într-o pajiște iluminată. Dar mărturia lui Themistios este târzie și reflectă mai ales concepții orfice[6]. Săpăturile de la sanctuarul lui Demeter și al *telesterion*-ului au arătat că nu existau camere subterane în care mystii să coboare ritualic în Infern[7].

S-a încercat, de asemenea, să se reconstituie ritualul inițiatic plecând de la formula secretă, acel *synthema* sau cuvântul de ordine al mystilor, transmise nouă de Clement din Alexandria (*Protrepticos*, II, 21, 2); „Am postit; am băut ciceon; am luat panerul, și după ce l-am folosit,

---

[4] Semnificația acestor *gephyrismoi* este controversată. Erudiții au insistat mai ales asupra funcției apotropaice a expresiilor obscene.

[5] Seneca, *Hercules furens* 364–366; *Phaedra* 105–107; cf., de asemenea, Minucius Felix, *Octavius*, 22, 2 etc.

[6] Paul Foucart, *Mysteres*, pp. 392 sq. În *Phaidon* (69 C), Platon susține că pedepsele păcătoșilor în Hades și imaginea pajiștii drepților au fost introduse de către Orfeu, care se inspirase din obiceiurile funerare egiptene.

[7] Aceasta nu exclude prezența simbolismului infernal, căci exista o peșteră — Ploutonion — care semnifica intrarea într-o altă lume, și e probabil ca acolo să se fi aflat și un *omphalos;* cf. K. Kerényi, *op. cit.*, p. 80.

am pus în coș, apoi, luând din coș, am pus la loc în paner". Unii autori consideră că numai primele două propoziții aparțin formulei eleusiene. Ele se referă, într-adevăr, la episoade cunoscute: postul zeiței Demeter și băutul ciceonului. Restul acestui *synthema* este enigmatic. Mai mulți savanți au crezut că pot să identifice conținutul panerului și al coșului: s-a presupus că acest conținut ar fi fost fie o replică a matricei, fie un falus, fie un șarpe, fie prăjituri în formă de organe genitale. Nici o ipoteză nu este convingătoare. Se prea poate ca recipientele să fi conținut obiecte-relicve din timpuri arhaice, solidare cu un simbolism sexual caracteristic culturilor agricole. Dar, la Eleusis, Demeter își revela o altă dimensiune religioasă decât cele manifestate în cultul ei public. Pe de altă parte, este greu de admis ca un asemenea ritual să fi fost îndeplinit și de copiii pe cale de a fi înfiați. De altfel, dacă se interpretează ritualul la care face aluzie *synthema*, prin simbolismul unei nașteri sau al unei renașteri mistice, inițierea ar fi trebuit să fie săvârșită în acel moment. În acest caz, cu greu se înțelege sensul și necesitatea experienței finale, *epopteia*. Oricum, mărturiile privind aceste *hiera* ascunse în recipiente indică nu *mânuirea*, ci arătarea lor *solemnă*. E deci probabil, așa după cum susțin G.H. Pringsheim, Nilsson și Mylonas, că *synthema* se referă la ceremonii atestate mult mai târziu, în epoca elenistică, în onoarea zeiței Demeter (cf. G.E. Mylonas, *op. cit.*, pp. 300 sq., și n. 39).

S-a presupus că mystii participau la o masă sacramentală, ceea ce e plauzibil. În acest caz, masa avea loc la început, după băutul ciceonului, adică înainte de *telete*. Un alt ritual a fost dedus pornind de la o indicație a lui Proclos (*ad Timaeus*, 293 C): mystii priveau cerul și strigau „plângi!", se uitau la pământ și exclamau „concepe!". Hippolyt (*Philosophoumena*, V, 7, 34) asigură că aceste două cuvinte constituiau marea taină a Misterelor. E vorba, desigur, de o formulă rituală legată de un *hieros gamos* specific cultelor vegetației; dar dacă ea era pronunțată la Eleusis, nu era deloc secretă, deoarece aceleași cuvinte figurau pe inscripția unui puț de lângă poarta Dipylon, la Atena.

O informație destul de surprinzătoare ne-a fost transmisă de episcopul Asterios. Acesta a trăit în jurul anului 440, când creștinismul devenise religia oficială a Imperiului. Ceea ce înseamnă că episcopul nu se mai temea de dezmințirile autorilor păgâni. Asterios vorbește despre un pasaj subteran, cufundat în întuneric, unde avea loc întâlnirea solemnă dintre hierofant și preoteasă, despre torțe care se stingeau și despre „mulțimea care crede că salvarea sa depinde de ceea ce fac cei doi în întuneric"[8]. Dar nici o cameră subterană (*katabasion*) n-a fost descoperită în *telesterion*, deși săpăturile au explorat în întregime stânca. Mai probabil e că Asterios s-a referit la Misterele săvârșite în epoca elenistică, în Eleusionul din Alexandria. Oricum, dacă acel *hieros gamos* a existat într-adevăr în cadrul Misterelor, cu greu înțelegem cum ar fi putut Clement — după ce a vorbit despre Eleusis — să-l desemneze pe Hrist ca „adevăratul hierofant".

În secolul al III-lea, Hippolyt a adăugat la dosar alte două informații (*Philosophoumena*, V, 38–41). El afirmă că se arăta epoptilor, „într-o tăcere solemnă", un spic de grâu. Hippolyt adaugă că „în timpul nopții, la lumina unui foc orbitor celebrând marile și inexprimabilele mistere, hierofantul strigă: „Sfânta Brimo a născut un sfânt copil, Brimos!", adică: Puternica a dat naștere Celui puternic". Prezentarea solemnă a unui spic de grâu pare îndoielnică, întrucât se știe că mystii trebuiau să aducă cu ei tocmai spice de grâu. Mai mult încă, spice de grâu sunt gravate pe numeroase monumente chiar la Eleusis. Desigur, Demeter era zeița grâului, și Triptolemus era prezent în scenariul mitico-ritual de la Eleusis. Dar e greu de crezut ca revelarea unui spic proaspăt să fi constituit unul din marile secrete ale supremei *epopteia*, afară doar dacă se acceptă interpretarea lui Walter Otto, care vorbește despre un „miracol" specific

[8] *Engomion pentru Sfinții Martiri*, în *Patrologia graeca*, vol. 40, col. 321–324.

Misterelor din Eleusis: „Spicul de grâu care crește și se coace cu o repeziciune supranaturală face parte din Misterele lui Demeter, la fel cum vița de vie crescând în câteva ore face parte dintre sărbătorile lui Dionysos" (*op. cit.*, p. 25). Hippolyt afirmă totuși că spicul tăiat este considerat de frigieni ca un Mister împrumutat mai târziu de către atenieni. E deci posibil ca autorul creștin să fi transpus asupra Eleusiniilor ceea ce știa despre Misterele lui Attis (zeu care, după Hyppolyt, era numit de către frigieni „spicul de grâu proaspăt").

În ce privește vocabulele Brimo și Brimos, ele sunt probabil de origine tracă. Brimo o indică mai ales pe regina morților; prin urmare, numele ei poate să se aplice lui Kore și Hekate la fel de bine ca și lui Demeter. După Kerényi, hierofantul proclama că zeița morții născuse un copil în foc[9]. Se știe, în orice caz, că viziunea finală, *epopteia*, se efectua într-o lumină orbitoare. Mai mulți autori antici vorbesc despre focul care ardea în micul edificiu, Anaktoron, și ale cărui flăcări și fum care ieșeau prin deschiderea acoperișului se vedeau de departe. Într-un papirus din timpul lui Hadrian, Herakles se adresează hierofantului: „Am fost inițiat cu mult timp în urmă (sau altundeva)... [Am văzut] focul... și am văzut-o pe Kore" (cf. Kerényi, pp. 83–84). După Apollodor din Atena, când hierofantul o evoca pe Kore, el lovea într-un gong de bronz, și contextul lasă să se înțeleagă că împărăția morților răsuna (W. Otto, p. 27).

99. „Secrete" și „Mistere"

Se poate admite că epifania Persephonei și regăsirea cu mama ei constituia episodul central al *epopteiei* și că experiența religioasă decisivă era provocată chiar de *prezența zeițelor*. Nu cunoaștem cum se realiza această regăsire, nici ce urma după asta. Nu știm nici de ce o asemenea viziune putea schimba radical situația post-mortem a inițiaților. Dar nu ne putem îndoi de faptul că epoptul percepea un „secret divin", care îl „familiariza" cu zeițele; el era, întrucâtva, adoptat de către divinitățile eleusiniene[10]. Inițierea revela atât apropierea de lumea divină cât și continuitatea dintre viață și moarte. Idei, desigur, împărtășite de către toate religiile arhaice de tip agricol, dar respinse de religia olympică. „Revelarea" continuității misterioase dintre viață și moarte îl reconcilia pe epopt cu ineluctabilitatea propriei sale morți.

Inițiații în Misterele din Eleusis nu formau o „Biserică", nici o asociație secretă comparabilă cu Misterele din epoca elenistică. Întorși acasă, mystii și epopții continuau să participe la cultele publice. În fond, numai după moarte inițiații se regăseau din nou împreună, despărțiți de mulțimea celor neinițiați. Din acest punct de vedere, Misterele eleusine de după epoca lui Pisistrate pot fi privite ca un sistem religios care completa religia olympică și cultele publice, fără să se opună instituțiilor religioase tradiționale ale cetății. Principala contribuție a Eleusisului era de ordin soteriologic și de aceea Misterele au fost repede însușite și patronate de către statul atenian.

Demeter era cea mai populară dintre zeițele venerate în toate regiunile și coloniile grecești. Ea era și cea mai veche: morfologic, ea le continua pe Marile Zeițe din neolitic. Antichitatea mai cunoștea și alte Mistere ale lui Demeter, cele mai ilustre fiind cele din Andania și Lykosura. Să adăugăm că Samothrace, centru inițiatic pentru țările nordice — Tracia, Macedonia, Epir — era renumit prin Misterele Kabirilor și că, din secolul al V-lea, se celebrau la Atena Misterele Zeului traco-frigian Sabazios, primul dintre cultele orientale care au pătruns

---

[9] Se cunosc și alte cazuri analoage; de exemplu Dionysos sau Asclepios, născut în rugul funerar al lui Coronis, și scos din cadavrul mamei sale de către Apollon; cf. K. Kerényi, *op. cit.*, pp. 92 sq.

[10] W.K.G. Guthrie (*The Greeks and their Gods*, pp. 292–293) reamintește un episod din *Axiochus*, dialog atribuit incorect lui Platon: Socrate îl asigură pe Axiochus că nu trebuie să se teamă de moarte; dimpotrivă, deoarece a fost inițiat în Misterele din Eleusis, el a devenit înrudit (*gennetes*) cu zeii. Guthrie consideră acest text ca o dovadă a adopțiunii divine. Dar termenul *gennetes* indică mai degrabă fidelitate: „tu, care ești un credincios al zeițelor". Ceea ce, de altfel, nu exclude ideea unei înrudiri spirituale.

în Occident. Altfel spus, Misterele din Eleusis, în pofida prestigiului lor de neegalat, nu constituiau o creație unică a geniului religios grec: ele se inserau într-un sistem mai larg, despre care suntem, din păcate, destul de puțin informați, deoarece aceste mistere, ca și cele din epoca elenistică, de altfel, presupuneau inițieri care trebuiau să rămână secrete.

Valoarea religioasă și, în general, valoarea culturală a „secretului" sunt încă insuficient studiate. Toate marile descoperiri și invenții — agricultură, metalurgie, tehnici diverse, arte etc. — implicau, la început, secretul: numai cei „inițiați" în secretele meseriei erau socotiți în stare să asigure succesul operației. Cu timpul, inițierea în tainele anumitor tehnici arhaice deveni accesibilă întregii comunități. Totuși, tehnicile respective nu-și pierdeau cu desăvârșire caracterul lor sacru. Exemplul agriculturii este deosebit de instructiv: la câteva milenii după răspândirea ei în Europa, agricultura își păstra încă o structură rituală, dar „secretele meseriei", adică ceremoniile destinate să asigure abundența recoltei, erau acum universal accesibile prin intermediul unei inițieri „elementare".

Se poate admite că Misterele din Eleusis erau solidare cu o mistică agricolă și e probabil că *sacralitatea* operei sexuale, a fertilității vegetale și a hranei a modelat, cel puțin în parte, scenariul inițiatic. În acest caz, trebuie presupus că era vorba de *sacramente* pe jumătate uitate, care își pierduseră semnificația primordială. Dacă inițierea eleusiniană făcea posibile astfel de experiențe „primordiale", care revelau misterul și sacralitatea hranei, a activității sexuale, a procreației, a morții rituale — Eleusis merita, pe bună dreptate, renumele său de „loc sfânt" și de sursă de „miracole". Totuși, este greu de crezut că inițierea supremă se limita la o anamneză de sacramente arhaice. Eleusis descoperise, cu siguranță, o nouă dimensiune religioasă. Misterele erau vestite mai ales pentru unele „revelații" cu privire la cele două zeițe.

Or, atari „revelații" reclamau „secretul" ca o condiție *sine qua non*. Nu altfel era în cazul diverselor inițieri atestate în societățile arhaice. Ceea ce singularizează „secretul" eleusinian, este faptul de a fi devenit un model exemplar pentru cultele de Mistere. Valoarea religioasă a „secretului" va fi exaltată în epoca elenistică. Mitologizarea secretelor inițiatice și hermeneutica lor vor încuraja cu timpul speculații nenumărate, care vor sfârși prin a modela stilul unei întregi epoci. „Secretul sporește prin sine valoarea lucrului care trebuie învățat", scrie Plutarh (*Despre viața și poezia lui Homer*, 92). Medicina, ca și filosofia, posedă, se știe, „secrete inițiatice", pe care diverșii autori le comparau cu aspectele eleusiniene[11]. În epoca neopitagoricienilor și neoplatonicienilor, unul din clișeele cele mai folosite era scrisul anume enigmatic al marilor filosofi, ideea că maeștrii nu-și revelau adevărata doctrină decât inițiaților.

Acest curent de idei își va afla sprijinul cel mai de nădejde în „secretul" de la Eleusis. Majoritatea criticilor moderni nu acordă prea mare importanță interpretărilor alegorice sau hermetice propuse de mulți autori ai Antichității târzii. Totuși, în pofida anacronismului lor, asemenea interpretări nu sunt lipsite de interes filosofic și religios; ele prelungesc, de fapt, eforturile autorilor mai vechi de a interpreta Misterele din Eleusis, fără ca prin asta să le divulge „secretul".

În cele din urmă, alături de rolul central pe care Misterele din Eleusis l-au jucat în istoria religiozității grecești, ele au adus, indirect, o contribuție semnificativă la istoria culturii europene și în special la interpretările secretului inițiatic. Prestigiul său unic a sfârșit prin a face din Eleusis un simbol al religiozității păgâne. Incendiul sanctuarului și suprimarea Misterelor marchează sfârșitul „oficial" al păgânismului[12]. Acest lucru, însă, nu implică deloc dispariția păgânismului, ci numai ocultarea sa. Cât despre „secretul" de la Eleusis, el continuă să obsedeze imaginația cercetătorilor.

---

[11] Cf., de exemplu, Galien, *De usu partium*, VII, 14; Plotin, *Enneade*, VI, 9, 11 etc.

[12] Vezi partea a II-a a lucrării.

Capitolul XIII

ZARATHUSTRA ȘI RELIGIA IRANIANĂ

100. Enigmele

Studiul religiei iraniene abundă în surprize, ba chiar în decepții. Te apropii de subiect cu cel mai atent interes, căci știi dinainte contribuția iraniană la formarea religioasă a Occidentului. Dacă concepția Timpului linear, înlocuind noțiunea de Timp ciclic, era deja cunoscută la evrei, numeroase alte idei religioase au fost descoperite, revalorizate sau sistematizate în Iran. Să amintim doar pe cele mai însemnate: articularea mai multor sisteme dualiste (dualism cosmologic, etic, religios); mitul Mântuitorului; elaborarea unei eshatologii „optimiste" proclamând triumful definitiv al Binelui și salvarea universală; doctrina învierii trupurilor; foarte probabil unele mituri gnostice; în fine, mitologia lui *Magus*, reelaborată în vremea Renașterii, atât de către neoplatonicienii italieni cât și de către Paracelsus sau John Dee.

Totuși, de îndată ce lectorul nespecialist se apropie de izvoare, el este decepționat și contrariat. Trei sferturi din Avesta veche s-au pierdut. Printre textele care ni s-au păstrat, numai *gāthā*, compuse probabil de către Zarathustra, sunt susceptibile de a-l fascina pe nespecialist. Dar înțelegerea acestor poeme enigmatice nu este încă sigură. Restul *Avestei* actuale, și mai ales cărțile *pehlevi* redactate între secolele al III-lea și al IX-lea, se caracterizează prin uscăciunea, monotonia dezolantă și platitudinea lor. Lectorii *Vedelor* și *Upanișadelor*, chiar cititorii *Brahmanelor*, nu vor putea să nu fie decepționați.

Și totuși, *ideile* pe care ajungem să le descifrăm uneori în *gāthā*, și pe care le regăsim, elaborate și sistematizate, în scrierile ulterioare, sunt pasionante. Dar ele sunt amestecate într-un talmeș-balmeș de texte și comentarii rituale. Cu excepția textelor *gāthā* — a căror lectură, în ciuda obscurităților, răsplătește întotdeauna efortul depus —, ești rareori uluit de puterea verbului, originalitatea imaginilor, revelația unei semnificații profunde și neașteptate.

În ceea ce privește contribuția personală a lui Zarathustra, în descoperirea ori revalorizarea acestor concepții religioase, opiniile specialiștilor diverg și tind să se excludă reciproc. În esență, este vorba de două perspective istoriografice: în prima, Zarathustra este considerat ca un personaj istoric, reformator al religiei etnice tradiționale, adică aceea care era împărtășită de către indo-iranieni în mileniul II î.Hr.; în cea de a doua perspectivă, religia lui Zarathustra reprezintă numai un aspect al religiei iraniene, *i.e.* mazdeismul, având în centrul său adorarea lui Ahură Mâzdă; după autorii împărtășind această poziție metodologică nu numai că n-a existat o „reformă" efectuată de către „profetul" Zarathustra, dar chiar istoricitatea acestui personaj este pusă la îndoială.

După cum vom vedea imediat, problema istoricității lui Zarathustra nu ar trebui să constituie o dificultate. Era normal ca personajul istoric Zarathustra să fie transformat în model exemplar al credincioșilor „religiei mazdeene". După câteva generații, memoria colectivă nu reușește să mai păstreze biografia autentică a unui personaj eminent: acesta sfârșește prin a ajunge un arhetip, adică exprimă numai virtuțile vocației sale, ilustrată de evenimentele paradigmatice

specifice modelului pe care îl încarnează. Aceasta e adevărat nu numai pentru Gautama Buddha sau Iisus Hristos, ci și pentru personaje de mai mică anvergură cum ar fi Marko Kraljevic sau Dieu-donné de Gozon. Dar se întâmplă că textele *gāthā*, considerate de către majoritatea savanților ca opera lui Zarathustra, să conțină câteva detalii autobiografice care confirmă istoricitatea autorului lor. De altfel, ele sunt singurele; ele au supraviețuit procesului de mitizare, activ în întreaga tradiție mazdeană, grație inserției lor în imnurile compuse de Zarathustra.

Se pot utiliza aceste câteva detalii biografice pentru o primă schiță a vieții și activității religioase a lui Zarathustra. Cercetările și completările ce par să se impună în urma cercetărilor recente vor fi făcute ulterior.

S-a propus să se situeze activitatea lui Zarathustra între ~ 1000–600 î.Hr. Dacă se acceptă tradiția mazdeeană în care se vorbește de „cu 258 de ani înainte de Alexandru", se poate fixa viața lui Zarathustra între ~ 628 și 551 î.Hr.[1]. Datele cele mai vechi au fost propuse ținând cont de caracterul arhaic al limbii imnurilor *gāthā*, îndeosebi de analogiile cu *Vedele*. Analiza lingvistică permite să se tragă concluzia că profetul trăise în răsăritul Iranului, probabil în Korasmia sau în Bactriana[2].

După tradiție, el era *zaotar* (*Yašt* 33: 16), adică preot sacrificator și cântăreț (cf. sanscritul *hotar*), și *gāthās* ale sale se înscriu într-o veche tradiție, indo-europeană, a poeziei sacre. El aparținea clanului Spitama („cei strălucițí în atac"), crescători de cai; tatăl său se numea Pouruśaspa („cel cu calul pag"). Zarathustra era căsătorit și se cunosc numele a doi copii ai săi, între care fiica, numită Pouručistā, era cea mai mică (*Yasna*, 53: 3). El era destul de sărac. Într-o celebră *gāthā* el imploră ajutorul și protecția lui Ahurā Māzdā, exclamând: „Știu, o Înțeleptule, de ce sunt lipsit de putere: pentru că am turme sărace și oameni puțini" (*Yasna*, 46: 2).

Comunitatea căreia el i-a adresat mesajul său era constituită din păstori sedentari având șefi numiți *kavi*, preoți *karapan*, „cel ce murmură" și *usig*, „sacrificator". Pe acești preoți, păzitori ai religiei tradiționale ariene, n-a ezitat Zarathustra să-i atace în numele lui Ahurā Māzdā. Reacția nu a întârziat și profetul a fost obligat să fugă. „În ce țară să pleci? Unde să fugi, unde să mergi? Ei mă despart de familia mea, de tribul meu: nici satul, nici căpeteniile rele ale țării nu mă mai lasă..." (*Y.*, 46: 1). El s-a refugiat pe lângă Vištaspa, șeful tribului Fryāna, pe care a reușit să-l convertească și care a devenit prietenul și ocrotitorul său (*Y.*, 46: 14; 15: 16). Totuși rezistența nu s-a domolit și Zarathustra îi denunță public în *gāthā* pe unii din dușmanii săi personali: Bandva, „mereu obstacolul cel mai mare" (*Y.*, 49: 1–2), și „micul prinț Vaepya" care „l-a jignit pe Zarathustra Spitama, refuzându-i la Podul de iarnă, lui și animalelor înhămate, care dârdâiau de frig când au ajuns la el, oprirea și popasul" (*Y.*, 51: 12).

Se pot descifra în aceste imnuri *gāthā* unele indicații privind activitatea misionară a lui Zarathustra. Profetul este înconjurat de un grup de prieteni și discipoli, supranumiți „săraci" (*drigu*), „prieteni" (*frya*), „știutori" (*vidva*), „confederați" (*urvatha*)[3]. El își îndeamnă însoțitorii să-i „respingă cu armele" pe dușmani, pe „cel rău" (*Y.*, 31: 18). Acestei cete zarathustriene i se opun „societățile de bărbați" având deviza *aêsma*, „furie". S-a putut demonstra echivalența

---

[1] Foarte probabil, că formula „cu 258 de ani înainte de Alexandru" se referă la cucerirea de către Alexandru a Persepolisului (330 î.Hr.) care a pus capăt imperiului Ahemenizilor. Primul succes al lui Zarathustra, convertirea regelui Vištaspa, a avut loc când profetul avea 40 de ani. Cronologia tradițională („258 de ani înainte de Alexandru"), acceptată de majoritatea cercetătorilor (cf. W.B. Henning, *Zoroaster. Politician or Witch-Doctor*, pp. 38 sq.; J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, pp. 136 sq.), a fost respinsă de către M. Molé (*Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, p. 531) și G. Gnoli („Politica Religiosa e concezione della regalità", pp. 9 sq.).

[2] Cf. J. Duchesne-Guillemin, *op. cit.*, pp. 138–140; G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, pp. 79–80. Textele *gāthā* sunt citate după traducerea lui J. Duchesne-Guillemin, *Zoroastre* (1948).

[3] După ce a reamintit echivalențele indiene ale acestor termeni, Geo Widengren arată că e vorba de o instituție la fel de veche, probabil, ca și comunitatea indo-iraniană (*op. cit.*, pp. 83 sq.).

acestor societăți secrete iraniene cu cetele de tineri războinici indieni, Maruții, al căror șef, Indra, era calificat drept *adhrigu*, adică nondhrigu („cel care *nu este* sărac")[4]. Zarathustra atacă violent pe aceia care sacrifică boi (*Y.*, 32: 12, 14; 44: 20; 48: 10); or, asemenea ritualuri sângeroase caracterizau cultul societăților de bărbați.

101. Viața lui Zarathustra: istorie și mit

Aceste indicații, puține și aluzive, sunt departe de a constitui elementele unei biografii. Marjan Molé a încercat să arate că până și rarele referințe la personaje și evenimente aparent reale nu oglindesc în mod necesar realități istorice: Vištaspa, de exemplu, reprezintă modelul inițiatului. Totuși istoricitatea lui Zarathustra reiese nu numai din aluzii la personaje și evenimente concrete (micul prinț Vaēpya care, „la Podul de iarnă", i-a refuzat popasul etc.), ci și din caracterul autentic și pasionat al poemelor *gāthā*. Pe deasupra, suntem surprinși de urgența și tensiunea existențială cu care Zarathustra își interoghează Domnul; el îi cere să-i dezvăluie secretele cosmogonice, să-i dezvăluie viitorul său, dar și soarta unora dintre persecutorii săi și a tuturor răufăcătorilor. Fiecare strofă din celebrul *Yasna* 44 începe cu aceeași formulă: „Iată ce îți cer, Doamne — răspunde-mi mie!" Zarathustra vrea să știe „cine le-a croit drum soarelui și stelelor" (3), „cine a pus Pământul jos, și a fixat cerul cu norii, ca să nu cadă?" (4), și întrebările sale referitor la Creație se succed într-un ritm tot mai năvalnic. Dar el vrea să știe și în ce chip sufletul său, „ajungând la Bine, va fi extaziat?" (8) și „cum ne vom lepăda de rău?" (13), „cum voi da răul în mâinile dreptății?" (14). El cere să i se dea „semne văzute" (16) și mai ales cere să se contopească cu Ahurā Māzdā și „verbul său să fie eficace" (17). Dar el adaugă: „Voi dobândi ca plată, prin Dreptate (*Arta*), zece iepe și un armăsar, și cămila făgăduită, o, Înțeleptule?" (18). El nu uită să-l întrebe pe Domnul despre pedeapsa imediată a „celui ce nu dă plată cui a meritat", căci el știe de pe acum pedeapsa „care îl așteaptă la sfârșit" (19).

Pedepsirea răilor, răsplătirea celor virtuoși îl obsedează pe Zarathustra. Într-un alt imn, el întreabă „ce pedeapsă primește acela care dă Împărăția (*khshathra*, „puterea") celui răufăcător" (*Y.*, 31: 15). Altundeva, el exclamă: „Când voi afla puterea ta, o, Înțeleptule (Māzdā) cu Dreptatea (*Arta*), asupra celor care mă amenință cu distrugerea?" (*Y.*, 48: 9). El este revoltat față de impuritatea membrilor „societăților de bărbați" care continuă să sacrifice boi și să bea *haoma*: „Când vei lovi, Doamne, această băutură scârboasă?" (48: 10). El speră să poată reînnoi „*această* existență" (*Y.*, 30: 9) și îl întreabă pe Ahurā Māzdā dacă dreptul îl va învinge pe păcătos *de pe acum* (*Y.*, 48: 2; vezi mai departe). Câteodată îl ghicim șovăitor, tulburat, umil, dornic de a cunoaște mai concret voința Domnului: „Ce poruncești tu? Ce laudă vrei să-ți aducem, în chip de cult?" (*Y.*, 34: 12).

Ar fi dificil de justificat prezența, în partea cea mai venerabilă a *Avestei*, a atâtor detalii concrete, dacă acestea nu ar reprezenta amintirile unui personaj istoric. E adevărat că elementele mitologice abundă în biografiile legendare ulterioare ale Profetului, dar așa cum am amintit, e vorba de un proces bine știut: transformarea unui personaj istoric important în model exemplar. Un imn (*Yašt*, 13) exaltă nașterea Profetului în termeni mesianici: „La nașterea sa și în timpul creșterii sale, apa și plantele s-au bucurat, la nașterea sa și în timpul creșterii sale apa și plantele au crescut" (13: 93 sq.). Și se anunță că: „De acum încolo, buna religie mazdeană se va răspândi pe cele șapte continente" (13: 95)[5].

Textele târzii insistă îndelung asupra preexistenței celeste a lui Zarathustra. El se naște „în mijlocul istoriei" și în „Centrul Lumii". Când mama lui a primit *xvarenah* de Zarathustra,

---

[4] Stig Wikander, *Der arische Männerbund*, pp. 50 sq.

[5] Cf. G. Widengren, *op. cit.*, pp. 120 sq.; J. Duchesne-Guillemin, *op. cit.*, pp. 338 sq.

ea a fost înconjurată de o mare lumină. „Timp de trei nopți, laturile casei păreau că ard."[6] În ce privește substanța trupului său, făurită în cer, ea a căzut o dată cu ploaia și a făcut să crească iarbă pe care au păscut-o cele două juninci aparținând părinților Profetului: substanța a trecut în laptele, pe care, amestecat cu *haoma*, l-au băut părinții: ei s-au împreunat întâia oară și a fost conceput Zarathustra[7]. Înainte de nașterea sa, Ahriman și mulțimea *dēv*-ilor s-au străduit în zadar să-i facă să piară. Cu trei zile înainte de a veni pe lume, satul a strălucit atât de tare, încât Spitamizii, crezând că a izbucnit un incendiu, l-au părăsit. La întoarcere, au aflat un copil răspândind lumină în jurul său. După tradiție, Zarathustra a venit pe lume râzând. Abia născut, el a fost atacat de *dēvi* (= *daeva*), dar el i-a pus pe fugă rostind formula sacră a mazdeismului. El iese învingător din patru confruntări, al căror caracter inițiatic este evident (el e aruncat pe un rug, într-o vizuină de lupi etc.)[8].

Ar fi inutil să continuăm. Încercările, victoriile și miracolele lui Zarathustra urmează scenariul exemplar al Salvatorului, pe cale de a fi divinizat. Reținem insistenta repetare a două motive caracteristice mazdeismului; lumina supranaturală și lupta cu demonii. Experiența luminii mistice și „viziunea" extatică sunt atestate și în India antică, unde ele vor avea un viitor îndelungat. În ce privește lupta cu demonii, adică împotriva forțelor Răului, ea constituie, vom vedea, sarcina esențială a oricărui mazdean.

102. Extaz șamanic?

Pentru a regăsi mesajul originar al lui Zarathustra, o întrebare se pune de la bun început: trebuie să-l căutăm doar în *gāthā*, sau ne este permis să folosim și scrierile avestice ulterioare? Nu există nici un mijloc de a demonstra că poemele *gāthā* ne-au transmis întreaga doctrină a lui Zarathustra. În plus, numeroase texte ulterioare, chiar destul de târzii, se referă nemijlocit, dezvoltându-le desigur, la concepțiile gathice. Și, după cum se știe, elaborarea unei idei religioase, atestată pentru prima dată în texte târzii, nu implică în chip necesar că este vorba de o concepție nouă.

Esențialul este de a elucida tipul de experiență religioasă specific zarathustriană. H.S. Nyberg a crezut că o poate apropia de extazul caracteristic șamanilor centrasiatici. Ipoteza a fost respinsă de majoritatea savanților, dar, recent, Geo Widengren a prezentat-o în termeni mai moderați și mai convingători[9]. El amintește tradițiile conform cărora Vištaspa utiliza cânepa (*bhang*) pentru a obține extazul: în vreme ce trupul său era adormit, sufletul călătorea în Rai. În plus, în tradiția avestică, Zarathustra însuși era cunoscut ca „dăruindu-se extazului". El ar fi avut viziunile și ar fi primit cuvântul lui Ahurā Māzdā în timp de transă[10]. Pe de altă parte, probabil cântecul juca un rol important în cult dacă interpretăm numele Paradisului, *garò demânâ*, ca însemnând „casă de cântări". Se știe că unii șamani acced la extaz cântând îndelung; să adăugăm totuși că nu trebuie considerat drept „șamanic" orice sistem cultual în cadrul căruia se cântă. În afară de aceasta, s-au putut evidenția elementele parașamanice ale scenariului elaborat împrejurul Podului Cinvat (vezi, mai departe, § 111) precum și structura șamanică a călătoriei lui Ardā Virāf la Cer și în Infern[11]. Totuși, rarele aluzii la o inițiere specific șamanică —

---

[6] *Zātspram* 5, tradus de M. Molé, *Culte, mythe et cosmogonie*, p. 284. Asupra lui *xvarenah*, vezi n. 23.

[7] *Dēnkart*, 7.2. 48 sq., traducere de M. Molé, *op. cit.*, pp. 285–286.

[8] Texte citate de M. Molé, *op. cit.*, pp. 298 sq., 301 sq. Vezi și G. Widengren, *op. cit.*, pp. 122 sq.

[9] G. Widengren, *op. cit.*, pp. 88 sq.

[10] Vezi izvoarele citate de G. Widengren, *op. cit.*, p. 91. Transa provocată de narcotice era cunoscută și în India antică: cf. *Rig Veda*, X, 136, 7, și comentariul în M. Eliade, *Le Chamanisme* (ediția a 2-a), pp. 319 sq.

[11] Cf. referințele la lucrările lui H.S. Nyberg și G. Widengren în *Le Chamanisme*, pp. 312 sq.

implicând dezmembrarea trupului și regenerarea viscerelor — se întâlnesc doar în texte târzii, putând să reflecte influențe străine (centrasiatice sau derivând din sincretismul elenistic, în special din religiile de Mistere)[12].

Se poate admite că lui Zarathustra îi erau familiare tehnicile șamanice indo-iraniene (cunoscute de altfel de către sciți și de indienii epocii vedice), și nu vedem de ce s-ar suspecta tradiția explicând extazul prin intermediul cânepei, al lui Vištaspa. Dar extazele și viziunile atestate în *gāthā* și, în altă parte, în *Avesta*, nu prezintă o structură șamanică. Patosul vizionar al lui Zarathustra îl apropie de alte tipuri religioase. În plus, raporturile Profetului cu Domnul său și mesajul pe care el nu întârzie să-l proclame, nu trădează un stil „șamanic". Oricare ar fi fost mediul religios în care a trăit Zarathustra și rolul extazului în convertirea sa și în aceea a primilor săi discipoli, extazul șamanic nu joacă un rol central în mazdeism. Așa cum vom vedea îndată, „experiența mistică" mazdeană este rezultatul unei practici rituale iluminate de speranța eshatologică.

103. Revelația lui Ahurā Māzdā: omul e liber să aleagă între bine și rău

Zarathustra primește revelația noii religii direct de la Ahurā Māzdā. Acceptând-o, el imită actul primordial al Domnului — alegerea binelui (cf. *Yasna*, 32: 2) — și el nu le cere altceva credincioșilor săi. Esențialul reformei zoroastriene constă într-o *imitatio dei*. Omul este somat să urmeze exemplul lui Ahurā Māzdā, dar el e liber în alegerea sa. El nu se simte sclavul ori servitorul lui Dumnezeu (cum se recunosc, de exemplu, credincioșii lui Varuṇa, ai lui Iahve ori ai lui Allah).

În *gāthās*, Ahurā Māzdā ocupă primul loc. El e bun și sfânt (*spenta*). El a creat lumea cu gândul (*Yasna*, 31: 7), 11), ceea ce echivalează cu o *creatio ex nihilo*. Zarathustra declară că l-a „recunoscut" pe Ahurā Māzdā „prin gândire", ca fiind „cel dintâi și cel din urmă" (*Y.*, 31: 8). Început și sfârșit a toate, Dumnezeu este însoțit de o escortă de Ființe divine (Ameša Spenta): Aša (Justiția), Vohu Manah (Gândirea dreaptă), Ārmaiti (Devoțiunea), Xshathra (Domnia, puterea), Haurvatāt și Ameretāt (Integritatea [sănătatea] și Nemurirea)[13]. Zarathustra invocă și exaltă aceste Entități care-l însoțesc pe Ahurā Māzdā, precum în următoarea *gāthā*: „Doamne, Înțeleptule atotputernic, Devoțiune, Dreptate care faci să prospere viața, Gândire Dreaptă, Doamne, ascultați-mă: Miluiți-mă, când va veni răsplata fiecăruia" (*Y.* 33: 11; vezi și strofele următoare).

Ahurā Māzdā este tatăl mai multor Entități (Aša, Vohu Manah, Ārmaiti) precum și a unuia din cele două Spirite gemene, Spenta Mainyu (Spiritul Binefăcător). Dar acest lucru presupune că el a dat naștere și celuilalt geamăn, Angra Mainyu (Spiritul Distrugător). La început, se spune într-o celebră *gāthā* (*Yasna*, 30), aceste două spirite au ales, unul binele și viața, celălalt răul și moartea. Spenta Mainyu îi declară Spiritului Distrugător la „începutul existenței": „Nici gândurile, nici doctrinele, nici puterile gândirii noastre; nici alegerea, nici cuvintele, nici faptele noastre; nici cugetele, nici sufletele noastre nu pot cădea la învoială" (*Y.*, 45: 2). Ceea ce arată că cele două Spirite sunt deosebite — unul sfânt, celălalt rău — mai degrabă prin *alegere*, decât prin *natura* lor.

---

[12] Așa, de pildă, în *Zātspram* este vorba de inițierea lui Zarathustra de către acei Amahrspand (avestic, Ameša Spenta): între alte probe, „i s-a turnat pe piept metal topit și s-a răcit", și „i s-a tăiat trupul cu cuțitele, au apărut vederii măruntaiele, sângele a curs; a trecut mâna pe deasupra lui și îndată s-a vindecat" (*Zātspram*, 22: 12–13, după traducerea lui M. Molé, *op. cit.*, p. 334). Acestea sunt încercări tipic șamanice.

[13] Aceste Entități — sau „Arhangheli", cum au mai fost numiți — sunt în legătură cu anumite elemente cosmice (foc, metal, pământ etc.).

Teologia lui Zarathustra nu este „dualistă", în sensul strict al termenului, pentru că Ahură Măzdă nu este confruntat cu un „antizeu"; opoziția se declară, la origine, între cele două Spirite. Pe de altă parte, unitatea dintre Ahură Măzdă și Spiritul cel Sfânt este de mai multe ori subînțeleasă (cf. *Y.*, 43: 3 etc.); Pe scurt, Binele și Răul, sfântul și demonul distructiv purced de la Ahură Măzdă, dar întrucât Angra Mainyu și-a ales el însuși modul de a fi și vocația sa malefică, Domnul Înțelept nu poate fi considerat drept responsabil de apariția Răului. Pe de altă parte, Ahură Măzdă, în atotștiința sa, știa de la început care va fi alegerea Spiritului Distrugător, și totuși nu l-a împiedicat; ceea ce poate să însemne fie că Dumnezeu transcende toate contradicțiile, fie că existența Răului constituie condiția prealabilă a libertății umane.

Se știe unde se poate căuta preistoria unei teologii asemănătoare: în diferitele sisteme mitico-rituale de bipartiții și polarități, de alternanțe și dualități, diade antitetice și *coincidentia oppositorum*, sisteme care exprimă totodată ritmurile cosmice și aspectele negative ale realității, în primul rând existența Răului. Dar Zarathustra conferă o nouă semnificație religioasă și morală acestei probleme imemoriale. În câteva versuri ale textelor *gāthā* se găsesc germenii nenumăratelor elaborări ulterioare care au dat spiritualității iraniene trăsăturile ei specifice.

Despărțirea primordială dintre bine și rău este consecința unei alegeri, inaugurate de Ahură Măzdă și repetate de cele două Spirite Gemene care au ales Aša (Dreptatea) și Drug (Înșelăciunea). Pentru că *daēva*, zeii religiei tradiționale iraniene au ales înșelăciunea, Zarathustra le cere credincioșilor săi să nu-i mai celebreze în cult, în primul rând să nu le mai sacrifice bovidee. Respectul pentru bou joacă un rol considerabil în religia mazdeană. S-a văzut în acest fapt reflexul conflictului dintre cultivatorii sedentari și nomazi. Dar antinomia proclamată de Zarathustra depășește, prin înglobare, planul social. O întreagă parte a tradiției religioase naționale ariene este refuzată. Zarathustra îl numără printre păcătoșii Yima pe fiul lui Vivahvant, „care pentru a măguli poporul nostru l-a îndemnat să mănânce carne de bou" (*Y.*, 32: 8). În plus, cum am văzut, Profetul îl întreabă pe Ahură Măzdă când îi va zdrobi pe aceia care practică sacrificiul *haoma* (*Y.*, 48: 10).

Totuși, cercetări recente au arătat că ritualul *haoma*, ca și cultul lui Mithra nu au fost total condamnate de către mazdeism, nici chiar în *gāthā*[14]. În plus, sacrificiile de animale au fost practicate fără întrerupere, cel puțin de laici[15]. Se pare deci că Zarathustra s-a ridicat mai ales împotriva exceselor riturilor orgiastice, care comportau nenumărate sacrificii sângeroase și ingerarea, fără măsură, de *haoma*. Cât privește calitatea de „bouar" aplicată lui Zarathustra, ea nu se referă, cum s-a susținut, la datoria fiecărui mazdean de a ocroti și îngriji bine vitele. Expresiile metaforice „păstori" și „turme", atestate peste tot în Orientul Apropiat antic și în India veche, se referă la regi și la supușii lor. „Vitele", cărora le este Zarathustra „bouar", înseamnă oamenii care împărtășesc Religia cea Bună[16].

Aceste corecții și retușuri permit să se înțeleagă mai bine contribuția mazdeismului la istoria religioasă a Iranului. Într-adevăr, se știe că, în pofida „reformei" sale, Zarathustra a acceptat numeroase credințe și idei religioase tradiționale, dându-le noi valori. Astfel, el reia tradiția indo-iraniană a călătoriei morților, insistând asupra importanței judecății. Fiecare va fi judecat după alegerea pe care a făcut-o pe pământ. Cei drepți vor fi admiși în Paradis în „Casa Cântecului"; cât privește păcătoșii, ei vor rămâne „pentru totdeauna oaspeții Casei Răului" (*Yasna*, 46: 11). Drumul către lumea de dincolo trece pe Podul Cinvat, și acolo are loc alegerea drepților

---

[14] Cf. lucrările lui M. Molé, R.C. Zaehner, M. Boyce („Haoma, priest of the sacrifice" etc.), G. Gnoli (*inter alia:* „Lichtsymbolik in Alt-Iran").

[15] Cf. M. Boyce, *„Ātaš-zōhr und Ab-zōhr"*; G. Gnoli, „Questioni sull' interpretazione della dottrina gathica", p. 350.

[16] Vezi G.G. Cameron, „Zoroaster, the Herdsman", *passim.*; G. Gnoli, „Questioni", pp. 351 sq.

și a păcătoșilor. Zarathustra însuși anunță fatidica trecere, când îi va conduce pe aceia care l-au adorat pe Ahurā Māzdā: „Cu ei laolaltă voi trece Podul Celui care Alege!" (*Y.*, 46: 10).

104. „Transfigurarea" lumii

Profetul nu se îndoiește că *daēva* vor fi nimiciți și că drepții vor triumfa asupra păcătoșilor. Dar când va avea loc această victorie a Binelui care va înnoi radical lumea? El îl roagă pe Ahurā Māzdā: „Învață-mă știința ta, Stăpâne: îl va învinge dreptul pe cel păcătos, înainte chiar de pedeapsa hotărâtă de tine, Înțeleptule? Căci după cum se știe, în aceasta constă prefacerea existenței" (*Y.*, 48: 2). Transfigurarea existenței este lucrul așteptat de Zarathustra —: „Dă-mi acest semn: transformarea totală a existenței acesteia. Pentru ca venerându-te și lăudându-te să acced la bucuria cea mare!" (*Y.*, 34: 6). „Fă-ne să-l cunoaștem pe mântuitorul care va vindeca existența!", strigă el (*Y.*, 44: 16). El insistă: „Cu focul tău arzător și metalul topit, dă semn sufletelor de răsplata pe care o menești celor două tabere, o, Înțeleptule, pagubă celui păcătos și celui drept recompensă" (*Y.*, 51: 9).

Probabil că Zarathustra nădăjduise în iminenta „transfigurare" (*frašo-kereti*) a lumii. „Să putem fi noi aceia care vor înnoi existența aceasta!", exclamă el (*Y.*, 30: 9)[17]. De mai multe ori el se numește pe sine însuși *saošyant*, „salvatorul" (*Y.*, 48: 8; 46: 3; 53: 2 etc.), noțiune ce va suscita mai târziu o mitologie fabuloasă. Ordalia eshatologică prin foc și metal topit pe care o anunță el (vezi și *Y.*, 30: 7; 32: 7) avea drept scop atât pedepsirea răilor cât și regenerarea existenței. Cum s-a întâmplat de multe ori în istorie, așteptarea judecății și a reînnoirii lumii este proiectată progresiv într-un viitor eshatologic susceptibil de a fi calculat în chip diferit. Dar e important să subliniem interpretarea nouă dată de Zarathustra ideii de înnoire. Așa cum am văzut (§ 21) și vom mai vedea (§ 106), diferitele reprezentări mitico-rituale de înnoire a lumii erau cunoscute în Orientul Apropiat, la indo-iranieni și la alte popoare. Ritualul, care reitera cosmogonia era celebrat cu prilejul Anului Nou. Dar Zarathustra recuză acest scenariu arhaic care avea drept scop să regenereze anual lumea și anunță o „transfigurare" radicală și definitivă o dată pentru totdeauna. În plus, renovarea nu va mai fi obținută prin efectuarea unui ritual cosmogonic, ci prin voința lui Ahurā Māzdā. Această reînnoire comportă judecata fiecărei ființe și implică pedepsirea răilor și răsplata celor drepți (§ 122). Dacă textele *gāthā* sunt opera lui Zarathustra — și opinia aproape unanimă a savanților este aceasta —, ne e permis să tragem concluzia că Profetul s-a străduit să abolească ideologia arhaică a ciclului cosmic periodic regenerat și a proclamat *eshaton*-ul iminent și irevocabil, hotărât și adus la îndeplinire de Ahurā Māzdā.

Pe scurt, punctul de plecare al învățăturii lui Zarathustra este revelația atotputerniciei, a sfințeniei și bunătății lui Ahurā Māzdā. Profetul o primește direct de la Stăpân, dar această revelație nu fondează un monoteism. Ceea ce proclamă Zarathustra, dând-o ca model adepților lui, este alegerea lui Dumnezeu și a altor Entități divine. Optând pentru Ahurā Māzdā, mazdeanul alege binele împotriva răului, religia *adevărată* împotriva celei a *daēvas*-ilor. Prin urmare, orice mazdean trebuie să lupte împotriva răului. Nici o îngăduință față de forțele demonice întruchipate de *daēvas*. Această tensiune nu va întârzia să se înăsprească în dualism. Lumea va fi împărțită în buni și răi, și va sfârși prin a deveni o proiecție, la toate nivelurile cosmice și antropologice, a opoziției dintre virtuți și contrariul lor. O altă opoziție este abia indicată,

[17] Marjan Molé și Gheraldo Gnoli au pus, cum trebuie, în lumină înnoirea imediată a lumii ca urmare a sacrificiilor (*yasna*) săvârșite de către preoți.

dar ea va avea un mare viitor în speculația iraniană: cea dintre spiritual și material, între gândire și „lumea de oase" (cf. *Y.*, 28: 2).

Ești izbit de caracterul spiritual, întrucâtva „filosofic", al religiei lui Zarathustra[18]. Transformarea celor mai importante divinități ariene în Ameša Spenta (Sfinții Binevoitori), care constituie escorta lui Ahurā Māzdā, și faptul că fiecare din aceste Entități conține o valoare abstractă (Ordinea, Puterea, Devoțiunea etc.) guvernând un element cosmic (focul, metalul, pământul etc.) denotă atât imaginație creatoare cât și capacitate de reflecție religioasă. Asociindu-i divinitățile Ameša Spenta, Zarathustra ajunge să precizeze chipul în care Ahurā Māzdā intervine în lume — și lămurește de asemenea cum poate Domnul, prin „Arhanghelii" săi, să-i ajute și să-i sprijine pe credincioșii lui. Faptul că profetul îl numește pe Domnul său „înțelept", că exaltă importanța „adevărului", că evocă mereu „cugetarea cea dreaptă" arată noutatea mesajului său: el scoate în relief funcția și valoarea religioasă a „înțelepciunii", adică a „științei", a cunoașterii riguroase și utile. Nu e vorba, desigur, de o știință abstractă în sensul modern al cuvântului, ci de gândirea „creatoare", care descoperă și în același timp construiește structurile lumii și universul corelativ al valorilor. Din acest punct de vedere, se poate compara efortul speculativ al lui Zarathustra cu meditațiile și descoperirile înțelepților evocate în *Upanișade*, meditații care au transformat radical concepțiile vedice despre lume și existența umană (§ 80).

Dar comparația cu *rși*-i *Upanișadelor* devine și mai convingătoare dacă se observă caracterul inițiatic și eshatalogic al „înțelepciunii" mazdeene. Desigur, fiind o religie personală (ca și vedismul și brahmanismul), mazdeismul permitea dezvoltarea unei dimensiuni ezoterice, care, fără a fi interzisă, nu era totuși accesibilă tuturor. *Yasna*, 48: 3 menționează „doctrine secrete". Caracterul inițiatic și eshatologic este evident în cultul pe care Zarathustra îl propune în locul riturilor sângeroase și frenetice tradiționale. Cultul este în asemenea măsură spiritual încât însuși termenul de „sacrificiu" (*yasna*) este echivalent, în *gāthā*, cu noțiunea de „gândire"[19]. Când Ahurā Māzdā s-a apropiat „în chip de Gând Bun" și l-a întrebat: „Cui vrei să-i adresezi cultul tău?", Zarathustra a răspuns: „Focului tău!" și a adăugat: „Dându-i ofrandă de venerație, vreau să mă gândesc din toate puterile mele la Dreptate!" (*Y.*, 43: 9). Sacrificiul este ocazia, mai exact, „suportul" meditației teologice. Și, oricare ar fi fost interpretările date mai târziu de către preoți, e semnificativ faptul că altarul focului a ajuns și a rămas centrul religios al mazdeismului. În ce privește focul eshatologic, așa cum îl concepea Zarathustra, pe lângă funcția sa justițiară, el purifică și „spiritualizează" lumea.

Dar funcția cultului este mult mai mare. Potrivit unei interpretări recente[20], oficiantul atinge, prin intermediul ritului (*yasna*), condiția de *maga*; adică se bucură de o experiență extatică, ce îi dă o „iluminare" (*čisti*). În timpul acestei iluminări, preotul sacrificator ajunge să-și desprindă esența sa spirituală (*mēnōk*) de natura sa corporală (*gētik*); altfel zis, recuperează condiția de puritate și de inocență care preceda „amestecul" celor două esențe. Or, acest „amestec" a avut loc ca urmare a atacului lui Ahriman. Prin urmare, sacrificatorul contribuie la restaurarea situației primordiale, la „transfigurarea" (*frašo-kereti*) lumii, operă răscumpărătoare inaugurată de preotul exemplar Zarathustra. S-ar putea spune chiar că sacrificatorul ia parte deja la lumea transfigurată[21]. Starea de *maga* este dobândită în special prin sacrificiul *haoma*, al „băuturii nemuririi" pe care preotul o absoarbe în cursul ceremoniei[22].

---

[18] Aceasta corespunde de altfel cu imaginea pe care Antichitatea greacă și-a făcut-o despre Zarathustra: filosof (după Aristoxene, Pitagora i-a fost discipol), mag, maestru de inițieri, autor de tratate hermetice și alchimice.

[19] A. Meillet, *Trois conférences sur les Gāthā*, p. 56; J. Duchesne-Guillemin, *Zoroastre*, p. 151.

[20] Vezi lucrările lui G. Gnoli, în primul rând „Lo stato di «maga»" și „La gnosi iranica", pp. 287 sq.

[21] Cf. G. Gnoli, „Questioni sull'interpretazione", pp. 349 sq. Vom analiza mai târziu (cf. partea a II-a) semnificația lui *mēnōk* și a lui *gētik*.

[22] Cf. M. Boyce, „Haoma, priest of the sacrifice"; Gnoli, „Lo stato di «maga»", pp. 114–115; id., „Questioni", p. 366.

Or, *haoma* este bogată în *xvarenah*, fluid sacru, arzător, luminos, vivifiant și spermatic, totodată. Ahurā Māzdā este posesorul, prin excelență, de *xvarenah*; dar această „flacără" divină țâșnește și din fruntea lui Mithra (*Yašt*, X, 127) și emană, ca o lumină solară, din creștetul suveranilor[23]. Totuși orice ființă omenească are un *xvarenah* al său, și în ziua transfigurării, *i.e.* a Reînnoirii finale, „lumina cea mare părând că emană din corpuri va străluci tot timpul pe acest pământ"[24]. Bând ritualic *haoma*, sacrificatorul își depășește condiția umană, se apropie de Ahurā Māzdā și anticipează *in concreto* Înnoirea universală.

E greu de lămurit dacă această concepție eshatologică a cultului era deja în întregime formulată în epoca lui Zarathustra. Dar ea era, desigur, implicată în funcția sacrificiului la indo-iranieni. Din perspectivă proprie, autorii *Brahmanelor* împărtășeau o concepție similară: lumea era periodic restaurată, *i.e.* „recreată" de puterea nelimitată a sacrificiului. Dar funcția eshatologică a cultului în mazdeism reunea, ca să ne exprimăm astfel, promovarea supremă a sacrificiului, realizată în *Brāhmaṇa*, cu gnosa inițiatică și „iluminarea" vizionară din *Upanișade*. În Iran, ca și în India brahmanică, tehnica sacrificială și gnosa eshatologică erau cultivate de către o elită religioasă și constituiau o tradiție ezoterică. În măsura în care cele câteva episoade privind folosirea cânepei de către credincioșii lui Zarathustra corespund unei situații reale[25], ele pot fi comparate cu situația din India veche: și acolo, alături de asceți, vizionari, yogini și contemplativi, se pot întâlni și numeroși extatici care folosesc anumite stupefiante (cf. § § 78 sq.). Dar transele și extazele provocate de stupefiante au jucat un rol destul de modest în religiile indiene. Tot astfel, cel mai vechi zoroastrism, atât de imperfect oglindit în textele *gāthā*, pare să fi acordat întâietate „înțelepciunii", „iluminării" interioare lângă focul sacrificial.

Conform tradiției, Zarathustra a fost omorât la 77 de ani de turanianul Brātvarxsh într-un templu al focului. O sursă târzie precizează că ucigașii se deghizaseră în lupi[26]. Legenda exprimă admirabil semnificația destinului lui Zarathustra; căci „lupii" erau membri ai „societăților de bărbați" ariene, atât de curajos atacate de către Profet.

Dar procesul de mitizare s-a prelungit de-a lungul a cel puțin cincisprezece secole. Am reamintit mai sus câteva exemple de apoteozare a lui Zarathustra în tradiția mazdeană (§ 101). În lumea elenistică, Zoroastru este exaltat ca mag exemplar, și tot în calitate de *Magus* îl vor evoca filosofii Renașterii italiene. În fine, reflexe ale celui mai frumos mit al său se regăsesc în *Faust*-ul lui Goethe.

105. Religia Ahemenizilor

Opoziția dintre Ahurā Māzdā și *daēva* se preciza deja în epoca indo-iraniană, întrucât India vedică îi opunea pe *devi asurilor*. Cu deosebirea că în India valorile religioase ale acestor două grupuri au evoluat în sens contrar celui din Iran: *devii* au devenit „adevărații zei" triumfând asupra clasei de zeități arhaice, *asura*, care în textele vedice sunt considerate figuri „demonice" (§ 65). Un proces similar, deși invers orientat, a avut loc în Iran: vechii zei, *daēva*, au fost demonizați. Se poate preciza în ce sens s-a făcut această transmitere: au devenit *daēva* mai

---

[23] Vezi J. Duchesne-Guillemin, „Le *xvarenah*" și referințele bibliografice citate în studiul nostru „Spirit, Light and Seed", pp. 13 sq. Reamintim concepția mesopotamiană a „luminii înflăcărate", *melammu;* cf. § 20 (*Tabloul problemelor*).

[24] *Zātspram*, tradus de M. Molé, *op. cit.*, p. 98; vezi și p. 475. Cf. alte exemple în G. Gnoli, „Questioni", pp. 367–368.

[25] Cf. G. Widengren, pp. 88 sq.

[26] *Rivāyati* pehlevi, 47: 3, citată de Menasce, *Anthropos*, 35–36, p. 452 (cf. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, p. 341, n. 3).

ales zeii funcției războinice — Indra, Saurva, Vāyu. Nici un zeu *asura* n-a fost „demonizat". Ceea ce corespundea în Iran marelui *asura* protoindian, Varuṇa, a devenit Ahurā Māzdā.

Zarathustra a jucat într-adevăr un rol în acest proces. Dar promovarea lui Ahurā Māzdā într-un rang foarte înalt nu este opera sa. Considerat Zeu Suprem, sau pur și simplu Mare Zeu printre alți zei mari, Ahurā Māzdā era venerat în țările iraniene înainte de Zarathustra. În inscripțiile regilor ahemenizi îl regăsim sub acest nume.

De ani de zile, o controversă pasionată îi opune pe savanți pe tema zoroastrismului lui Darius și a urmașilor lor. Împotriva zoroastrismului Marilor Regi se invocă, printre altele, argumentele următoare: Zarathustra nu e numit în nici o inscripție; termeni și nume atât de importante precum *spenta*, Angra Mainyu și spiritele Ameša Spenta (exceptându-l pe Arta) sunt absenți; pe de altă parte, religia perșilor în vremea ahemenizilor, așa cum a fost ea descrisă de Herodot, nu are nimic zoroastrian. În favoarea zoroastrismului ahemenizilor, se citează numele marelui zeu Ahurā Māzdā glorificat în inscripții, precum și faptul că, atunci când, sub Artaxerxes I (465–425), s-a introdus noul calendar, cu Entitățile zoroastriene, reforma n-a provocat nici o împotrivire[27].

Oricum ar fi, dacă ahemenizii nu erau zoroastrieni, teologia lor era la același nivel cu acela din textele *gāthā*: ea abundă în expresii abstracte, comparabile cu acelea din *gāthā* și e „plină de preocupări morale"[28]. În plus, după cum reamintește Marjan Molé, nu trebuie să așteptăm de la un rege actele și formulele preoților. El nu efectuează o liturghie, el îndeplinește acte concrete; or, acest lucru este *fraša*, termen care exprimă tot „ceea ce e bun, ceea ce constituie fericirea omului, ceea ce permite regelui să-și exercite facultățile"[29]. În prima inscripție pe care Darius a pus să i se graveze la Naqš-i-Rustam, lângă Persepolis, Ahurā Māzdā este exaltat ca „mare zeu care a creat acest pământ, care a creat cerul, care a creat omul, care a creat fericirea omului, care l-a făcut pe Darius rege, acest om unic, rege peste mulți, acest om unic, stăpânul multora"[30]. Inscripția insistă asupra creativității lui Ahurā Māzdā și, aproape ca o consecință, asupra responsabilității religioase a suveranului. Darius a fost făcut rege pentru ca să păstreze creația lui Ahurā Māzdā și ca să „asigure fericirea omului".

Această situație religioasă privilegiată a fost justificată de mitul întemeierii dinastiei Ahemenizilor. După Herodot (I, 107–117), ca urmare a două vise pe care magii le-au tălmăcit ca fiind prevestiri rele pentru tron, Astyage, regele mezilor, și-a căsătorit fata cu un pers (deci un bărbat de rang inferior) numit Cambyse, și când ea a adus pe lume un prunc, pe Cyrus, Astyage a dat poruncă să fie omorât. Dar copilul a fost salvat și a fost crescut de soția unui văcar, Mithradate[31]. Cyrus a trăit până în adolescență printre păstorii tineri, dar purtarea sa princiară l-a trădat și astfel i s-a descoperit identitatea. În cele din urmă, după multe aventuri, el a triumfat asupra mezilor, și-a detronat bunicul și a întemeiat Imperiul Ahemenizilor.

---

[27] Cf. J. Duchesne-Guillemin, *op. cit.*, p. 167; dar recent (în *Historia Religionum*, I, pp. 326) autorul amintește că în urma unui articol al lui E. Bickerman a trebuit să fie abandonat argumentul unui „calendar zoroastrian".

[28] G. Dumézil, *Naissances d'archanges*, pp. 62 sq. Vezi și R.C. Zaehner, *Dawn and Twilight*, pp. 157 sq.

[29] M. Molé, *Culte, mythe et cosmologie*, p. 35. G. Gnoli („Considerazioni sulla religione degli Achemenidi", pp. 246 sq.), observă că, în inscripții, *fraša* înseamnă „excelent" și nu are valoare religioasă: totuși, valoarea religioasă este implicită în „excelența" oricărui act regal.

[30] R.G. Kent, *Old Persian*, p. 138 (traducere); cf. G. Widengren, *Religions d'Iran*, p. 140, n. 1. Formula poate fi de origine medică (Nyberg, *Die Religionen des alten Irans*, p. 349) și Widengren o crede influențată de concepțiile semitice asupra Zeului Creator (*op. cit.*, p. 140).

[31] După Justin (I, 4), păstorul a găsit copilul abandonat și pe cale de a fi alăptat de o cățea (trăsătură caracteristică miturilor despre eroii suverani). Or, Herodot ne spune că soția lui Mithradate se numea Spako, adică, în limba medică, „cățeaua"; cf. G. Widengren, „La légende royale", p. 226.

Tema mitică a Eroului abandonat și persecutat se întâlnește la numeroase popoare. Pentru ceea ce ne interesează, să reținem aceste motive: a) încercările suferite de Cyrus, începând cu abandonarea sa, echivalează cu o inițiere de tip războinic; b) simbolic, viitorul Rege este — sau devine — fiul zeului Mithra (părintele său adoptiv se numește „darul lui Mithra"); c) după victoria sa împotriva regelui mezilor, Cyrus a întemeiat un imperiu și o nouă dinastie; d) ceea ce înseamnă că el a creat o nouă lume și a inaugurat o nouă eră, cu alte cuvinte, el a săvârșit o microcosmogonie; e) întrucât cosmogonia era ritualic repetată cu prilejul Anului Nou, putem să presupunem că scenariul mitico-ritual al întemeierii dinastiei era integrat în cadrul ceremoniilor Nawrōz.

106. Regele iranian și sărbătoarea Anului Nou

Darius a conceput și a clădit Persepolis ca o capitală sacră rezervată celebrării Anului Nou, *Nawrōz*[32]. Într-adevăr, Persepolis nu era o capitală politică, nu avea nici o importanță strategică și, spre deosebire de Pasargadae, Ecbatana, Susa și Babylon, nu se găsește citată în nici o sursă occidentală sau orientală[33]. *Nawrōz*, ca orice scenariu ritual de Anul Nou, înnoia Lumea prin repetarea simbolică a cosmogoniei. Concepția le era familiară indo-iranienilor; totuși probabil că sub ahemenizi scenariul suferise și influențe mesopotamiene[34]. Oricum ar fi, sărbătoarea de Anul Nou se desfășura sub egida lui Ahurā Māzdā, reprezentat hieratic pe mai multe porți la Persepolis.

Într-o zonă geografică întinsă, și începând de la un anume moment istoric, cosmogonia (ca, de altfel, toate celelalte forme de „creație" și de „întemeiere") comporta lupta victorioasă a unui zeu sau a unui erou mitic împotriva unui monstru marin sau a unui dragon (cf., de exemplu, Indra-Vṛtra, Baal-Yam, Zeus-Typhon etc.). S-a putut demonstra că un scenariu analog exista la indienii vedici și în Iranul antic[35], deși în acest din urmă caz izvoarele sunt târzii și prezintă mitul puternic istoricizat. Într-adevăr, lupta eroului Thraētona împotriva dragonului Aži Dahâka la care face aluzie Avesta (*Yašt*, 9: 145; 5: 34; 19: 92 sq.) este povestit de Firdusi ca lupta regelui Farîdûn (<Frêtôn <Thraētona) împotriva unui uzurpator străin, dragonul Azdāhāk, care le răpise și se căsătorise cu cele două surori ale suveranului legitim Jamsed (<Yima Xsaêta). Farîdûn — precum Thraētona — iese învingător, îl ucide pe dragon, eliberează (și ia în căsătorie la rândul său) pe cele două prințese captive. Or, tradițiile târzii precizează că regele l-ar fi învins pe Azdāhāk în ziua de Anul Nou[36]. Eroii și regii iranieni sunt vestiți ca omorâtori de dragoni (cf., de exemplu, legenda lui Ardashir), motiv, de altfel, foarte răspândit și asupra căruia vom reveni. Să adăugăm că, în Iran ca și în alte părți, procesul de istoricizare a temelor și personajelor mitice este contrabalansat de un proces contrar; adversarii reali ai națiunii sau ai imperiului sunt imaginați ca monștri și în special ca dragoni[37].

Important de reținut, pentru moment, e faptul că regele iranian era responsabil de conservarea și regenerarea Lumii, altfel spus, că, pe planul care-i era propriu, el combătea forțele Răului

---

[32] *R. Girshman*, „*À propos de Persépolis*", *p. 265, 277; vezi și A. U. Pope*, „*Persepolis, a Ritual City*".

[33] Nici chiar Ctesias, care trăise 24 de ani la curtea Marelui Rege, nu menționează Persepolis, ceea ce indică valoarea *ezoterică a acestui oraș sacru; cf. K. Erdmann*, „*Persepolis*", *pp. 46–47. Într-adevăr, lumea occidentală a aflat de existența* lui Persepolis, când acesta a fost distrus de Alexandru cel Mare.

[34] Cf. G. Gnoli, „Politica religiosa e concezione della regalità sotto i Sassanidi", pp. 23 sq.

[35] Vezi Stig Wikander, *Vāyu*, pp. 128 sq.; G. Widengren, *Stand u. Aufgabe*, pp. 51 sq.; id., *Les religions de l'Iran*, pp. 58 sq.

[36] Cf. G. Widengren, *Religions de l'Iran*, p. 66.

[37] Cf. M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour* (ediție nouă, 1969), pp. 51 sq.

și ale morții și contribuia la triumful vieții, al fecundității și al Binelui. Zarathustra aștepta Renovarea universală prin intermediul Bunei Religii. La urma urmei, orice preot zoroastrian credea că anticipă, prin sacrificiile sale, transfigurarea eshatologică. Ceea ce regii împlineau *la început* și-n fiecare an, preoții sperau să realizeze în fiecare an, iar Saošyant îl va săvârși în chip definitiv la Înnoirea finală. Nu știm dacă exista, în vremea ahemenizilor, un conflict sau o tensiune secretă între cele două ideologii religioase: regală și sacerdotală. Prietenia Regelui Vištaspa cu Profetul putea constitui un model exemplar. Dar confruntarea se va preciza mai târziu, sub Sassanizi. Fenomenul este cunoscut și în alte părți: Prințul Siddharta a devenit Buddha, și soteriologia lui a înlocuit-o pe cea a brahmanilor.

107. Problema Magilor. Sciții

Propagându-se spre apus, zoroastrismul s-a lovit de alte tipuri de religie și a suferit influențele lor. Tot astfel mazdeismul ahemenizilor nu a rămas nici el neschimbat. Xerxes, fiul lui Darius, a interzis în tot imperiul său cultul pentru *daēva* — ceea ce îl apropie și mai mult de religia lui Zarathustra. Dar mai târziu, și anume începând cu inscripțiile lui Arthaxerxes II (405–359), Mithra și Anāhitā apar alături de Ahurā Māzdā. Or, vom vedea, un sincretism analog se manifestă în *Avesta* recentă, unde aceleași nume de zei sunt citate alături de Ahurā Māzdā și de spiritele Ameša Spenta[38].

Controversată rămâne și problema magilor și a raporturilor lor cu zoroastrismul. Ei au fost considerați, de exemplu, drept un trib aborigen de vrăjitori și de necromanți, răspunzători de degradarea zoroastrismului, sau, dimpotrivă, ca adevărații discipoli ai lui Zarathustra și ai misionarilor săi în Iranul occidental. Ei par să fi fost, în epoca Imperiului medic (secolul al VII-lea), o castă ereditară de preoți mezi, comparabili cu leviții și brahmanii[39]. Sub ahemenizi el reprezintă clasa sacerdotală, prin excelență. După informațiile lui Herodot, ei interpretau visele (I, 107 sq.), făceau profeții sacrificând cai albi (VII, 113) și în timpul sacrificiilor psalmodiau o „genealogie a zeilor" (I, 132), ceea ce constituie indiciul că erau păstrătorii unei tradiții de poezie religioasă[40]. Oricum ar fi, magii au reluat multe rituri și obiceiuri zoroastriene și au sfârșit prin a fi considerați drept discipoli ai lui Zarathustra; într-adevăr, acesta a fost considerat de unii scriitori greci drept un mag.

Tot Herodot ne-a transmis informațiile cele mai prețioase privind iranienii de nord, în primul rând sciții. Regăsim zeul cerului (Papaios), Mithra (Helios-Apollon), „Ares", zeul războiului, zeița Pământului și Afrodita Ourania (IV, 59). Herodot reproduce o legendă națională despre originea triburilor scite și despre puterea regală (IV, 5 sq.). Mitul se explică prin ideologia tripartită a indo-europenilor, și supraviețuiește în epopeea populară a ossetinilor din Caucaz, descendenți ai sciților și ai alanilor.

Istoricul grec afirmă (IV, 59) că sciții nu aveau nici temple, nici altare, nici statui. Totuși ei sacrificau anual lui Ares cai și oi, și unul din o sută de prizonieri de război; zeul era reprezentat printr-o spadă de fier înfiptă într-o movilă artificială. Sacrificii umane (una din concubine, numeroși servitori) și de cai însoțeau înmormântarea regilor (IV, 71 sq.). În fine, e important de observat caracterul „șamanic" al unui asemenea rit: sciții aruncau semințe de cânepă pe pietre înroșite în foc și, adaugă Herodot — care n-a înțeles că era vorba de un act

---

[38] Widengren consideră totuși că Mithra se bucura deja în Persia de un cult important, în vremea lui Darius I (*Religions*, p. 148).

[39] Cf. R.C. Zaehner, *Dawn*..., p. 163.

[40] G. Widengren, *op. cit.*, p. 139; cf. și pp. 135 sq.

religios —, fumul îi făcea „atât de fericiți încât urlau de plăcere" (IV, 73). Era, foarte probabil, o experiență extatică, căreia i se pot afla paralele în tradiția zoroastriană (§ 102).

108. Aspecte noi în mazdeism: cultul Haomei

Yasna-în-șapte-capitole, scrisă în proză și constituind *gāthā* 35–42, oglindește începutul unui proces destul de complex de adaptare și de integrare. Înainte de toate, în vocabular se remarcă unele inovații semnificative: Ameša Spenta sunt menționați pentru prima oară în grup, și se găsește termenul *yazata* („zei") care va deveni important în mazdeismul ulterior. Se distinge o anumită tendință de resacralizare a realităților cosmice. Focul este identificat cu Spiritul Sfânt, Spenta Mainyu (*Yasna*, 36: 3); împreună cu soarele, focul este asociat cu Ahură Măzdă[41]. Soarele este forma vizibilă a Domnului, „mai înalt decât cele înalte" (*Yasna*, 36: 6). Aša, Adevărul, este asociat totodată cu lumina. S-a remarcat de altfel preeminența lui Aša în *Yasna-celor-șapte-capitole*: e invocat împreună cu Ahură Măzdă și se proclamă unirea Domnului „pentru totdeauna" cu Adevărul (*Yasna*, 40: 2, 41: 6). Aša înseamnă acum mai mult decât Adevărul, Justiția, Ordinea; este o personificare de structură totodată cosmică și spirituală[42]; este numit „cel mai prielnic, binefăcătorul, eternul, făcut din lumină" (*Yasna*, 37: 4). Vohu Manah, care-l inspira pe Zarathustra în imnurile *gāthā*, e împins pe un loc subordonat.

Și mai suprinzător: se vorbește de „soțiile bune" ale lui Ahură (Ahurānī), care sunt Apele: „Le venerăm pe Ahurānī, Apele" (*Yasna*, 38: 3)[43]. Haoma capătă un loc important în cult: „Îl adorăm pe gloriosul Haoma de aur, îl adorăm pe strălucitorul Haoma care face să prospere viața, îl venerăm pe Haoma de care fuge moartea" (*Yasna*, 42: 5). Numeroși autori interpretau această exaltare a Haomei ca o dovadă a sincretismului, posterior morții lui Zarathustra, dintre mesajul Profetului și religia tradițională. Totuși, dacă e adevărat că Zarathustra accepta în fond cultul lui Haoma, condamnându-i doar excesele, nu mai este vorba de sincretism, ci de o promovare solemnă a valorilor vechii „religii cosmice" indo-iraniene.

Gāthā ale lui Zarathustra și *Gāthā-celor-șapte-capitole* fac parte din liturghia sacramentală, *yasna*, care constă în mare parte din invocații monotone, adresate Ființelor divine. *Yašt*-ele sunt imnuri adresate, fiecare în parte, unor zeități deosebite. Este vorba de unii zei pe care Zarathustra îi ignorase, ca, de pildă, Mithra, dar și de personaje divine ori personificări ale realităților religioase, cum ar fi Haoma. *Hóm-yašt* (*Yašt*, 20) justifică cultul *haoma* printr-un îndrăznet mit de origine: în vreme ce Zarathustra sanctifica focul și recita *gāthā*, Haoma s-a apropiat de el și l-a îndemnat să-l culeagă și să-l sfărâme. Întrebându-l despre aceasta, Profetul află că Vivahvant a fost primul care a tescuit haoma și a dobândit ca răsplată nașterea unui fiu, regele Yima, „cel mai religios dintre oameni" (*Yašt*, 20: 45).

Ne vom reîntoarce la semnificația și la preistoria acestui scenariu mitico-ritual: un urmaș dobândit, ca urmare, și prin puterea unui sacrificiu (partea a II-a). Remarcăm că Yima și ritul plantei haoma sunt exaltați în mazdeism în strânsă legătură cu sacrificiile sângeroase (*Yašt*, 11: 4–7). O asemenea promovare a moștenirii indo-iraniene a trezit evident puternice rezistențe:

---

[41] În textele *Yasna* posterioare — I: 11; 3: 13; 7: 13 — Soarele va fi numit ochiul lui Ahură Măzdă, fapt ce indică reactualizarea unei idei indo-iraniene arhaice, căci încă în *Rig Veda* (I, 50, 6) soarele este ochiul lui Varuṇa.

[42] R.C. Zaehner, *Dawn*, p. 64.

[43] După cum remarcă R.C. Zaehner (*Dawn...*, p. 65), în textele ulterioare, Apele sunt uitate: soția lui Ahură Măzdă va fi Armaiti, Gândirea cea bună din *gāthā*, identificată mai târziu cu Pământul. E vorba, desigur, de o rămășiță a religiei tradiționale iraniene.

într-adevăr, sacrificiile sângeroase au fost mai târziu definitiv suprimate și haoma a dispărut ca băutură îmbătătoare, fiind înlocuită printr-un amestec de suc de plante, apă și lapte[44].

109. Exaltarea zeului Mithra

Mai surprinzător, și mai important pentru istoria mazdeismului, este *Mihr Yašt* (*Yašt*, 10), lungul imn închinat lui Mithra. „Când l-am creat pe Mithra cel cu întinse pășuni, declară Ahură Mãzdã, l-am făcut la fel de demn de veneraţie și de închinare ca și mine însumi" (*Yašt*, 10: 1). Altfel spus, toată măreția, puterea și creativitatea lui Mithra sunt opera Stăpânului Înțelept. Se recunoaște în acest prolog efortul teologiei mazdeene de a reconfirma atotputerea unui singur Zeu Suprem. În fond, *Mihr Yašt* înfățișează și justifică promovarea lui Mithra la rangul care-i fusese propriu înainte de reforma lui Zarathustra. Când, la sfârșitul imnului, zeii sunt adunați laolaltă, autorul folosește formula *Mithra-Ahurã* (*Yt.*, 10: 145), replică a binecunoscutului binom vedic Mitra–Varuṇa[45].

Totuși, zeul exaltat în *Mihr Yašt* nu a fost reintegrat în mazdeism fără anumite transformări. Se pot descifra în imn chiar momentele deosebite ale unei discrete teogonii: o serie de acte și de gesturi ale lui Ahură Mãzdã vizează chiar glorificarea și promovarea lui Mithra. Să subliniem, la început, multivalența sa: Mithra este, desigur, zeul contractelor, și, promițându-i adorație (*Yt.*, 10: 4–6), credinciosul se obligă să nu rupă învoielile. Dar Mithra este și zeu al războiului și se arată violent și crud (el îi masacrează cu furie pe *daēvi* și pe necredincioși cu măciuca sa, *vazra*, trăsătură care-l apropie de Indra); el este, de asemenea, zeul solar, asociat Luminii (10: 142), el are o mie de urechi și zece mii de ochi (10: 141), adică este atotvăzător și atotștiutor, ca orice zeu suveran, dar el este în plus izvorul universal al belșugului, care asigură fertilitatea ogoarelor și a turmelor (10: 61 sq.). Fenomenul este curent în istoria religiilor: o divinitate este încărcată cu atribute multiple și adesea contradictorii, cu scopul de a dobândi o „totalitate" necesară promovării sale, momentane sau permanente la treapta marilor zei.

Ahură Mãzdã și spiritele Ameša Spenta îi construiesc o casă deasupra muntelui Harã, adică în lumea spirituală care se află dincolo de bolta cerească (10: 49–52)[46].

Totuși Mithra se plânge Stăpânului că, deși este ocrotitorul tuturor creaturilor, nu este adorat cu rugăciuni cum sunt ceilalți zei (10: 54). Probabil, el primește cultul pe care îl cere, căci urmarea imnului ni-l înfățișează pe Mithra într-un car tras de cai albi (62 sq.) sau, alături de Sraoša și Rašnu, parcurgând noaptea pământul și nimicindu-i pe *daēva* (95–101), sau urmărindu-i pe aceia care nu-și respectă legămintele (104–111). Și mai semnificative încă sunt etapele înălțării lui Mithra la rangul de Zeu Suprem. La început, Ahură Mãzdã îl consacră pe Haoma în calitate de preot al lui Mithra și Haoma îl adoră (88), adică îi oferă sacrificii. Apoi, Ahură Mãzdã prescrie ritul propriu cultului lui Mithra (119–122) și îl îndeplinește el însuși în Paradis, în Casa Cântecului (124). După această apoteoză, Mithra se întoarce din nou pe pământ pentru a-i combate pe *daēva*, în vreme ce Ahură Mãzdã rămâne în Casa Cântecului. Întâlnirea dintre Ahură Mãzdã și Mithra pecetluiește destinul divinităților demonice *daēva*. Mithra este slăvit ca lumina care ilumineaza întreaga lume (142–44). Și imnul sfârșește cu

---

[44] G. Widengren, *op. cit.*, p. 131; cf. Duchesne-Guillemin, *op. cit.*, pp. 96 sq.

[45] G. Dumézil a arătat că locul lui Mithra a fost luat, în imnurile *gāthā*, de Vohu Manah; cf. și G. Widengren, *op. cit.*, p. 31.

[46] Se cunoaște semnificația acestui motiv mitic: construirea unui templu în cer, de către membrii panteonului, exaltă victoria (de multe ori de tip cosmogonic; cf. Marduk) a unui zeu și consacră promovarea sa la treapta supremă (cf. Baal). Evident, acest episod mitologic se traduce pe pământ prin ridicarea unui sanctuar în onoarea zeului (cf. § 50).

aceste cuvinte: „prin planta *barsom* noi îi adorăm pe Mithra și Ahurā, glorioșii (Stăpâni) ai Adevărului, incoruptibili în veac: (noi adorăm) stelele, luna și soarele. Noi îl adorăm pe Mithra, Domnul tuturor țărilor" (145).

Mithra a fost promovat în mazdeism mai ales ca zeu victorios în lupta împotriva demonilor *daēva* și a necredincioșilor. Faptul că Ahurā Māzdā îi transferă în întregime această funcție indică o anumită tendință către *otiositas* a lui Ahurā; dar, întrucât lupta împotriva forțelor Răului este obligația principală a mazdeismului, se poate interpreta imnul ca o „convertire" a lui Mithra, deci ca o victorie a Domnului.

110. Ahurā Māzdā și sacrificiul eshatologic

Procesul de sincretizare dintre vechea religie etnică și mesajul lui Zarathustra se lasă descifrat în alte imnuri. Astfel, de exemplu, în *Yašt*, VIII, dedicat lui *yazata* Tištrya (personificarea stelei Sirius), Tištrya se plânge că n-a reușit să-l învingă pe demonul Apaoša — care închidea Apele și amenința să ruineze întreaga Creațiune — pentru că oamenii îl ignorau în riturile lor. Atunci Ahurā Māzdā îl venerează pe Tištrya, oferindu-i un sacrificiu (*yasna*); drept urmare, acesta iese învingător din lupta împotriva acelui *daēva* și asigură belșugul pământului. Ahurā Māzdā sacrifică și lui Anāhita și o roagă „să-i acorde această favoare: să-l pot face pe piosul Zarathustra să gândească, să vorbească și să acționeze conform Religiei celei Drepte" (*Yt.*, 5: 17–19). În plus, Stăpânul Înțelept sacrifică lui Vāyu și îl roagă „să-i acorde această favoare", să poată doborî creaturile lui Angra Mainyu (*Yt.*, 15: 3). La fel de neașteptată este declarația lui Ahurā Māzdā că, fără ajutorul primit de la Fravași — sufletele preexistente ale oamenilor — omenirea și animalele ar fi dispărut și lumea materială ar fi căzut sub împărăția Minciunii (*Yt.*, 13: 12).

Zaehner[47] vede în aceste texte o contrazicere a doctrinei lui Zarathustra, și anume autoumilirea lui Ahurā Māzdā, care nu numai că venerează ființe subordonate, dar le și cere ajutorul. Într-adevăr, importanța decisivă acordată ajutorului Fravasilor reamintește un anumit tip de *deus otiosus*, când Creatorul pare să sufere de o „oboseală mentală", care-l obligă să facă apel la anumite animale și chiar la adversarul său[48]. Dar faptul că Ahurā Māzdā venerează (*yaz-*) cutare ori cutare zeu oferindu-i sacrificii (*yasna*) nu implică în mod necesar că se plasează pe o poziție de subordonare. *Yašt* subliniază puterea creatoare a riturilor și a liturghiei, prezentându-l pe Ahurā Māzdā în funcția sa sacerdotală[49]. Oferindu-i un sacrificiu, Ahurā Māzdā înzecește forța magico-religioasă a destinatarului. Ceea ce reiese din imnuri este mai ales importanța excepțională a sacrificiului, concepție, desigur, indo-iraniană, dar care se dezvoltă mai ales în *Brāhmaṇa*, și care va deveni tot mai centrală în mazdeism.

Ca și la alți indo-europeni, focul ritual joacă rolul capital. *Yasna* „este esențialmente un sacrificiu *haoma* îndeplinit înaintea focului" (Duchesne-Guillemin, p. 71). Întreținerea, purificarea și întemeierea focurilor sacre au luat, în mazdeism, proporții necunoscute altundeva. Pentru orice rege mazdean, actul religios prin excelență constă în a întemeia un foc, adică în a ridica un templu, a-l înzestra cu venituri și a numi preoți care să-l slujească[50]. Deși Zarathustra ar fi condamnat anumite sacrificii sângeroase, nu este sigur că le-ar fi respins pe

---

[47] *Dawn and Twilight*, p. 81.

[48] E vorba, în acest caz, de un motiv cosmogonic „dualist", destul de cunoscut în folclorul Europei Orientale, al Asiei Centrale și al Siberiei, dar atestat, de asemenea, în zurvanism; cf. M. Eliade, „Le Diable et le Bon Dieu" (*De Zalmoxis à Gengis-Khan*, pp. 84 sq.) [trad. românească, pp. 87 sq. — nota trad.].

[49] Cf. G. Gnoli, „Note su Yasht VIII", pp. 95 sq.

[50] Duchesne-Guillemin, *La religion*, p. 84, n.i. (bibliografie).

toate. Oricum, sacrificiile animale sunt cunoscute în Avesta (*Yasna*, II: 4; *Yašt*, 8: 58). În plus, ele sunt din abundență atestate sub Ahemenizi, în epoca parților și sub Sassanizi[51].

S-a văzut (§ 104) în ce sens Zarathustra — care se numește pe el însuși Saošyant și strigă: „să putem fi noi cei care vom înnoi existența aceasta" (*Yasna*, 30: 9) — a revalorizat vechiul scenariu mitico-ritual care asigura reînnoirea Lumii prin repetiția anuală a cosmogoniei. În zoroastrism, intenția eshatologică a sacrificiului este continuu întărită, fără ca valoarea cosmică prin aceasta să se șteargă. Se poate discerne un proces analog cu „istoricizarea" ritmurilor și fenomenelor cosmice în iahvism (§ 57). Lupta cu monștrii și alte teme eroice tradiționale sunt interpretate ca momente ale dramei eshatologice mazdeene, anume lupta împotriva demonilor *daēva*, așteptarea și pregătirea Înnoirii universale (*frašō-kereti*). Întrucât Lumea era simbolic recreată și Timpul reînnoit prin ritul de Anul Nou, până la urmă a început a se situa Înnoirea eshatologică în cadrul aceluiași scenariu. Sacrificiul săvârșit de către preotul zoroastrian anticipează sacrificiul final prin care Saošyant va efectua Înnoirea. Prin urmare, oficiantul se identifică cu Saošyant și implicit cu Zarathustra[52].

Mai târziu, cele două intenții ale sacrificiului — eshatologică și cosmogonică — sunt din nou unite. Tradiția păstrată în textele pehlevi citează o serie de sacrificii prin care Ahură Mâzdă a creat Cosmosul, omul primordial și pe Zarathustra[53]. Înnoirea eshatologică va avea loc în timpul sărbătorii de Anul Nou, și atunci morții vor învia, vor fi judecați și în cele din urmă „imortalizați". Să reținem că înnoirea universală, ca și Creația originală, de altfel, va fi rezultatul unui sacrificiu. Textele pehlevi evocă în amănunțime sacrificiul final care va fi îndeplinit de către Saošyant și de către ajutoarele sale și la care vor participa Ohrmazd și spiritele Ameša Spenta, și în urma căruia oamenii vor învia și vor deveni nemuritori, și Universul întreg va fi radical regenerat[54].

Se vede în ce sens a utilizat zoroastrismul valorile arhaice ale sacrificiului: Zarathustra proclamase un „război sfânt" împotriva forțelor Răului; fiecare credincios, alegând Dreapta Religie, era chemat să combată demonii *daēva*, să „curețe" lumea de demoni; cu alte cuvinte, el colabora la opera de însănătoșire universală a lui Ahură Mâzdă și a arhanghelilor săi. Funcția răscumpărătoare a Dreptei Religii a fost întărită treptat prin glorificarea puterii creatoare a ritului. Deoarece scopul ultim era regenerarea universală, a fost valorizată funcția fundamentală, cosmogonică a sacrificiului: într-adevăr, înnoirea eshatologică nu numai că „salvează" omenirea, ci o făurește din nou, săvârșind învierea trupurilor. Acest lucru presupune o nouă Creație, indestructibilă, incoruptibilă. După cum vestește *Yašt*, 19: 90: „Lumea materială nu se va stinge [...]. Minciuna va pieri".

111. Călătoria sufletului după moarte

Riturile funerare, mitologiile morții, concepțiile în legătură cu postexistența sufletului se schimbă încet, în ciuda reformelor și convertirilor. Adică numeroase informații furnizate de textele avestice și pehlevi sunt valabile și pentru epoca prezarathustriană. Ritul atestat în Iranul occidental, anume, incinerarea trupurilor și înmormântarea cenușii într-o urnă, s-a răspândit cu zoroastrismul și în alte regiuni. Și mai arhaic era un obicei specific stepelor din Asia Centrală:

---

[51] *Ibid.*, pp. 100 sq. Vezi, mai sus, § 103.

[52] M. Molé, *Culte, mythe et cosmologie*, p. 134. Saošyant și Mântuitorul final, identificat cu Zarathustra și, după anumite tradiții târzii, coborând din sămânța Profetului, miraculos conservată în lacul Kasaoya.

[53] Cartea *Rivayât* pehlevi 16 B, fragment tradus de către M. Molé, *op. cit.* pp. 126 sq.

[54] Vezi textele traduse de M. Molé, pp. 87 sq., 90, 126 sq. etc.

expunerea cadavrelor într-un loc anume, unde erau devorate de către vulturi și câini[55]. Iranienii din est practicau bocetele rituale și își administrau lovituri puternice, ajungând chiar până la sinucidere. Dar zoroastrismul interzice drastic „plânsetele și bocetele", declarându-le născocirea lui Angra Mainyu[56].

Cât privește experiențele sufletului după moarte, se regăsesc anumite motive familiare: traversarea unui pod, ascensiunea cerească, judecata, dar și tema întâlnirii cu Sinele. Un poem care făcea parte din *Hādōxt Nask* (*Yašt*, XXI–XXII) relatează că sufletul (*urvan*) dreptului rămâne pe lângă corpul lui timp de trei zile. Către sfârșitul celei de a treia nopți un vânt parfumat se iscă din sud și *dāenā* mortului apare „sub forma unei frumoase fecioare, iradiind, cu brațe albe, viguroasă, cu mândră înfățișare, dreaptă, mare, cu sânii săltați... având cincisprezece ani" (*Hādōxt Nask*, 9). Revelându-i mortului adevărata sa identitate, *dāenā* adaugă: „Eram vrednică de iubit, tu m-ai făcut și mai plăcută prin gândurile tale bune, cuvintele tale bune, faptele tale bune, religia ta bună; frumoasă fiind, tu m-ai făcut și mai frumoasă; demnă de dorit, tu m-ai făcut și mai dorită..." (*ibid.*, 14). Apoi din patru salturi sufletul traversează cele trei sfere cerești[57] și atinge „Luminile fără de început" (*ibid.*, 15), adică Paradisul. Un mort se interesează de chipul în care a trecut „de la existența corporală la cea spirituală, de la existența plină de primejdii la cea fără primejdie" (*ibid.*, 16), dar Ahurā Māzdā intervine: „Nu îl întreba, căci tu îi amintești drumul îngrozitor, primejdios, legat de despărțire, prin care el a trecut, și care constă dintr-o despărțire a corpului și a conștiinței" (*ibid.*, 17) — aluzie la încercările dramatice ale călătoriei[58]. Ahurā Māzdā poruncește să i se dea „untul primăverii"[59], care este pentru cel drept, „hrana de după moarte" (*ibid.*, 18). Dimpotrivă, sufletul păcătosului întâlnește în vântul de nord o zmeoaică îngrozitoare și ajunge în lăcașul Beznelor fără început, unde Angra Mainyu ordonă să i se dea venin (*ibid.*, 20–35).

Să reținem trăsăturile caracteristice: 1) sufletul își întâlnește *dāenā*, adică Sinele propriu[60], care îi preexista („Eram vrednică de iubit"), dar care este în același timp rezultatul activității sale religioase pe pământ („tu m-ai făcut și mai vrednică de dragoste..."); 2) *dāenā* se înfățișează într-o formă feminină arhetipală, continuând să-și păstreze o aparență concretă; 3) e vorba, desigur, de o concepție indo-iraniană, întrucât ea se regăsește în *Kāuṣitakī-Upaniṣad*, I, 3–6: sufletul celui care se angajează pe „drumul zeilor" (*devayāna*) este primit, printre alte zeități, de Manasi („Înțeleapta") și de Cākshushī („Clarvăzătoarea"), traversează apoi un lac și un râu, pătrunde într-o cetate și ajunge înaintea lui Brahman care-l întreabă: „Cine ești?"[61]

Nici o aluzie la Podul Cinvat în *Hādōxt Nask*. Totuși Zarathustra vorbește pe larg despre aceasta (§ 103). E vorba de o concepție indo-iraniană, cunoscută de alte popoare indo-europene, și atestată și în alte părți în istoria religiilor. Descrierea clasică[62] relatează cum sosește *dāenā* împreună cu câinii ei și însoțește sufletul celui bun până la Podul Cinvat, peste Hara

---

[55] H.S. Nyberg, *Die Religionen d. alten Irans*, p. 310; G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, p. 53.

[56] H.S. Nyberg, *op. cit.*, pp. 316 sq.

[57] Acestea sunt sferele stelelor, a lunii și a soarelui, desemnate în text prin „Bine gândit", „Bine spus" și „Bine făcut"; cf. G. Widengren, *op. cit.*, p. 125, referindu-se la W. Bousset, „Die Himmelsreise der Seele", pp. 25 sq.

[58] Suntem mai bine informați cu privire la aceste încercări în texte târzii, ca *Mēnōk i Xrat*, II, 115–117 și 151–153; cf., de asemenea, N. Soederblom, *La vie future d'après le mazdéisme*, pp. 91 sq.; J.D.C. Pavry, *Doctrine*, pp. 19, 62 sq.

[59] Asupra semnificației religioase a „untului primăverii", cf. G. Widengren, *op. cit.*, p. 126.

[60] Despre *dāenā*, vezi G. Gnoli, „Questioni sull'interpretazione...", pp. 361 sq.

[61] Cf. Stig Wikander, *Vāyu*, pp. 47 sq. G. Widengren (*op. cit.*, pp. 57 sq.) reamintește că *Dātistān i Denik*, XXIV, 5 o numește pe tânăra fecioară „vistiernica faptelor bune", la fel cum după textul buddhist *Dhammapada* 219 sq., cei virtuoși „sunt primiți de faptele lor bune ca și cum ar fi rudele lor cele mai apropiate". Călătoria cerească a mortului este întru totul asemănătoare ascensiunii extatice a sufletului în sfera stelară, cea lunară, apoi cea solară înainte de a ajunge în Rai (*garōdmān*), ascensiune relatată în opera târzie *Ardai Viraz Namak*.

[62] *Vidēvdāt*, 19: 28–32; N. Soederblom, *op. cit.*, pp. 89–90. După *Vidēvdāt* 13: 19, câinii păzeau podul; cf. câinii lui Yama.

Berezaiti, Muntele Cosmic (în fapt, Podul — care se găsește în „Centrul Lumii" — și leagă Cerul de Pământ). Întâmpinate de Vohu Manah, sufletele trec prin fața lui Ahurā Māzdā și a spiritelor Ameša Spenta. Despărțirea răilor de buni are loc fie înainte de Pod, fie la intrarea pe el. Cât privește judecata sufletului, de care ne vorbesc textele pehlevi și în care judecători sunt Mithra însoțit de Sraoša și de Rašnu (înarmată cu o balanță), ea este necunoscută în textele *gāthā*. Ea e de altfel de prisos în scenariu: trecerea Podului, comparabilă cu o încercare inițiatică, constituie în ea însăși judecata, căci, după o concepție destul de răspândită, Podul se lărgește sub picioarele dreptului și devine ca tăișul unei lame când se apropie un necredincios.

112. Învierea corpurilor

Și mai superficial atinse de zoroastrism sunt miturile și credințele eshatologice cristalizate în jurul lui Yima. În vreme ce în India Yama inspira mai ales mitologia Celui dintâi Mort, în Iran, Yima devine Întâiul Rege și modelul suveranului perfect. Pentru problema înfățișată în acest capitol, e de ajuns să reamintim că tradiția iraniană asociază paradisul originar cu domnia lui Yima: timp de mii de ani moartea și suferința nu au existat și oamenii rămâneau veșnic tineri[63]. Dar când Yima a început să rostească minciuni, *xhvarena*-ul său l-a părăsit și în cele din urmă el însuși a pierdut nemurirea[64].

Un alt mit eshatologic, deși independent la început, a fost integrat de către teologia zoroastriană în mitologia lui Yima: Ahurā Māzdā îl previne pe Yima că o iarnă de trei ani va nimici întreaga viață pe pământ, și îi cere să construiască o incintă (*vara*), în care va salva pe oamenii cei mai buni și prăsila tuturor speciilor de animale. *Vara* a fost imaginată drept un lăcaș subteran, căci nici soarele, nici luna, nici stelele nu strălucesc acolo[65]. E vorba de o eshatologie arhaică, poate indo-europeană (cf. iarna Fimbul, în tradiția germanică), dar care nu corespunde deloc viziunii zoroastriene. Se înțelege totuși de ce s-a introdus Yima în acest scenariu mitologic despre sfârșitul lumii: el era regele fabulos al Vârstei de Aur, și în *vara* erau păstrate, mai exact „salvate", semințele unei umanități viitoare, gata să cunoască, după catastrofa eshatologică, existența paradisiacă a „începuturilor".

O altă idee eshatologică vine să se adauge, aceea a învierii corpurilor. Credința pare destul de veche, dar ea este în mod expres proclamată în *Yašt*, 19, 11 și 89 (cf. și *Yt.*, 13, 129), care vorbește despre „învierea morților" în legătură cu venirea celui „Viu", adică a lui Saošyant anunțat de Zarathustra. Resurecția se încadrează deci în înnoirea finală, care implică, de altfel, judecata universală. Mai multe idei, dintre care unele destul de vechi, se articulează acum într-o viziune eshatologică grandioasă: lumea, radical și complet reînnoită, reprezintă, în fond, o nouă Creație care nu va mai fi alterată de asaltul demonilor; învierea morților, recrearea efectivă a trupurilor, echivalează cu o cosmogonie, în virtutea paralelismului microcosm–macrocosm, concepție arhaică comună la mai multe popoare indo-europene, dar care a cunoscut o dezvoltare considerabilă în India și în Iran.

Așa cum am văzut (cf. § 104), înnoirea finală, prefigurată deja în liturghia celebrată de Zarathustra, este anticipată în ritualurile de Anul Nou (*Nawrōz*). Tradiția a sfârșit prin a situa în jurul Anului Nou cele trei evenimente hotărâtoare ale dramei cosmice și umane: creația,

---

[63] *Yasna*, 9: 4 sq.; vezi alte referințe în N. Soederblom, *op. cit.*, pp. 175 sq. și A. Christensen, *Les Types du premier homme...*, II, pp. 16 sq.

[64] Vezi A. Christensen, *op. cit.*, *passim.*, și G. Dumézil, *Mythe et épopée*, II, pp. 282 sq.

[65] *Vidēvdāt*, II, 20–32; cf. N. Soederblom, *op. cit.*, pp. 172 sq. Vezi și *Bundahišn*, XXXIX, 14: *Mēnōk i Xrat*, LXII, 15; G. Dumézil, *op. cit.*, II, pp. 247 sq.

revelația „religiei" și înnoirea eshatologică[66]. Dar, întrucât anul întruchipează totalitatea timpului cosmic, ultimele zece zile ale fiecărui an anticipează întrucâtva drama eshatologică. Este intervalul fabulos, în care sufletele se reîntorc pe pământ: un *Yašt* (13: 49–52) îi invocă pe Fravași[67] care circulă liber în timpul ultimelor zece zile ale anului. Credința este universal răspândită, dar zoroastrienii, ca și alți teologi de dinainte și de după ei, o încadrează într-un sistem mai vast: conform tradiției pehlevi, Ohrmazd a săvârșit crearea omului în aceste ultime zece zile ale anului; prin urmare, spiritele Fravași sosesc pe pământ în momentul creării omului și revin la sfârșitul vremilor, în timpul învierii corpurilor[68].

Textele târzii dezvoltă paralelismul între sărbătorile de Anul Nou și înnoirea eshatologică, în care va avea loc învierea. Cu prilejul fiecărui An Nou se primesc veșminte noi, tot astfel cum, la sfârșitul Vremii, Ohrmazd le va da celor înviați veșminte strălucitoare[69]. Așa cum am văzut (§ 104), înnoirea universală și învierea trupurilor vor avea loc, ca urmare a sacrificiului împlinit de către Saošyant, asistat sau nu de Ahurā Māzdā. Acest sacrificiu eshatologic repetă întrucâtva sacrificiul cosmogonic; de aceea, el este la fel de „creator". Resurecția și corolarul ei, indestructibilitatea corpurilor, reprezintă o dezvoltare îndrăzneață a gândirii eshatologice a lui Zarathustra; e vorba, în fond, de o nouă concepție a nemuririi[70].

---

[66] Cf. M. Molé, *Culte, mythe et cosmologie*, p. 120.

[67] *Fravași* sunt sufletele celor drepți și în același timp arhetipurile lor celeste. În calitate de „îngeri păzitori" ai credincioșilor, *fravași* luptă împotriva încarnărilor Răului; izvoarele târzii îi descriu ca pe niște cavaleri înarmați ocrotind Cerul; cf. G. Widengren, *Religions de l'Iran*, p. 39. Figura complexă a acestor *fravași* pare a fi rezultatul unui lung proces de sincretism religios.

[68] Vezi textele citate de M. Molé, *op. cit.*, p. 109.

[69] *Saddar Bundeheš*, 32–37, tradus de Molé, p. 111.

[70] Cele două creații — „spirituală" (*mēnōk*) și materială (*gētik*) — ca și mitologia Omului Primordial (*Gayomart*) vor fi discutate în cea de a III-a parte.

Capitolul XIV

RELIGIA LUI ISRAEL ÎN EPOCA REGILOR ȘI A PROFEȚILOR

113. Regalitatea: apogeul sincretismului

„Iar dacă a îmbătrânit Samuel, a pus pe fiii săi judecători peste Israel." Dar fiii săi nu-i urmează exemplul, și atunci bătrânii vin să-l găsească și îi spun: „Pune peste noi un rege, ca să ne judece acela, ca și pe celelalte popoare" (I *Regi*, 8, 1–5). Regalitatea era, așadar, o instituție străină. Unii adversari nu și-au precupețit criticile, căci în ochii lor doar Iahve singur era regele lui Israel. Totuși, de la început, regalitatea i-a fost plăcută lui Iahve. Când a fost uns de către Samuel, Saul a primit „spiritul lui Iahve" (I *Regi*, 10, 6). Căci regele era „unsul" (*mâšiah*) Domnului (I *Regi*, 24, 7, 11; 26, 9, 11, 16, 23 etc.); el era adoptat de Iahve, devenea întrucâtva fiul lui: „Eu voi fi aceluia tată, iar el îmi va fi fiu" (II *Regi*, 7, 14). Dar regele nu a fost născut de Iahve, el nu e decât recunoscut, „legitimat" printr-o declarație specială[1]. Iahve îi acordă dominația universală (*Psalmul* 71: 8) și regele stă pe un tron alături de Dumnezeu (*Ps.* 109: 1 și 5; I. *Cronici*, 28: 5; 29: 23 etc.). Suveranul este reprezentantul lui Iahve; prin urmare, el aparține sferei divine. Dar poziția unică a lui Iahve face imposibilă „divinizarea" regelui[2]: acesta e prin excelență „servitorul" lui Iahve (cuvântul e aplicat de 60 de ori lui David).

Ceremonia încoronării comportă, alături de alte rituri, onctiunea, proclamarea regalității și întronarea[3]. Ca reprezentant al lui Iahve, regele lui Israel, la fel ca și suveranii Orientului antic, trebuie să mențină ordinea cosmică (*Ps.* 2: 10–12), să impună dreptatea, să-i ocrotească pe cei slabi (*Ps.* 72: 1 sq.), să asigure fertilitatea țării: „Ca să se pogoare dreptatea ca ploaia peste câmpul cosit... În țară va fi belșug de pâine, până și pe vârfurile munților!" (*Ps.* 71: 16,6). Se recunosc imaginile tradiționale ale unei domnii „paradisiace", imagini pe care profețiile mesianice le vor relua cu strălucire. (De altfel, așteptarea regelui ideal, *Mesia*, este solidară cu ideologia regală.) Regalitatea a fost interpretată ca o nouă alianță între Iahve și dinastia lui David, prelungire a legământului de pe Sinai. În această *valorizare a unei instituții străine, ca un nou act al istoriei sfinte*, trebuie văzută originalitatea ideologiei regale israeliene[4].

Solomon a clădit Templul de la Ierusalim lângă palatul regal; el asociază astfel cultul sanctuarului monarhiei ereditare. Templul devine reședința lui Iahve printre israeliți. Chivotul legii, care însoțea până atunci armatele, este așezat în obscuritatea „Sfintei Sfintelor" (*debir*). Dar din sanctuarul său, sfințenia lui Iahve iradiază peste orașul și pământul întreg (*Ps.* 14: 1; 23: 3; 45: 5; Isaia, 31: 4; 48: 2 etc.). Muntele Sion pe care a fost ridicat Templul este un Centru al Lumii[5]. Templul din Ierusalim devine sanctuarul național, și cultul regal se identifică cu

---

[1] Cf. G. Fohrer, *History of Israelite Religion*, p. 147. Poporul lui Israel era, de asemenea, „fiul" lui Iahve (G. Fohrer, *op. cit.*, pp. 185 sq.).

[2] Chiar în texte atât de strâns legate de regalitate cum sunt *Psalmii*, Iahve și nu regele deține un rol central (G. Fohrer, *op. cit.*, p. 150).

[3] Vezi textele citate și discutate de H. Ringgren, *La religion d'Israël*, pp. 236 sq.; G. Fohrer, *op. cit.*, pp. 142 sq.

[4] G. von Rad, *Old Testament Theology*, I, pp. 319 sq.; H. Ringgren, *op. cit.*, pp. 252.

[5] Asupra importanței acestui simbolism pentru gândirea ulterioară, vezi M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, cap. I.

religia de stat. Oficiul constă în ritualuri mijlocitoare și expiatoare pentru colectivitate, dar el comportă și rugăciuni publice pentru rege, pentru gloria sa și pentru exercitarea dreptății sale care asigură „pacea poporului" și prosperitatea universală (*Psalmii* 19 și 71). În cele din urmă, *opera liturgică reînnoiește structurile lumii*.

Așa cum Templul a fost construit după un model străin, cultul a împrumutat forme canaaneene. Sincretismul a atins proporții necunoscute până atunci, căci monarhia încuraja fuziunea ideilor și practicilor împărtășite de cele două straturi ale populației, israeliții și canaaneenii. În plus, Solomon a acceptat cultele nevestelor sale străine și a permis construirea de sanctuare în cinstea zeilor lor (III *Regi*, 1: 6–7), Regii se considerau șefii religiei de stat. Dar suntem puțin informați asupra funcției lor sacerdotale. Când Arca (Chivotul) a fost transportată la Ierusalim, David s-a manifestat ca un preot: el a dansat în fața Arcei, a oferit „holocauste înaintea lui Iahve [...] și a binecuvântat poporul în numele lui Iahve Sabaoth" (II *Regi*, 6: 16–18). Tot astfel, Solomon a binecuvântat Adunarea în timpul sfințirii Templului (III *Regi*, 8: 14). Iar *Psalmul* 109: 4 îl proclamă pe rege „preot în veac după rânduiala lui Melchisedec". Dar cu alte ocazii regii au fost criticați pentru că au săvârșit rituri rezervate preoților. Foarte probabil că regele juca un rol în ceremoniile de ispășire de Anul Nou. Pe de altă parte, unii Psalmi par să se raporteze la un ritual de moarte și înviere simbolică a regelui. Se poate deci presupune o relație între sărbătoarea de Anul Nou — comportând o reactualizare simbolică a Creației — și ritualul „morții și învierii" regelui[6].

La moartea lui Solomon, regatul s-a scindat în două: acela de la nord, sau al lui Israel, și regatul de sud, sau al lui Iuda. Deoarece Chivotul a rămas la Ierusalim și triburile din nord nu mai aveau acces la sanctuarul comun, Ieroboam, primul rege al lui Israel, a fundat două sanctuare, la Bethel și la Dan, unde Iahve era adorat sub forma a doi viței de aur (III *Regi*, 12: 28–29). Este posibil ca statuile tauromorfe să fi servit de lăcaș Dumnezeului nevăzut. E vorba totuși de o influență canaaneeană care viola interdicția „chipului cioplit", și această inovație, vecină cu apostazia, a agravat neînțelegerea dintre cele două regate[7].

114. Iahve și creatura sa

Un întreg grup de psalmi, „Psalmii de Întronare", îl exaltă pe Iahve ca Rege. El este „mare Împărat peste toți Dumnezeii" (95: 4); „Iahve domnește. Să tremure popoarele [...]. Puterea Regelui stă în iubirea dreptății; tu ai întemeiat legea, judecata și dreptatea" (98: 1 și 4). Dar ideea de regalitate divină nu depinde de instituția monarhiei. Concepția este arhaică: Dumnezeu este stăpânul lumii pentru că el a creat-o. Iahve a învins monstrul primordial (Rahab, Leviathan, Tannin Dragonul), simbol al Haosului. În calitate de Cosmocrator, Dumnezeu locuiește în Cer și își manifestă prezența ori voința în fenomene meteorologice — fulgere, tunete, ploaia. Am amintit deja atributele sale contradictorii (§ 59), formulă binecunoscută a „totalității". Iahve împarte binele și răul, dă viață și dă moarte, înjosește și înalță (I *Regi*, 2: 6 sq.). „Mânia" sa este de temut, dar el este și mărinimos. Iahve este prin excelență „sfânt" (*qâdos*), adică e inaccesibil și periculos totodată, și aduce salvarea[8].

---

[6] Cf. G. Ahlström, *Psalm 89. Eine Liturgie aus dem Rituel des leidenden Königs*, pp. 143 sq.; G. Widengren, *Sakrales Königtum*, pp. 15 sq.; H. Ringgren, *op. cit.*, pp. 249 sq.; G. Fohrer, *op. cit.*, pp. 142 sq.

[7] E important de amintit că în timp ce monarhia ereditară a dinastiei davidice s-a menținut în sud, în nord regalitatea a fost mai mult sau mai puțin charismatică; cf. H. Ringgren, *op. cit.*, pp. 76 sq.

[8] H. Ringgren, *op. cit.*, p. 86.

Creator și Rege al Lumii, Iahve este, de asemenea, Judecătorul Creației sale. „La timpul hotărât, voi judeca cu dreptate" (*Ps.* 74: 2). El judecă întru dreptate (*Ps.* 95: 10). „Dreptatea" sa, în același timp morală, cosmică și socială, constituie legea fundamentală a Universului[9]. Iahve este „Dumnezeul cel Viu", altfel spus el se deosebește atât de idolii care „nu grăiesc", și „sunt purtați pentru că nu sunt în stare se meargă" (*Ieremia*, 10: 5), cât și de oamenii „asemănători cu iarba câmpului" (*Ps.* 102: 15). Omul este și el o făptură vie (*nefeš*), deoarece Dumnezeu i-a insuflat „suflu" sau „spirit" (*rûaḥ*), dar existența sa este scurtă. În plus, în vreme ce Dumnezeu este spirit, omul este carne (*basar*). Această opoziție nu implică deprecierea religioasă a trupului; ea subliniază precaritatea și caracterul efemer al existenței umane, în contrast cu atotputernicia și eternitatea lui Dumnezeu. Distanța incomensurabilă între aceste două moduri de a fi se explică prin faptul că omul este o creatură a lui Dumnezeu. El se distinge totuși de alte creații, deoarece a *fost alcătuit după chipul și asemănarea lui Dumnezeu* și are stăpânire asupra Naturii.

Mortalitatea omului este consecința păcatului originar, anume a dorinței lui Adam de a fi asemeni lui Dumnezeu (§ 59). Textele biblice insistă asupra zădărniciei condiției umane. Omul din pământ a fost luat și în pământ se va întoarce (*Facerea*, 3: 19). O viață lungă este bunul său cel mai de preț. Ca în atâtea alte culturi tradiționale, moartea este degradantă: ea reduce omul la o postexistență larvară în mormânt sau în *șeol*, regiune întunecată și înfricoșătoare în adâncurile pământului. Deoarece moartea este prin excelență negarea operei sale, Iahve nu domnește în *șeol*. Prin urmare, moartea este lipsită de raporturi cu Dumnezeu, ceea ce constituie pentru credincios cea mai teribilă încercare. Totuși Iahve este mai puternic decât moartea: dacă ar voi, el ar putea să-l smulgă pe om din mormânt. Unii psalmi fac aluzie la această minune: „Scos-ai din Șeol sufletul meu, mântuitu-m-ai de cei ce se pogoară în groapă" (29: 3); „De aceea nu voi muri, ci voi trăi [...]; De certat m-a certat Iahve, dar morții nu m-a dat" (117: 18). Sunt singurele aluzii la învierea morților înainte de robia babiloniană (587–538 î.Hr.) când o parte a populației va fi supusă influenței eshatologiei iraniene (cf. partea a II-a)[10].

„Sclav" sau „servitor" al lui Iahve, omul trebuie să trăiască în frica de Dumnezeul său. Supunerea este actul religios perfect. Dimpotrivă, păcatul este nesupunerea, încălcarea comandamentelor. Totuși, conștiința precarității nu exclude încrederea în Iahve, nici bucuria născută de binecuvântarea divină. Dar raporturile Dumnezeu–om nu depășesc acest stadiu: *unio mystica* a sufletului cu Creatorul lui este de neconceput de teologia Vechiului Testament. Recunoscându-l drept creator și suveran absolut, omul ajunge să cunoască cel puțin anumite atribute ale lui Dumnezeu. Deoarece Legea (*Tōrāh*) proclamă cu precizie voința divină, esențialul este de a urma Comandamentele, adică de a se comporta în conformitate cu dreptatea sau justiția (*sedhek*). Idealul religios al omului este de a fi „drept", de a cunoaște și a respecta Legea, ordinea divină. După cum spune profetul Miheia (6: 8): „Ți s-a arătat, omule, ceea ce este bun și ceea ce Iahve cere de la tine: dreptate, iubire și milostivire și cu smerenie să mergi înaintea Domnului Dumnezeului tău". Păcatul face să se piardă binecuvântarea (*berâkhâh*). Dar pentru că păcatul face parte din condiția umană, și deoarece Iahve, în ciuda severității sale, este milostiv, pedeapsa nu este niciodată definitivă.

---

[9] „Dreptatea" se apropie de *māsaru* babilonian și de *ma'at* egipteană; cf. H. Ringgren, *Word and Wisdom*, pp. 49 sq., 58.

[10] Dar ideea învierii era deja pregătită de către teologie (atotputernicia lui Iahve) și de anumite credințe și rituri canaanene; cf. H. Riesenfeld, *The resurrection în Ez.* XXXVII, pp. 5 sq.; G. Widengren, *Sakrales Königtum*, p. 46; H. Ringgren, *La religion d'Israël*, p. 261.

115. Iov, dreptul pus la încercare

Un exeget considera că „întâlnirea dintre putere și bunătate rezumă felul în care Vechiul Testament îl concepe pe Dumnezeu"[11]. E îndoielnic că toți cititorii Cărții lui Iov vor subscrie la această judecată. Povestea este de o tragică simplitate[12]: e vorba de lovirea unui om drept, de care Iahve era foarte mândru. „Uitatu-te-ai la robul meu, Iov? — se adresează Dumnezeu lui Satan, „acuzatorul" ceresc — că nu este nici unul ca el pe pământ fără cusur și drept temător de Dumnezeu și care să se ferească de ce este rău" (1: 8). Dar Satan ripostează spunând că devoțiunea lui Iov se explică prin prosperitatea sa, adică prin binecuvântarea divină, și atunci Iahve îi dă voie „acuzatorului" să-l pună la încercare pe servul său cel mai credincios. Iov își pierde copiii și averea, și, lovit de „bubat negru din tălpile picioarelor până în creștetul capului", își găsește culcuș în locul unde se aruncau gunoaiele. Se plânge, blestemându-și ziua în care s-a născut, dar nu se revoltă împotriva lui Dumnezeu. Trei prieteni se apropie și cuvântându-i îndelung, încearcă să-i arate că prin însuși faptul că *suferă* deci e *pedepsit*, vina sa e dovedită. Prin urmare, el trebuie să recunoască și să-și mărturisească „păcatele". Dar Iov respinge explicația nefericirii sale prin doctrina retribuției. El știe că „omul nu poate avea dreptate împotriva lui Dumnezeu" (9: 2) că Iahve „nimicește deopotrivă și pe cel desăvârșit și pe cel viclean" (9: 22); totuși, adresându-se lui Dumnezeu, el îndrăznește să-i zică: „Tu știi bine că sunt nevinovat și că nimeni nu mă poate scăpa din mâna ta!" (10: 7). El nu înțelege de ce Dumnezeu se înverșunează împotriva propriei sale creații (10: 8–22), căci Iov nu se îndoiește deloc de caracterul derizoriu al oricărei existențe umane: „Vrei oare să înspăimânți o frunză pe care o bate vântul, să te îndârjești împotriva unui pai uscat?" (13: 25). Dar el nu reușește să identifice natura greșelii sale: „Câte greșeli și câte păcate am săvârșit? Dă-mi pe față călcarea mea de lege și păcatul meu!" (13: 23)[13].

Unul dintre prietenii lui Iov condamnă acest limbaj, căci, prin definiție, creatura este vinovată: „Ce este omul ca să se creadă curat, și cel născut din femeie ca să se creadă neprihănit, dacă Dumnezeu nu are încredere nici în sfinții săi, și dacă Cerurile nu sunt destul de curate înaintea ochilor săi?" (15: 14–15). Dar Iov repetă că e vorba, în cazul său, de o hotărâre personală a lui Iahve, al cărei sens lui îi scapă (19: 6–7). Când un alt prieten îi vorbește de pedepsirea celor păcătoși, Iov îi reamintește că răii, cei care nu îl slujesc pe Dumnezeu „rămân în viață" și prosperă (21: 7–16). Dacă ar ști cum să ajungă la El, Iov ar deschide pricina sa în fața lui Iahve, i-ar vorbi despre păcătoșii rămași nepedepsiți — dar Domnul este depărtat, absent, invizibil (23, 24). Tocmai pentru că nu își părăsește credința și încrederea sa în Dumnezeu, Iov declară: „până când o fi să-mi dau duhul nu mă voi lepăda de nevinovăția mea. Țin cu tărie la dreptatea mea și nu o voi lăsa să-mi scape; inima mea nu se rușinează de zilele pe care le-am trăit" (27: 5–6). Totuși Iov strigă și Dumnezeu nu răspunde: „sunt în fața ta și tu nu mă vezi. Te-ai făcut cu mine fără milă..." (30: 20–21).

Un al patrulea prieten, Elihu, „foarte tânăr", intervine cu violență. El e indignat că Iov a putut că zică: „Eu sunt curat, și fără nici o vină; sunt fără de prihană și n-am nici o greșeală" (33: 9). Căci, proclamă Elihu, „Dumnezeu nu făptuiește răul, și cel Atotputernic nu strâmbă dreptatea" (34: 12); el nu îl lovește pe omul fără pată (36: 5). După lungul discurs al lui Elihu[14],

---

[11] A. Weiser, *Die Psalmen* (1950), p. 308, citat de H. Ringgren, p. 137.

[12] Data redactării este incertă. Deși textul așa cum îl cunoaștem pare postexilic, conținutul este vechi.

[13] Imposibilitatea de a-și înțelege vina constituie tema centrală a lamentațiilor lui Iov. „Totuși, împotriva sărmanului nu ridicam mâna mea când striga către mine, în nenorocirea lui. N-am plâns oare și eu împreună cu cel care-și ducea viața greu? Sufletul meu nu căina pe cel sărman?" (30: 24–25). „Umblat-am oare întru minciună și picioarele mele au zorit întru înșelăciune?" (31: 5) „Datu-m-am oare în lături când săracul dorea ceva și lăsat-am să se stingă de plânsete ochii văduvelor? Mâncam oare singur bucata mea de pâine și orfanului nu-i dădeam din ea?" (31: 16–17; cf. 31: 19–34).

[14] Această cuvântare pare să fie o interpolare.

răspunsul lui Iahve dezamăgește prin caracterul său impersonal. Dumnezeu vorbește „din sânul vijeliei" (38: 1), într-o veritabilă teofanie, dar el ignoră întrebările lui Iov. Iahve se mulțumește să-i reamintească atotputerea sa, opera sa cosmică, complexitatea Universului; varietatea infinită a manifestărilor vieții. După ce a evocat marile structuri cosmice și legile care guvernează Cerurile și Pământul, Iahve îi vorbește despre lei, țapi și alte făpturi cărora el le asigură viața și înmulțirea după ce i-a modelat fiecăreia forma sa particulară și modul său specific de comportare. Și el conchide apostrofându-l: „Cel ce judecă pe Dumnezeu va răspunde ceva?" (40: 2). În zadar încearcă Iov să se refugieze în tăcere: „Am fost ușuratic, ce răspuns să-ți mai dau? Voi pune mâna pe gura mea" (40: 4).

Într-un al doilea cuvânt, Iahve îi descrie pe larg fiara Behemot și monstrul Leviathan. Răspunzându-i, Iov arată că a înțeles sensul secret al lecției lui Iahve: însăși existența Universului este un miracol, modul de a fi al Creatorului desfide înțelegerea, țelul actelor sale rămâne de nepătruns. „Știu că poți să faci orice... Am vorbit fără să înțeleg despre lucruri prea minunate pentru mine și pe care nu le știu... Din spusele unora și altora auzisem despre tine, dar acum ochiul meu te-a văzut. Pentru aceea mă urgisesc eu pe mine însumi și mă pocăiesc în praf și în cenușă" (42: 1–6). În cele din urmă, Iov s-a recunoscut vinovat față de Dumnezeu. De îndată Dumnezeu i-a restaurat starea, i-a înapoiat îndoit toate averile și Iov a trăit până la vârsta de o sută patruzeci de ani (42: 7–17).

După trei milenii, această carte febrilă, enigmatică și neliniștită continuă să pasioneze. Faptul că Dumnezeu s-a lăsat ispitit de Satan tulbură încă multe suflete naiv religioase. Totuși, Iov l-a înțeles bine: dacă *totul* depinde de Dumnezeu, și dacă Dumnezeu este impenetrabil, este imposibil să-i judecăm actele: este imposibil, așadar, să-i judecăm atitudinea față de Satan. Lecția secretă a lui Iahve depășește „cazul Iov". Ea se adresează tuturor acelora care nu ajung să înțeleagă prezența — și triumful — răului în lume. Pe scurt, pentru omul credincios, Cartea lui Iov *este* o „explicație" a răului și a injustiției, a imperfecțiunii și a terorii. Întrucât totul este vrut și guvernat de Dumnezeu, tot ceea ce i se întâmplă credinciosului este încărcat de semnificație religioasă. Dar ar fi zadarnic — și în același timp lipsit de pietate — să crezi că, fără ajutorul lui Dumnezeu, omul este capabil să sesizeze „misterul nedreptății.

116. Vremea profeților

„Acela care astăzi se numește «proroc» (*nâbî*), înainte se numea «văzător»" (I *Regi*, 9: 9). În fapt, tradiția de „vizionar" (*ro'êh*) din perioada nomadă a fost modificată, după cucerire, sub influența *nâbîim*-ilor, pe care israeliții i-au găsit în Palestina. Către ~ 1000, „vizionarii" iahviști (precum Nathan) și *nâbîim*-ii coexistau încă (I *Regi*, 10: 5). Treptat, cele două funcții au fuzionat și rezultatul final a fost profetismul clasic vechi-testamentar. Ca și *nâbîim*-ii, profeții erau asociați sanctuarelor și cultului și aveau experiențe extatice.

Ilie și Elisei ilustrează perioada de tranziție, dar vocațiile și activitățile lor religioase anunță de pe acum profetismul clasic. Ilie își face apariția în Regatul de nord, sub regii Ahab și Ahazias (~ 874–850). El se răscoală împotriva politicii lui Ahab. Acesta voia să-i integreze pe israeliți și pe canaaneeni acordându-le drepturi egale și încurajând sincretismul religios cu cultul lui Baal sau Malkart, cult protejat de regina Izabel, originară din Tyr. Ilie îl proclamă pe Iahve suveran unic în Israel. Iahve, și nu Baal, este cel care dă ploaia și asigură belșugul țării. În faimosul episod de pe muntele Carmel, când Ilie se angajează în duel cu profeții lui Baal ca să pună capăt unei secete de trei ani, el demonstrează neputința zeului canaanean de a aprinde

altarul sacrificial, și pornind de aici, de a aduce ploaia[15]. În plus, Ilie proferează violent la adresa regelui Ahab, care a ucis pe unul din supușii săi pentru a-și însuși via acestuia, și îi prevestește o moarte violentă (II *Regi*, 21). Faima postumă a lui Ilie îl apropie de Moise. Legenda ni-l arată răpit de Iahve la cer într-un car de foc (IV *Regi*, 2: 2 sq.). Biografia lui Elisei, discipol și succesor al lui Ilie, abundă în episoade miraculoase (cf. IV *Regi*, 2: 19) sq.; 4: 1 sq. etc.). Spre deosebire de Ilie, Elisei adună un grup de profeți în jurul său. Dar, ca și Ilie, el participă activ la viața politică, dă oracole regelui și chiar îl întovărășește la război (IV *Regi*, 3: 11).

Lăsând la o parte ghicitorii și vizionarii ambulanți, se disting două categorii de profeți: primul grup este constituit de către profeții cultuali: ei locuiesc în preajma templelor și participă la rituri alături de preoți[16]. Aceștia sunt profeții de curte, asociați sanctuarelor regale. De multe ori ei prezic regelui victoria dorită (cf., de exemplu, III *Regi*, 22). Această însemnată categorie de profeți profesioniști îi cuprinde pe aceia care sunt cunoscuți în Vechiul Testament, ca profeți mincinoși.

Mai important pentru istoria religioasă a lui Israel este al doilea grup, constituit de marii profeți scripturari, de la Amos la „Al doilea Isaia". Aceștia nu-și proclamă mesajul în calitate de membri ai unei profesiuni, ci în numele unei vocații speciale. Ei nu reprezintă anumite clanuri sau anumite sanctuare, nici pe regi, ci se declară trimiși ai lui Dumnezeu[17]. Vocația lor este decisă de un apel direct al lui Iahve. După cum relatează Ieremia: „Fost-a cuvântul Domnului către mine și mi-a zis: «înainte de a te urzi în pântece te-am cunoscut; înainte de a ieși din pântece, te-am sfințit; și te-am rânduit proroc pentru popoare»" (*Ier.*, I: 4 sq.). La rândul său, Isaia a văzut într-o zi în templu pe „Domnul Iahve stând pe un scaun înalt", înconjurat de Serafimi, și i-a auzit vocea zicând: „Pe cine îl voi trimite și cine va merge pentru noi?". Isaia a răspuns: „Iată-mă, trimite-mă pe mine!" Și Dumnezeu i-a poruncit ce să spună poporului (*Is.*, 6: 1–10). Apelul este ascultat în pofida opoziției auditoriului (cf. *Osea*, 9: 7; *Ezechiel*, 12: 21 sq.), dar se întâmplă ca propovăduirea să fie întreruptă prin forță (*Amos*, 7: 10 sq.) sau de către profetul însuși când el consideră că și-a ratat misiunea (*Is.*, 8: 16–18).

Toți marii profeți sunt sincer și pasionat convinși de autenticitatea vocației lor și de urgența mesajului lor. Ei nu se îndoiesc deloc de faptul că proclamă însuși Cuvântul lui Dumnezeu, căci ei au simțit mâna lui Iahve ori spiritul său (*rûaḥ*)[18] punându-li-se pe creștet. Posesia divină se manifestă uneori prin extaz, deși exaltarea ori transa extatică nu pare indispensabilă[19]. Unii profeți au fost chiar acuzați de „nebunie" [precum Osea (9: 7): „profetul este un nebun, un rătăcit, omul cu Duhul lui Dumnezeu"], dar nu se poate vorbi de o adevărată afecțiune psihopatologică. Este vorba de zguduiri afective provocate de prezența terifiantă a lui Dumnezeu și de gravitatea misiunii pe care profetul și-a asumat-o. Fenomenul este bine cunoscut, de la „bolile inițiatice" ale șamanilor până la „nebunia" marilor mistici din toate religiile. În plus, la fel ca și „specialiștii sacrului" din societățile arhaice și tradiționale, profeții sunt înzestrați cu facultăți divinatorii[20] și fac dovadă de puteri miraculoase de natură magică: el învie morții, hrănesc

---

[15] Duelul face parte dintr-un război religios: așa cum Izabel dăduse ordin să fie masacrați profeții lui Iahve, Ilie, după victoria sa, cere poporului să pună mâna pe cei 450 de profeți ai lui Baal. Ilie „i-a dus la pârâul Chișonului și i-a înjunghiat acolo" (III *Regi*, 18: 40).

[16] Eșantioane din discursurile lor se găsesc în unii Psalmi (*Ps.* 2, 21; 81; 110; 132) și în cărțile profeților Naum și Avacum.

[17] Cf. G. Fohrer, *History of Israelite Religion*, pp. 237 sq. și bibliografiile înregistrate la pp. 235 și 238, n. 2.

[18] Cf. S. Mowinckel, „The «Spirit» and the «Word» in the pre-exilic reforming prophets"; A. Haldar, *Associations of cult prophets among the ancient Semites*, pp. 115 sq.

[19] Cf. bibliografiile înregistrate de H. Ringgren, *La religion d'Israël*, p. 268, n. 1 și G. Fohrer, *op. cit.*, p. 234, n. 17. Extazul era mai răspândit printre *nâbîim* (Fohrer, *op. cit.*, p. 234).

[20] Ilie prevede moartea iminentă a regelui Ohozia (IV *Regi*, I: 2 sq.); Elisei știe unde să găsească apa în pustiu (IV *Regi*, 3: 16–17) și știe că regii au poruncit să-l ucidă (IV *Regi*, 6: 32); el cunoaște cuvintele pronunțate de regele Damascului în dormitorul său (IV *Regi*, 6: 32).

mulțimile cu o cantitate minimă de alimente, îmbolnăvesc anumite persoane[21]. Numeroase gesturi îndeplinite de profeți au o valoare simbolică: Ilie își aruncă mantaua peste Elisei (III *Regi*, 19: 19–21); ascultând porunca lui Iahve, Ieremia sparge un urcior de lut pentru a arăta ruina viitoare a lui Israel (Jer., 19: 10 sq.); el poartă un jug pentru a convinge poporul să se supună regelui Babilonului (27)[22].

Dar, oricare ar fi fost izvorul inspirației lor (vis, viziune, auzire ori cunoaștere miraculoasă etc.), ceea ce primeau profeții era întotdeauna cuvântul lui Iahve. Aceste revelații, directe, personale, erau evident interpretate în lumina credinței lor profunde și transmise după anumite modele tradiționale.

Profeții preexilici se caracterizează prin aceea că ei anunță îndeosebi judecata Domnului împotriva lui Israel: Iahve va trimite cuceritori nemiloși ca să-l nimicească: Domnul va folosi marile Imperii militare ca instrumente de pedepsire împotriva propriului său popor, care l-a trădat. Se poate descifra și o promisiune de nădejde în această judecată teribilă? S-a crezut a se putea recunoaște în profetismul vechi-testamentar o variantă a alternanței bine cunoscute în Orientul Apropiat, între „vremi de restriște" și „vremi de bucurie", dar această schemă nu pare să se aplice la toate exemplele invocate[23]. După cum vom vedea (§ 118), singura speranță rezidă în „rămășița" poporului ales, care va supraviețui catastrofei. Cu această „rămășiță" Iahve va încheia un nou legământ.

117. Amos ciobanul; Osea cel-neiubit

Amos și-a împlinit propovăduirea sub domnia lui Ieroboam II (~780/782–733/746). El nu era un *nabi* de profesie. „Eram păstor și cultivam sicomori. Și de la turmă m-a luat Iahve și mi-a zis: «Du-te și prorocește în poporul meu, Israel!»" (7: 14–15). El anunță că Dumnezeu va judeca popoarele vecine — Damasc, Gaza și Filistia, Tyr și Fenicia — care au păcătuit împotriva moralei. Ceea ce înseamnă că toate neamurile se află sub jurisdicția lui Iahve. Totuși Amos tună mai ales împotriva lui Israel, a Regatului de nord, împotriva injustițiilor sociale și a infidelității sale religioase. Bogații „au vândut pe cel drept... și zdrobesc în pulbere capul celui sărman" (2: 6–7). Dar bogățiile lor vor fi nimicite (4: 7–11). În zadar acești păcătoși sătui își înmulțesc jertfele. Amos aude și repetă cuvintele lui Iahve: „Urât-am, disprețuit-am prăznuirile voastre... Când îmi veți aduce arderi de tot și prinoase nu le voi binevoi și la jertfele de mântuire grase ale voastre nu voi pleca ochii" (5: 21 sq.). Ceea ce așteaptă Domnul de la credincioșii săi este judecata și dreptatea (5: 24–25).

Pe de altă parte, cultul a fost alterat de către introducerea elementelor orgiastice canaaneene (5: 26; 8: 14). Venerarea pur exterioară a locurilor sfinte este zadarnică. „Veniți la Betel și păcătuiți și în Ghilgal înmulțiți fărădelegile!" (4: 4). Numai o reîntoarcere la credință poate aduce salvarea: „Căutați binele și nu răul, pentru ca să fiți vii, și astfel Iahve, Dumnezeu Savaot, va fi cu voi precum ziceți că este!... Poate că Iahve se va milostivi de cei rămași ai lui Iosif" (5: 14–15)[24].

Ca și Amos, Osea, contemporanul său mai tânăr, predică în Regatul de nord. Vocația sa și sensul mesajului său profetic par legate de vicisitudinile căsătoriei lui. Dar interpretarea

---

[21] Vezi exemplele citate de G. Fohrer, p. 233.

[22] Cf. G. Fohrer, *Die symbolische Handlungen der Propheten*.

[23] Cf. H. Ringgren, *op. cit.*, p. 271.

[24] Oracolele de restaurare și de fecunditate paradisiacă, ce încheie cartea (9: 11–15) contrastează atât de puternic cu condamnarea de atâtea ori repetată, încât te poți îndoi de autenticitatea lor: cf. H. Ringgren, *op. cit.*, p. 280: totuși, G. von Rad le consideră drept autentice, *Old Testament Theology*, II, p. 138.

câtorva din aluziile care se găsesc în textul discursurilor sale este foarte controversată. În prima sa expunere (I: 2–9), Iahve i-a poruncit să se însoare cu „o femeie desfrânată", ce îi va naște copii, cărora le va da nume simbolice — „Ne-Iubita" și „Nu Este Poporul Meu" — pentru a proclama în mod public că Iahve nu mai iubește poporul lui Israel și că acesta nu mai e poporul său. În a doua povestire (3: 1–5), Iahve îi spune să se căsătorească, a doua oară, cu „o femeie desfrânată, iubită de un ibovnic așa precum Iahve, Dumnezeu Savaot, iubește pe Israel deși ei se întorc spre dumnezei străini". Probabil că prima soție era o femeie care participase la riturile canaaneene ale fertilității. Cât despre a doua, aleasă în pofida trecutului ei detestabil, ea trebuia să indice atitudinea binevoitoare a lui Iahve, gata să-l ierte pe Israel.

Oricum ar fi, proclamația lui Osea este dominată de amărăciunea lui Dumnezeu în fața trădării poporului său. Israel a fost soția lui Iahve, dar ea i-a fost necredincioasă, a devenit „desfrânată", altfel spus, s-a abandonat zeilor canaaneeni ai fertilității. Israel ignoră că fertilitatea este un dar al lui Iahve. „Ea a zis: «Duce-mă-voi după iubiții mei, cei care îmi dau pâine, apă, lână și in, untdelemn și băuturi». Ea nu și-a dat seama că eu am fost acela care i-am dat ei grâul, mustul, untdelemnul proaspăt, și i-am înmulțit argintul și aurul pe care l-au întrebuințat pentru Baali!" (2: 7–10). Regăsim iarăși, exacerbat, conflictul dintre Baal și Iahve, dintre o religie de structură cosmică, și fidelitatea pentru un Dumnezeu unic, creator al lumii și stăpânitor al istoriei.

Osea atacă neistovit sincretismul Baal–Iahve. „Au săvârșit destrăbălări, depărtându-se de Dumnezeul lor. Aduc jertfe pe vârfurile munților și tămâieri pe înălțimile colinelor, sub stejari, plopi și terebinți" (4: 12–13). Israel și-a uitat istoria: „Când Israel era copil, eu îl iubeam, și din Egipt am chemat pe fiul meu. Dar cu cât îi chemam, cu atât fugeau dinaintea mea" (11: 1–2). Mânia provocată de nerecunoștința continuă izbucnește. Pedeapsa va fi teribilă: „De aceea voi fi pentru ei ca un leu și-i voi pândi, pe cale, ca o panteră și mă voi azvârli asupra lor ca o ursoaică lipsită de puii ei și le voi sfâșia învelișul cel tare al inimii lor; leii să-i mănânce și animalele sălbatice să-i sfârtece" (13: 7–9).

Cultul pur exterior nu slujește la nimic „căci milă voiesc, iar nu jertfă și cunoașterea lui Dumnezeu mai mult decât arderile de tot" (6: 6). Locurile înalte, unde sunt celebrate ceremoniile sincretiste, vor fi distruse (10: 8). Singura salvare este o întoarcere sinceră către Iahve. „Întoarce-te Israele, la Iahve, Dumnezeul tău, căci tu te-ai poticnit din pricina fărădelegii tale. Ziceți-i lui: Iartă-ne orice fărădelege ca să ne bucurăm de milostivirea ta..." (14: 2–3). Osea este conștient de faptul că decăderea lor nu le dă voie păcătoșilor „să se întoarcă la credința în Dumnezeul lor" (5: 4). Totuși, iubirea lui Iahve este mai puternică decât mânia sa: „Nu voi dezlănțui arșița mâniei mele... căci eu sunt Dumnezeu Atotputernic și nu om: eu sunt Sfântul în mijlocul tău și nu voi veni să te nimicesc" (11: 9). El vrea să ducă seminția lui Israel „în pustiu și să vorbească inimii ei... Și ea va fi voioasă ca în vremea tinereții ei, ca în ziua când tu ai scos-o din pământul Egiptului. Și va fi în vremea aceea, că ea mă va numi «Bărbatul meu»... Și te voi logodi cu mine pe vecie: te voi logodi mie după dreptate și bună cuviință, întru bunătate și dragoste" (2: 16–21). Aceasta va fi o întoarcere la începuturile căsătoriei mistice dintre Iahve și Israel. Această iubire conjugală anunță deja credința în mântuire: grația lui Dumnezeu nu așteaptă convertirea omului, ci o precede[25]. Să adăugăm că simbolismul conjugal va fi utilizat de către toți marii profeți, de după Osea.

---

[25] Cf. G. Fohrer, *op. cit.*, p. 250 și n. 17 (bibliografie). În chip paradoxal, imageria maritală folosită de Osea este tributară cultelor canaaneene ale fertilității pe care le combate; cf. H. Ringgren, *op. cit.*, p. 283. Vezi, totuși, André Neher, *L'essence du prophétisme*, pp. 247 sq., asupra semnificației „existențiale" a simbolismului conjugal în gândirea religioasă ebraică. Traducerea experienței mistice în termeni de unire conjugală va fi preluată în interpretările ebraice și creștine ale *Cântării Cântărilor*, și mai ales în teologia mistică a Contra-Reformei. În mistica vaișnava, în schimb, unirea mistică între suflet și Dumnezeu este ilustrată de iubirea adulteră dintre Radha și Krishna.

118. Isaia: „o rămășiță din Israel" se va întoarce

Dincolo de similitudinea vocației lor, fiecare dintre marii profeți scripturari se distinge prin modul existenței sale, prin felul în care își asumă destinul. Isaia a trăit și l-a auzit pe Dumnezeu în Templul de la Ierusalim în 746 sau 740 î.Hr. Soția lui era și ea profetească și el a avut discipoli ca și *nâbîim*-ii profesioniști[26]. Și-a rostit ultimul discurs în anul ~ 701. La început, Isaia critică mai ales situația socială și morală a regatului lui Iuda și Israel. El nu ezită chiar să-i atace pe rege și pe înalții demnitari (cf. 3: 12–15). El anunță că judecata lui Dumnezeu nu va cruța pe nimeni (2: 12–17; 1–9). Ca și predecesorii săi, el declară că numai cultul nu e suficient: „Ce-mi folosește mulțimea jertfelor voastre? M-am săturat de arderile de tot cu berbeci și de grăsimea viteilor și nu mai vreau sânge de tauri, de miei și de țapi" (1: 11). Rugăciunea este vană, căci, „mâinile voastre sunt pline de sânge" (1: 15). Singura devoțiune constă în a săvârști dreptatea și a face binele: „Învățați să faceți binele, căutați dreptatea, ajutați pe cel apăsat, faceți dreptate orfanului, apărați pe văduvă!" (1: 17).

Atacul asirian împotriva Siriei și a Palestinei introduce un element nou în propovăduirea lui Isaia. În aceste grave evenimente militare și politice, profetul vede intervenția lui Iahve în istorie: Asiria nu e decât instrumentul voinței acestuia. După Isaia este vorba de răzbunarea divină: Iahve este pe punctul de a pedepsi necredința religioasă mărită de nedreptatea socială și de prăbușirea valorilor morale. Acesta este motivul pentru care se opune politicii externe a regelui. Coalițiile și manevrele politice sunt himere. Nu e decât o singură nădejde: credința și încrederea în Iahve. „Dacă nu credeți, veți fi zdrobiți!" (7: 9 b). Credința în Iahve și nu ajutorul Egiptului este ceea ce poate să ajute (31: 1–3). Pentru a-l încuraja pe rege, Isaia anunță „un semn al Domnului": „fecioara este grea și va naște fiu și vor chema numele lui Emmanuel" (7: 14). Înainte ca acest copil „să știe să dea la o parte răul și să aleagă binele", Iahve va face minuni nenumărate (7: 16 sq.). Acest oracol a trezit nenumărate interpretări[27]. Speculația teologică creștină a văzut în numele copilului „Emmanuel" („Dumnezeu e cu noi") vestirea nașterii lui Hristos. Oricum, sensul mesianic este evident: Iahve va scoate din spița lui David un rege drept care va fi triumfător și ai căror urmași vor domni în veci.

Când regele din Assur a năvălit în Palestina, Isaia nu mai vede în el un instrument al lui Iahve, ci un simplu tiran lacom de putere (10: 5–15). Prin urmare, el va fi la rându-i nimicit (14: 23–25). Profetul revine neobosit asupra puterii și suveranității lui Dumnezeu și anunță, „ziua lui Iahve", când Domnul va judeca lumea (2: 12–17). De aceea el condamnă nu numai trufia regelui din Assur, ci și păcatele sociale și politice ale lui Iuda — oprimarea săracilor (3: 12–15), luxul (3: 16–24) și desfrâul (5: 11–13), nedreptatea (5: 1–7,23), răpirea ogoarelor (5: 8–10) — păcate pe care le consideră tot atâtea acte de răscoală împotriva lui Iahve (1: 2–3). El îi condamnă, de asemenea, pe răii cârmuitori (28: 14–22) și pe preoții și profeții cultuali, care râd de el (28: 7–13).

Isaia crede în invulnerabilitatea Sionului: muntele sfânt a fost și va fi ocrotit de către Iahve împotriva tuturor asalturilor dușmanilor (14: 24–32; 17: 2–14; 29: 1–8 etc.) El păstrează, de asemenea, speranța unei „rămășițe a lui Israel" care „se va întoarce la Dumnezeul cel puternic" (10: 20–21)[28]. Dar esența mesajului său n-a fost urmată, și profetul nu își ascunde dezamăgirea.

---

[26] Trebuie să arătăm că numai primele 39 de capitole ale cărții care îi poartă numele îi aparțin. Restul este constituit din diverse oracole care nu sunt anterioare secolului al VI-lea; cele mai importante sunt „Deutero-Isaia" (cap. 40–55) și „Trio-Isaia" (cap. 56–66). Un anumit număr de fragmente au fost introduse și mai târziu în cartea lui Isaia (de exemplu, apocalipsa din cap. 24–27).

[27] Vezi bibliografia esențială în H. Ringgren, *op. cit.*, p. 286, n. 1. În plus, A. Neher, *op. cit.*, pp. 228 sq.

[28] Isaia îi dă primului său fiu numele Șear-Iașub, „o rămășiță se va întoarce".

Ultimul său discurs prevestește ruina „țarinilor cele frumoase, a viilor rodnice"; „în toate casele de petrecere și în vesela cetate" vor crește spini și ciulini „căci palatul va fi pustiu, cetatea cea zgomotoasă, părăsită..." (32: 9–14).

119. Făgăduința dată lui Ieremia

Originar dintr-o familie de preoți, Ieremia și-a asumat vocația în ~ 626 și a practicat-o, cu întreruperi, timp de patru decenii. Într-un pasaj celebru, el relatează împrejurările alegerii sale (1: 1 sq.). Șovăind înaintea grelei sarcini, el invocă vârsta sa fragedă: „Eu nu știu să vorbesc pentru că sunt încă tânăr" (1: 6). Dar Domnul i-a atins gura și l-a întărit (1: 9 sq.). Primele cuvântări ale lui Ieremia sunt dominate de un motiv excepțional de dramatic: catastrofa iminentă produsă de un „popor din țara de la miazănoapte": Ei „țin în mână arcul și sulița, și sunt cruzi și neîndurați..." (6: 22–23). Ar fi în van să căutăm modelul istoric al acestor călăreți cruzi. „Poporul din țara de la miazănoapte" se încadrează printre imaginile distrugerii totale. Căci invazia va ruina definitiv țara. „Mă uit la pământ și iată: e dărăpănat și pustiu; caut la ceruri și iată: nu-i lumină în ele" (4: 23). Reducerea la haos va fi pedeapsa divină dată necredinței religioase; ea pregătește totuși o nouă creație, Noul Legământ pe care Ieremia îl va proclama mai târziu. Căci Iahve este milostiv și profetul transmite apelul său: „Întoarceți-vă, copii răzvrătiți, și eu voi vindeca neascultarea voastră!" (3: 22; cf., de asemenea, 4: 1 sq.).

În ~ 609, Iosias murind, fiul său Ioiachim i-a urmat la tron. El s-a arătat un despot urât de oameni și Ieremia n-a șovăit să-l atace. În piața din fața Templului, el tună contra tuturor acelor care — preoți, profeți, popor — se lasă amăgiți de securitatea iluzorie a activității lor religioase (7: 1–15; 26: 1 sq.). „Nu vă nădăjduiți în cuvintele amăgitoare: «Aici este biserica lui Dumnezeu!»" (7: 5). În zadar aleargă la Templu cei care au furat, au ucis, au comis adulter, au jurat strâmb, au adus tămâieri lui Baal, zicându-și: „Iată-ne izbăviți!", ca apoi „să facă iar toate ticăloșiile". Căci Iahve nu este orb (7: 9–11). Domnul le amintește soarta sanctuarului din Silo, distrus de filisteni: Altădată făcusem acolo „să petreacă Numele meu; vedeți ce am făcut eu cu el, din pricina necredinței poporului meu Israel" (7: 12–13). Ieremia a fost prins și probabil că, fără protecția unor înalți demnitari, ar fi fost condamnat la moarte (26: 10 sq.). Multă vreme după aceea, profetul n-a mai putut să vorbească în public[29].

Ultima etapă a propovăduirii lui Ieremia a început în ~ 595, când Nabucodonosor a cucerit Ierusalimul și a deportat o parte a elitei iudaice. Pe când noul rege Zedekia pregătea o revoltă cu ajutor din Egipt, Ieremia se străduia să liniștească poporul. Arestat și închis ca trădător, el a fost eliberat mai târziu de către babilonieni. Îndată după aceasta, el pleacă în Egipt împreună cu un grup de compatrioți care se expatriau (cap. 37–39). Adresează un ultim discurs „către toți iudeii care trăiau în pământul Egiptului" (44: 1). Prin gura profetului său, Domnul le-a reamintit toate catastrofele recente: „Ați văzut tot necazul ce l-am adus eu asupra Ierusalimului și asupra tuturor cetăților Iudeii: iată acelea acum sunt pustii și nimeni nu mai locuiește într-însele" (44: 2). În zadar a trimis Dumnezeu pe „robii săi", prorocii; poporul stăruia în păcatele sale (44: 4 sq.). În fine, Iahve mai vestește o distrugere: „restul iudeilor" stabiliți în Egipt vor fi și ei nimiciți (44: 12 sq.).

---

[29] La somația lui Iahve, el și-a consemnat pe un sul prorocirile de nenorocire. Într-o zi, servitorul său Baruh a vrut să citească unele pasaje în Templu, dar a fost oprit, cartea i-a fost dusă regelui care a ars sulul. Dar Ieremia a dictat o nouă carte (cap. 36).

Una din caracteristicile mesajului lui Ieremia este marele număr de confesiuni și aluzii la sentimentele sale personale[30]. El îndrăznește să-i spună lui Dumnezeu: „Au fi-vei tu pentru mine ca un izvor amăgitor, și ca o apă înșelătoare?" (15: 18). Ca și Iov, el întreabă: „Pentru ce calea necredincioșilor este cu izbândă și pentru ce toți călcătorii de lege sunt în fericire?" (12: 1). El vrea să înțeleagă căile Domnului[31]. Totuși, în ciuda catastrofelor pe care le prezice și care se adeveresc, Ieremia nu-și pierde încrederea în răscumpărare, chiar într-o nouă Creație. Asemeni olarului, Iahve poate să-și distrugă opera, dar e în stare să facă un vas și mai bun (18: 6 sq.). Într-adevăr, Dumnezeu anunță, prin gura profetului său, un nou Legământ: „Iată vin zile, când voi încheia cu casa lui Israel și cu casa lui Iuda legământ nou... Voi pune legea mea înlăuntrul lor și pe inimile lor o voi scrie și le voi fi Dumnezeu, iar ei îmi vor fi popor" (31: 31, 33).

Amos aștepta mântuirea de la un nou act de dragoste al lui Dumnezeu, care va da posibilitatea întoarcerii lui Israel „la zilele tinereții sale". Ieremia îndrăznește să spere o regenerare radicală a omului. Căci, „Tu o știi, Iahve, că nu e în voia omului calea lui..." (10: 23). De aceea, Dumnezeu promite poporului său regenerarea viitoare. „Le voi da o inimă și o cale, ca să se teamă de mine în toate zilele vieții, spre binele lor și spre binele copiilor de după dânșii. Voi încheia cu ei legământ veșnic după care nu mă voi mai întoarce de la ei, ci le voi face bine..." (32: 39–40). Ceea ce echivalează cu o nouă creație a omului, idee care va avea urmări considerabile (printre altele, concepția creștină a unui Nou Legământ revelat prin Noul Testament)[32].

120. Căderea Ierusalimului; misiunea lui Iezechiel

„Nici n-ar fi putut să creadă, regii pământului și toți locuitorii lumii, că vrăjmașul și apăsătorul ar putea să intre pe porțile Ierusalimului" (*Plângeri*, 4: 12). Astfel strigă autorul anonim al *Plângerilor*, martor al căderii Ierusalimului în 587 î.Hr. „Vezi, Iahve, și privește: cui ai făcut aceasta! Să mănânce femeile rodul pântecelui lor, copiii pe care îi poartă în brațe! Să fie uciși în templul lui Iahve preotul și profetul!" (2: 20). Catastrofa a avut consecințe decisive pentru istoria lui Israel și pentru dezvoltarea iahvismului. Căderea capitalei religioase și politice însemna dispariția statului și sfârșitul monarhiei davidice. Templul a fost ars și ruinat, ceea ce a avut ca rezultat încetarea sacrificiilor. O mare parte a populației a fost deportată. Or, Babilonul era o țară impură, în care cultul nu se putea efectua. Locul Templului a fost luat de către școala religioasă, care va deveni cu timpul sinagogă. Comunitatea se aduna periodic pentru rugăciuni, imnuri și predici. Dar distrugerea Templului reamintea dispariția națiunii. De aceea rugăciunea pentru restaurarea independenței naționale era inseparabil legată de rugăciunea pentru reconstruirea Templului[33].

Au fost mulți aceia care, la Ierusalim ori în exil, s-au îndoit de puterea lui Iahve și i-au adoptat pe zeii cuceritorilor. Unii s-au îndoit chiar de existența lui Iahve. Dar pentru alții, catastrofa era dovada supremă a mâniei Domnului, neobosit prezisă de către profeți. A existat o reacție plină de indignare împotriva „profeților optimiști". Dimpotrivă, marii profeți ai

---

[30] Vezi mai ales *Ieremia* 11: 18–23; 12: 1–6, 15: 10–12; 15–21; 17: 12–18; 18–23; 20: 7–18. Cf. H. Ringgren, *op. cit.*, p. 295 și bibliografiile citate, n. 2 și 3.

[31] Cf. G. von Rad, *Old Test. Theol.*, II, 203 sq.

[32] Așteptarea unui Rege ideal aparține aceleiași speranțe a unui Nou Legământ: „Îl voi apropia și se va apropia de mine" (30: 21).

[33] Autorul *Psalmului* 50 îl roagă pe Dumnezeu să îl purifice și să îl elibereze și, în același timp, „să se zidească zidurile Ierusalimului". „Atunci vei binevoi jertfa dreptății" (20–21).

scripturilor și-au câștigat prețuirea și admirația de care fuseseră privați în timpul vieții. Totuși, elita deportată la Babilon va căuta altundeva în tradiția religioasă sprijinul capabil să-l salveze pe Israel (cf. partea a II-a).

La Babilon, unde a sosit împreună cu un grup de deportați, în ~ 597, și-a exercitat până în ~ 571 misiunea religioasă ultimul mare profet, Iezechiel. El era preot, ceea ce explică importanța acordată „curățeniei" rituale. Pentru Iezechiel, „păcatele", și în primul rând idolatria, îl făcuseră pe Israel „impur". Iahve va îndeplini izbăvirea poporului său „curățindu-l" cu o „apă curată" (36: 25)[34]. La început, Iezechiel își considera sarcina ca o muncă ingrată, dar indispensabilă demistificării: el trebuia să nimicească speranțele primilor deportați iudaici în invulnerabilitatea Ierusalimului și, prin urmare, să-i întărească, după zdrobirea orașului sfânt[35]. În această primă perioadă a predicării sale, Iezechiel anunța apropiatul sfârșit al Ierusalimului, urmare ineluctabilă a necredinței lui Israel. O alegorie (cap. 23) compară Israel și Samaria (Iuda) cu două surori care, deși erau iubite de către Iahve, „s-au desfrânat în Egipt, din tinerețile lor" și și-au continuat adulterul cu asirienii și babilonienii.

Iezechiel revine continuu la tema femeii adultere pe care totuși Iahve întârzie să o părăsească din considerație pentru numele ei (cf., de exemplu, cap. 20). Situația privilegiată a lui Israel nu se datorează meritului său: alegerea lui Iahve e cea care l-a singularizat dintre alte popoare. Dar mai semnificativă decât interpretarea catastrofei istorice ca o criză în unirea conjugală între Dumnezeu și Israel este ideea omniprezenței lui Iahve. Prezența lui Dumnezeu nu este constrânsă la un anumit spațiu privilegiat. Prin urmare, contează mai puțin dacă cel credincios îl adoră pe Iahve în patria sa ori într-o țară străină. Ceea ce contează este viața sa interioară și conduita față de semeni. Mai mult decât oricare alt profet, Iezechiel se adresează individului[36].

După căderea Ierusalimului începe o nouă perioadă în misiunea profetică a lui Iezechiel, caracterizată prin speranța în răscumpărarea lui Israel. Pentru Dumnezeu, nimic nu e imposibil. În extaz, Iezechiel vede un „câmp plin de oase"; atinse de duh, scheletele „au înviat și mulțime multă foarte de oameni au stătut pe picioare". Așa va face Dumnezeu cu casa lui Israel (37: 1–14). Altfel spus, deși mort, Israel ar putea fi înviat de o minune dumnezeiască. Într-un alt oracol (cap. 36), Iahve promite întoarcerea celor deportați, reconstrucția și înmulțirea poporului. Dar, mai ales, el anunță izbăvirea lui Israel: „Vă voi stropi cu apă curată și vă veți curăți de toate întinăciunile voastre... vă voi da inimă nouă și duh nou vă voi da. Voi face să umblați după legile mele și să păziți și să urmați rânduielile mele. Veți locui în țara pe care am dat-o părinților voștri. Veți fi poporul meu și eu voi fi Dumnezeul vostru" (36: 25–28). Ca și la Ieremia, e vorba de un Nou Legământ, implicând, în fond, o nouă creație. Dar pentru că împrăștierea lui Israel punea sub semnul întrebării atotputerea și renumele Domnului, Iezechiel explică această nouă creație prin dorința lui Iahve de a sanctifica „numele meu cel sfânt pe care l-a necinstit casa lui Israel printre popoare" (36: 21). David, rege și păstor, „slujitor" exemplar al lui Dumnezeu, va domni peste noul Israel (37: 25 sq., 34: 23 sq.). Și, în ultimele capitole (40–48), Iezechiel descrie în detaliu Templul viitor[37] (a cărui imagine el a văzut-o în extaz) și cultul, așa cum va trebui să fie celebrat în noul Israel.

---

[34] G. Von Rad, *Old Test. Theol.*, II, pp. 224 sq.; H. Ringgren, *op. cit.*, p. 300.

[35] Cf. G. Fohrer, *Die Haptprobleme des Buches Ezechiel, passim.*; id., *History of Israelite Religion*, pp. 317 sq.

[36] Cf. G. Fohrer, *History*, p. 319 și bibliografia înregistrată, *ibid.*, n. 4.

[37] Viziunea extatică a lui Iezechiel constituie punctul de plecare al „teologiei Templului" caare va cunoaște o magnifică dezvoltare în iudaism și în creștinism.

121. Valorizarea religioasă a „terorii istoriei"

Profeții, în ultimii ani ai Exilului și în perioada postexilică, nu dispar (cf. partea a II-a). Dar mesajul lor dezvoltă ceea ce s-ar putea numi „teologia salvării" schițată de Ieremia. Putem deci judeca de pe acum rolul profetismului în istoria religioasă a Israelului.

Ceea ce impresionează la profeți, de la început, este critica adusă de către ei cultului și duritatea cu care atacă sincretismul, adică influențele canaaneene, ceea ce ei numesc „desfrânarea". Dar această „desfrânare" contra căreia ei nu încetează să fulmineze reprezintă una din formele cele mai răspândite ale religiozității cosmice. Specifică agricultorilor, religiozitatea cosmică prelungea dialectica cea mai elementară a sacrului, anume credința că divinul se întrupează, ori se manifestă, în obiectele și ritmurile cosmice. Or, o asemenea credință a fost denunțată de către credincioșii lui Iahve ca idolatrie, de la pătrunderea în Palestina. Dar niciodată religiozitatea cosmică nu a fost asaltată atât de feroce. Profeții au reușit în cele din urmă să evacueze orice prezență divină din natură. Părți întregi ale lumii naturale — „locuri înalte", pietre, izvoare, arbori, unele recolte, unele flori — vor fi denunțate ca „impure", pentru că sunt murdărite de cultul divinităților canaaneene ale fertilității[38]. Regiunea „pură" și sfântă prin excelență este numai pustia, căci acolo Israel i-a rămas credincios lui Dumnezeu. Dimensiunea sacră a vegetației și, în general, a epifaniilor exuberante ale Naturii va fi redescoperită destul de târziu, în iudaismul medieval.

Cultul, în primul rând sacrificiile sângeroase, era de asemenea criticat; el era nu numai adulterat de către elementele canaaneene, dar preoții și poporul considerau activitatea rituală ca forma perfectă a adorației. Or, proclamă profeții, în zadar e căutat în sanctuare Iahve; Dumnezeu disprețuiește sacrificiile, sărbătorile și ceremoniile (cf., *inter alia*, *Amos*, 5: 4–6; 14–15, 21–23); el cere dreptatea (5: 24). Profeții preexilici n-au precizat niciodată care trebuie să fie activitatea cultuală a credinciosului. Problema nici nu se punea atâta vreme cât poporul nu se întorcea la Iahve. Profeții nu urmăreau ameliorarea cultului, ci transformarea omului[39]. Abia după căderea Ierusalimului, Iezechiel propune un oficiu divin remediat.

Desacralizarea naturii, devalorizarea activității cultuale, pe scurt, refuzul violent și total al religiozității cosmice și mai ales importanța decisivă acordată regenerării spirituale a individului prin reîntoarcerea definitivă la Iahve constituiau răspunsul profeților la crizele istorice care amenințau însăși existența celor două regate evreiești. Pericolul era imediat și considerabil. „Bucuria de a trăi", solidară oricărei religii cosmice, era nu numai o apostazie, ea era iluzorie, condamnată să dispară în iminenta catastrofă națională. Formele tradiționale ale religiei cosmice, *i.e.* misterul fertilității, solidaritatea dialectică dintre viață și moarte, ofereau de acum înainte o falsă securitate. Într-adevăr, religia cosmică încuraja iluzia că viața nu încetează, și deci că națiunea și statul pot supraviețui, în pofida gravității crizelor istorice. Altfel spus, poporul și marii demnitari, dar și preoții și profeții optimiști erau înclinați să asimileze adversitățile de ordin istoric catastrofelor naturale (secetă, inundație, epidemii, mișcări seismice etc.). Or, asemenea catastrofe nu sunt niciodată totale, definitive. Dar profeții preexilici anunțau nu doar ruina țării și dispariția statului, ci și riscul nimicirii totale a națiunii.

Profeții reacționau împotriva optimismului politic oficial și atacau monarhia davidică pentru a fi încurajat sincretismul în loc să instaureze iahvismul ca religie de stat. „Viitorul" pe care îl anunțau era, în fond, iminent. Profeții nu încetau să-l prezică pentru a putea modifica astfel

---

[38] Din același motiv, misionarii creștini în India nu acceptau în biserici decât florile care nu erau folosite în ceremoniile hinduse, adică pe cele mai puțin frumoase.

[39] Cf. G. Fohrer, *op. cit.*, p. 278.

prezentul, transformându-i lăuntric pe credincioși. Interesul lor pasionat pentru politica contemporană era de ordin religios. Într-adevăr, mersul evenimentelor era susceptibil să determine convertirea sinceră a națiunii și, pornind de aici, „salvarea" sa, singura posibilitate a supraviețuirii lui Israel în istorie. Realizarea prezicerilor rostite de profeți confirma mesajul lor, și anume, că evenimentele istorice erau opera lui Iahve. Altfel spus, evenimentele istorice căpătau o semnificație religioasă, se transformau în „teofanii negative", în „mânia" lui Iahve. În acest chip ele își dezvăluiau coeziunea lor intimă, dovedindu-se astfel expresia concretă a unei aceleiași, *unice*, voințe divine.

Astfel, pentru prima dată, profeții *valorizau istoria*. Evenimentele istorice au de acum înainte o valoare *prin ele însele*, în măsura în care sunt determinate de voința lui Dumnezeu. Faptele istorice devin astfel „situații" ale omului față de Dumnezeu, și ca atare capătă o valoare religioasă pe care nimic până aici nu putea să le-o asigure. Astfel avem dreptate să spunem că evreii au fost primii care au descoperit semnificația istoriei ca epifanie a lui Dumnezeu, și această concepție, așa cum era de așteptat, a fost reluată și amplificată de către creștinism[40]. Să precizăm totuși că descoperirea istoriei ca teofanie nu va fi imediat și deplin acceptată de către poporul evreu, și că vechile concepții vor supraviețui încă multă vreme.

[40] Cf. M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, pp. 122 sq. Cu privire la „salvarea" timpului la „valorizarea" sa în cadrul istoriei sfinte israeliene, vezi *ibid.*, pp. 124 sq.

Capitolul XIV

DIONYSOS SAU BEATITUDINILE REGĂSITE

122. Epifanii și ocultări ale unui zeu „de-două-ori-născut"

După mai mult de un secol de cercetări, Dionysos rămâne încă o enigmă. Prin originea sa, prin modul său de a fi, prin tipul de experiență religioasă pe care îl inaugurează, el se desparte de ceilalți mari zei greci. Conform mitului, el este fiul lui Zeus și al unei prințese, Semele, fiica lui Cadmos, regele Tebei. Geloasă, Hera îi întinde o capcană — și Semele îi cere lui Zeus să-l poată contempla în forma sa deplină de zeu al cerului. Imprudenta este lovită de fulger și naște înainte de termen. Dar Zeus își coase copilul în coapsă și după câteva luni Dionysos vine pe lume. El este într-adevăr „născut-de-două-ori". Numeroase mituri de origine fac ca întemeietorii familiilor regale să se nască din unirea dintre zei și muritoare. Dar Dionysos e născut a doua oară, din Zeus. De aceea este el însuși zeu[1].

P. Kretschmer a încercat să explice numele de Semele prin termenul traco-frigian Semelô, care o desemna pe Zeița Pământului și această etimologie a fost acceptată de savanți renumiți precum Nilsson și Willamowitz. Corectă sau nu, etimologia nu ajută deloc la înțelegerea mitului. De la început, cu greu putem concepe un *hieros gamos* între zeul celest și Pământul Mamă care să se sfârșească prin combustia acesteia din urmă. Pe de altă parte, și e esențial, cele mai vechi tradiții mitologice insistă asupra acestui fapt: *muritoare*[2], Semele a zămislit *un zeu*. Această dualitate paradoxală a lui Dionysos îi interesa pe greci, căci numai ea putea să explice paradoxul modalității de a fi a zeului.

Născut dintr-o muritoare, Dionysos nu aparținea de drept panteonului olympian; el a reușit totuși să se facă acceptat, și în cele din urmă, el a introdus-o și pe mama sa, Semele. Homer îl cunoștea, cum o dovedesc numeroase aluzii, dar nici rapsodul, nici ascultătorii săi nu se interesau de acest zeu „străin", atât de diferit de olympieni. Și totuși Homer este acela care ne-a transmis cea mai veche mărturie asupra lui Dionysos. În *Iliada* (VI, 128–40) există un episod celebru: eroul trac Lycurg le urmărește pe doicele lui Dionysos, „și toate într-un singur gest și-au aruncat la pământ instrumentele lor de cult", în timp ce zeul, „cuprins de spaimă, s-a năpustit în valurile mării și Thetis l-a primit în sânul ei, tremurând: un fior puternic îl cuprinsese când a dat strigăt războinicul". Dar Lycurg „și-a atras mânia zeilor", Zeus „l-a orbit", și el n-a mai trăit multă vreme „pentru că ajunsese dușmănit de toți zeii nemuritori".

Se poate descifra în acest episod, în care e vorba de o urmărire de către un „om-lup" și de o scufundare în mare, amintirea unui vechi scenariu inițiatic[3]. Totuși, în vremea când Homer îl evocă, sensul și intenția mitului sunt altele. El ne revelă una din trăsăturile specifice ale destinului lui Dionysos: „persecutarea" sa de către personaje antagonice. Dar mitul mărturisește,

---

[1] Pindar, fr. 85; Herodot II, 146; Euripide, *Bacchantele*, 94 sq.; Apollodor, *Bibliotheke*, III, 4, 3 etc.

[2] *Iliada*, XIV, 323 o numește pe Semele „o femeie din Teba" și Hesiod, *Theogonia* 940 sq., o „femeie muritoare".

[3] Cf. H. Jeanmaire, *Dionysos*, p. 76, asupra lui Lycurg și a inițierilor de pubertate, cf. id., *Couroï et Couretès*, pp. 463 sq.

în plus, că Dionysos este recunoscut ca membru al familiei divine, căci nu numai Zeus, tatăl său, ci și ceilalți zei s-au simțit lezați de gestul lui Lycurg.

„Persecuția" exprimă într-o manieră dramatică rezistența împotriva modului de a fi și mesajul religios al zeului. Perseu și-a îndreptat armata împotriva lui Dionysos și a „femeilor-de-mare" care îl întovărășeau; conform unei tradiții, l-au aruncat pe zeu în adâncul lacului din Lerna (Plutarh, *De Iside*, 35). Vom regăsi tema persecuției analizând *Bacchantele* lui Euripide. S-a încercat să se interpreteze atari episoade ca amintiri mitizate ale opoziției întâlnite de cultul dionysiac. Teoria subiacentă presupune că Dionysos a sosit destul de târziu în Grecia, că, implicit, este un zeu „străin". După Erwin Rohde, majoritatea savanților îl consideră pe Dionysos un zeu trac, introdus în Grecia, fie direct din Tracia, fie din Frygia. Dar Walter Otto a insistat asupra caracterului arhaic și panelenic al lui Dionysos, și faptul că numele său — *di-wo-nu-so-jo* — se află într-o inscripție miceniană[4] pare să-i dea dreptate. Pe de altă parte, nu e mai puțin adevărat că Herodot (II, 49) îl considera pe Dionysos ca „introdus târziu", și în *Bacchantele* (v. 219) Pentheu vorbea despre „acest zeu târziu venit, oricare ar fi el".

Oricare ar fi fost istoria pătrunderii cultului dionysiac în Grecia, miturile și fragmentele mitologice care fac aluzie la opoziția întâlnită au o semnificație mai profundă: ele ne informează atât asupra experienței religioase dionysiace cât și asupra structurii specifice a zeului. Dionysos trebuia să stârnească rezistență și persecuție, deoarece experiența religioasă pe care o suscita amenința un întreg stil de existență și un întreg univers de valori. Era vorba, desigur, de supremația, amenințată, a religiei olympiene și a instituțiilor sale. Dar opoziția trăda, de asemenea, o dramă mai intimă, și care este de altfel abundent atestată în istoria religiilor: rezistența împotriva oricărei experiențe religioase *absolute*, care nu se poate efectua decât negând *restul* (oricare ar fi numele care i se dă: echilibru, personalitate, conștiință, rațiune etc.).

Walter Otto a sesizat bine legătura dintre tema „persecuției" lui Dionysos și tipologia multiplelor sale epifanii. Dionysos este un zeu care se arată dintr-o dată și dispare apoi în chip misterios. La sărbătorile Agrionia din Cheroneea, femeile îl căutau zadarnic și se întorceau cu vestea că zeul plecase la Muze, care îl ascunseseră (Otto, *Dionysos*, p. 79). El dispare aruncându-se în fundul Lernei, sau în mare, și reapare — ca la sărbătoarea Anthesteriilor — într-o barcă pe valuri. Aluziile la „trezirea" sa în leagănul de plante (*ibid.*, pp. 82 sq.) indică aceeași temă mitică. Aceste epifanii și ocultări periodice îl situează pe Dionysos printre zeii vegetației[5]. Într-adevăr, el manifestă o anume solidaritate cu viața plantelor; iedera, pinul au devenit aproape atributele sale, și sărbătorile cele mai populare se înscriu în calendarul agricol. Dar Dionysos este în legătură cu totalitatea vieții, cum o arată raporturile sale cu apa și semințele, sângele sau sperma, și excesele de vitalitate ilustrate de epifaniile sale animale (taur, leu, țap)[6]. Manifestările și disparițiile sale neașteptate reflectă întrucâtva apariția și ocultarea vieții, adică alternanța dintre viață și moarte și, în cele din urmă, unitatea lor. Dar nu e vorba deloc de o observație „subiectivă" a acestui fenomen cosmic, a cărui banalitate nu putea să trezească nici o idee religioasă, nici să producă vreun mit. Prin epifaniile și ocultările sale, Dionysos revelă misterul, sacralitatea, conjugarea dintre viață și moarte. Revelație de natură religioasă, deoarece ea este efectuată prin prezența însăși a zeului. Căci aceste apariții și dispariții nu sunt întotdeauna în relație cu anotimpurile. Dionysos se arată în timpul iernii, și dispare la același festival de primăvară la care își săvârșește și cea mai triumfală epifanie.

---

[4] E vorba de un fragment din Pylos (X a O 6) în Linearul B.

[5] S-a încercat să se vadă în Dionysos un zeu al arborelui, al „grăuntelui" sau al viței de vie și s-a interpretat mitul sfâșierii sale ca ilustrând „pătimirea" cerealelor sau prepararea vinului; deja mitografii citați de Diodor, III, 62.

[6] Cf. Textele și referințele discutate de W. Otto, *op. cit.*, pp. 162–164.

„Dispariție", „ocultare" sunt expresii mitologice ale coborârii în Infern, deci ale „morții". Într-adevăr, era arătat la Delfi mormântul lui Dionysos; se vorbea, de asemenea, de moartea sa la Argos. De altfel, atunci când Dionysos era invocat din adâncul mării (Plutarh, *De Iside*, 35), în ritualul de la Argive, el revenea din lumea morților. Conform unui imn orfic (n. LIII), se crede că atunci când Dionysos e absent el se află lângă Persephona. În fine, mitul lui Zagreus-Dionysos — care ne va reține mai jos — povestește moartea violentă a Zeului, ucis, sfâșiat și devorat de către Titani.

Aceste aspecte multiple, dar complementare, ale lui Dionysos, sunt încă perceptibile în ritualurile sale publice, în ciuda inevitabilelor lor „purificări" și reinterpretări.

123. Arhaismul câtorva sărbători publice

Începând de la Pisistrate, se celebrau la Atena patru sărbători în cinstea lui Dionysos[7]. „Dionysiile Câmpenești", care aveau loc în decembrie, erau sărbători rustice. Un cortegiu plimba în procesiune un falus de mari dimensiuni, pe fundal de cântece. Ceremonie arhaică prin excelență și amplu difuzată în toată lumea, faloforia a precedat desigur cultul lui Dionysos. Alte divertismente rituale comportau concursuri și întreceri, și mai ales defilări de măști ori de personaje deghizate în animale. Și aici riturile l-au precedat pe Dionysos, dar se poate înțelege în ce mod a sosit zeul vinului ca să se pună în fruntea cortegiului de măști.

Suntem mult mai puțin informați asupra Leneielor, sărbătorite în mijlocul iernii. Un citat din Heraclit precizează că cuvântul *Lenai* și verbul „a îndeplini *Lenai*", se foloseau ca echivalent pentru „baccante" și „a baccantiza". Zeul era invocat printr-un *daduchos*. După o glosă la un vers de Aristofan, preotul eleusian, „cu o torță în mâini rostește: Chemați-l pe zeu! și publicul strigă: Fiu al Semelei, Iacchos[8], dătător de bogăție!". Anthesteriile erau celebrate cam în februarie–martie, iar „Marile Dionysii", de instituire mai recentă, în martie–aprilie. Tucidide (II, 15, 4) considera Anthesteriile drept cea mai veche sărbătoare a lui Dionysos. Ea era, de asemenea, cea mai importantă. Prima zi se numea Pithoigia, deschiderea butoaielor de pământ (*pithoi*) în care se păstra vinul de la recolta din toamnă. Se aduceau butoaiele în sanctuarul lui „Dionysos din mlaștină" pentru a face libațiuni zeului, și apoi se gusta vinul cel nou. În ziua a doua (*Choes*, „urcioarele") avea loc un concurs de băut: băutorii aveau câte un urcior care era umplut cu vin, și la un semnal ei înghițeau cât mai repede cu putință conținutul. Ca și unele concursuri ale „Dionysiilor de Câmp" (de exemplu, *askoliasmos*-ul, în care tinerii se străduiau să se țină cât mai mult timp în echilibru pe o bârnă unsă cu ulei în prealabil), această competiție se articulează și ea în scenariul bine cunoscut al concursurilor și luptelor de tot felul (sportive, oratorice etc.) urmărind înnoirea vieții[9]. Dar euforia și beția anticipează întrucâtva viața dintr-o lume de dincolo care nu mai seamănă cu mohorâta lume-de-dincolo homerică.

În aceeași zi de *Choes* se forma un cortegiu care înfățișa sosirea zeului în cetate. Cum se credea că el se ivește de pe mare, cortegiul purta o corabie transportată pe patru roți de car, în care se găseau: Dionysos, ținând o viță de vie, precum și doi satiri goi cântând din flaut. Procesiunea, înșiruind diverși figuranți, probabil deghizați, și un taur de sacrificiu precedat

---

[7] Faptul că două din aceste sărbători purtau numele lunilor care le corespundeau — Lenaion și Anthesterion — dovedește vechimea și caracterul lor panelenic.

[8] Este geniul procesiunilor Misterelor eleusine care a fost asimilat cu Dionysos; sursele sunt discutate de W. Otto, *op. cit.*, p. 80; cf. H. Jeanmaire, *op. cit.*, pp. 47.

[9] Amintim că e vorba de un scenariu extrem de arhaic și universal răspândit, una din cele mai importante moșteniri din preistorie, care se bucură încă de un loc privilegiat în orice formă de societate.

de un cântăreț din flaut și purtători de ghirlande, se îndrepta către singurul sanctuar deschis în ziua aceea, vechiul *Limnaion*. Acolo aveau loc ceremonii variate, la care participau *Basilinna*, „Regina", adică soția Arhontelui-Rege, și patru doamne de onoare. Începând din acea clipă, *Basilinna*, moștenitoarea vechilor regine ale cetății, era considerată drept soția lui Dionysos. Ea se urca alături de el în car și un nou cortegiu, de tip nupțial, se îndrepta către *Boucoleion*, vechea reședință regală. Aristotel precizează că în *Boucoleion* (literal, „grajdul boilor") avea loc hierogamia dintre zeu și regină (*Ath. Pol.*, 3, 5). Alegerea lui *Boucoleion* arată că epifania taurină a lui Dionysos le era încă familiară contemporanilor.

S-a încercat să se interpreteze această unire într-un sens simbolic, sau să se presupună că zeul era personificat de către arhonte. Dar W. Otto subliniază pe bună dreptate importanța mărturiei lui Aristotel[10]. *Basilinna* primește zeul în casa soțului ei, moștenitorul regilor — și Dionysos se revelă ca rege. Probabil că această unire simbolizează căsătoria zeului cu toată cetatea, cu urmări faste imaginabile. Dar este un act caracteristic pentru Dionysos, divinitate a epifaniilor brutale, care cere să i se proclame public supremația. Nu se cunoaște nici un alt cult grec în care un zeu să se împreuneze cu regina.

Dar cele trei zile ale Anthesteriilor, mai ales a doua, aceea a triumfului lui Dionysos, sunt zile nefaste, pentru că se întorc pe pământ sufletele morților și, o dată cu ele, *kere*-le, purtătoare de influențe malefice, din infern. Ultima zi a Anthesteriilor le era de altfel consacrată. Se făceau rugăciuni pentru morți, se pregătea o *panspermie*, o fiertură din diferite semințe, care trebuia consumată înaintea nopții. O dată cu noaptea se striga: „Alungați *kere*-le; s-au sfârșit Anthesteriile!" Scenariul ritual e bine cunoscut și el e atestat mai peste tot în civilizațiile agricole. Morții și puterile lumii de dincolo guvernează rodnicia și bogățiile și sunt cei care le distribuie. „De la morți, stă scris într-un tratat hippocratic, ne vin hrana, creșterea și semințele". În toate ceremoniile care îi sunt consacrate, Dionysos se revelă în același timp ca zeu al fertilității și al morții. Deja, Heraclit (fr. 15) spunea că „Hades și Dionysos [...] sunt unul și același".

S-a amintit mai sus legătura lui Dionysos cu apele, umezeala, seva vegetală. Trebuie, de asemenea, să semnalăm „miracolele" care întovărășesc epifaniile sale, sau le anunță: apa care țâșnește din stâncă, râurile care se umplu de lapte și miere. La Teos, apa unui izvor învolburat se transforma în vin în ziua festivalului dionysiac (Diodor din Sicilia, III, 66, 2). La Elis, trei străchini goale, lăsate în timpul nopții într-o cameră sigilată, erau găsite a doua zi pline cu vin (Pausanias, VI, 2, 6, 1–2). „Miracole" asemănătoare sunt atestate și în altă parte. Cel mai vestit era „vița de o zi" care înflorea și făcea struguri în câteva ore; „miracolul" se producea în diverse locuri, căci numeroși autori vorbesc despre aceasta[11].

124. Euripide și cultul orgiastic dionysiac

Asemenea „miracole" sunt specifice cultului frenetic și extatic al lui Dionysos, care reflectă elementul cel mai original și probabil cel mai arhaic al zeului. În *Bacchantele* lui Euripide avem o mărturie de mare preț despre ceea ce a putut fi întâlnirea dintre geniul grec și orgiasmul dionysiac. Dionysos însuși este protagonistul *Bacchantelor*, fapt fără precedent în vechiul teatru grec. Jignit de faptul că în Grecia cultul său era încă ignorat, Dionysos sosește din Asia împreună cu o ceată de Menade și se oprește la Teba, locul de naștere al mamei sale. Cele trei fiice ale

[10] E vorba de o cu totul altă unire decât aceea, de pildă, a lui Bel la Babilon (prezența unei hierodule când zeul se găsea în templu), ori preoteasa care trebuia să doarmă în templul lui Apollon, la Patara, pentru ca să primească direct de la zeu înțelepciunea pe care ea trebuia să o reveleze în oracol; cf. W. Otto, *Dionysos*, p. 84.

[11] Sofocle, *Thyestes* (fr. 234), și alte surse citate de Otto, pp. 98–99.

regelui Cadmos negau că sora lor, Semele, fusese iubită de către Zeus și că născuse un zeu. Dionysos le lovește cu „nebunie" și mătușile sale, împreună cu alte femei din Teba, se năpustesc în munți, unde celebrează rituri orgiastice. Pentheu, care urmase pe tronul bunicului său Cadmos, interzisese cultul și în ciuda sfaturilor pe care le primise, el se încăpățâna în neclintirea lui. Deghizat în oficiant al propriului său cult, Dionysos este capturat și închis de către Pentheu. Dar el scapă în mod miraculos și reușește chiar să-l convingă pe Pentheu să le spioneze pe femei în timpul ceremoniilor lor orgiastice. Descoperit de Menade, Pentheu e rupt în bucăți; propria-i mamă, Agave, îi aduce triumfătoare capul crezând că este capul unui leu[12].

Oricare ar fi fost intenția lui Euripide când, la capătul vieții sale, a scris *Bacchantele*, această capodoperă a tragediei grecești constituie în același timp cel mai important document privind cultul dionysiac. Tema „rezistență, persecuție și triumf" își găsește cea mai strălucită ilustrare[13]. Pentheu se opune lui Dionysos pentru că este „un străin, un predicator, un vrăjitor [...] cu frumoase bucle blonde, înmiresmate, cu obrajii trandafirii și ochii dogorind de harurile Afroditei. Sub pretextul că le învață dulcile și frumoasele taine *evoé*, el corupe fecioarele" (233 sq.). Femeile sunt stârnite să-și abandoneze casele, să alerge noaptea prin munți, dansând în zgomot de timpane și flaute. Pentheu se teme mai ales de influența vinului, căci „de îndată ce se arată vinul la o petrecere de femei, totul este nesănătos în aceste devoțiuni" (260–262).

Totuși nu vinul a provocat extazul baccantelor. Un servitor al lui Pentheu, care le zărise pe Kithairon în zori, le descrie îmbrăcate în piei de căprioare, încununate de iederă, încinse cu șerpi, purtând și alăptând la sâni, unele pui de căprioare, altele, căței de lup (695 sq.). „Miracolele" specific dionysiace abundă: bacchantele lovesc cu tirsurile lor în stâncă, și izvorăște apă ori țâșnește vin; zgârie cu degetele pământul și din pământ iese lapte înspumat; iar din tirsurile încinse cu iederă brobonesc picături de miere (703 sq.). „Cu siguranță, urmează slujitorul, dacă ai fi fost acolo, tu însuți te-ai fi convertit după un asemenea spectacol, aducându-i zeului pe care îl disprețuiești, rugăciuni" (712–714).

Surprinși de către Agave, servitorul și tovarășii săi erau cât pe ce să fie sfâșiați. Bacchantele se aruncă atunci asupra vitelor care pășteau pe câmp și „fără nici o bucată de fier în mâini", le sfârtecă în bucăți. „Sub mii de mâini de tinere fete", tauri amenințători sunt sfârtecați cât ai clipi din ochi. Menadele se năpustesc apoi asupra câmpiilor. „Ele smulg copiii din case și toate prăzile, chiar cele de bronz și de fier, le stau pe umeri, nelegate, fără să cadă în noroi. În păr le pâlpâie flăcări, dar fără să le ardă. Oamenii furioși de jaful bacchantelor aleargă la arme. Atunci, să vezi minune, Stăpâne: lăncile le înțepau în zadar, căci sânge nu curgea, dar ele, azvârlind cu tirsul, îi răneau" (754–763).

Inutil de subliniat deosebirea dintre aceste rituri nocturne, frenetice și sălbatice și sărbătorile dionysiace publice de care am vorbit mai sus (§ 123). Euripide ne prezintă un cult secret, specific misterelor. „Aceste mistere, după tine, ce sunt ele?" întreabă Pentheu. Și Dionysos răspunde: „Taina lor interzice să fie arătate celor ce nu-s *bacchanți*". — „Dar ce câștigă oamenii care le împlinesc?" — „Nu-mi este permis să îți arăt, dar sunt lucruri care merită să fie cunoscute" (470–474).

Misterul consta în participarea bacchanților la epifania totală a lui Dionysos. Riturile sunt celebrate noaptea, departe de orașe, pe munți și în păduri. În cursul jertfirii victimei prin

---

[12] Se cunosc alte exemple de „nebunie" provocată de Dionysos când nu era recunoscut zeu: *e.g.* femeile din Argos (Apollodor, II, 2, 2; III, 5, 2); fiicele lui Minyas la Orchomenos au sfâșiat și devorat pe fiul uneia din ele (Plutarh, *Quaest. gr.*, XXXVIII, 299 e).

[13] În secolul al V-lea, Teba devenise centrul cultului, căci acolo se născuse Dionysos și se găsea mormântul Semelei. Totuși, nu fusese uitată rezistența începuturilor, și una din lecțiile piesei *Bacchantele* era aceasta: să nu fie refuzat cultul unui zeu numai pentru că era considerat „nou".

sfârtecare (*sparagmos*) și mâncatul de carne crudă (*ômophagya*) se realizează comuniunea cu zeul. Căci animalele sfâșiate ori devorate sunt epifanii sau încarnări ale lui Dionysos. Toate celelalte experiențe — forța fizică excepțională, invulnerabilitatea la foc și la arme, „minunile" (apa, vinul, laptele, țâșnitul din pământ), „familiaritatea" cu șerpii și micile animale sălbatice — devin posibile prin *enthousiasmos*, prin identificarea cu zeul. Extazul dionysiac înseamnă înainte de toate depășirea condiției umane, descoperirea eliberării totale, dobândirea unei libertăți și a unei spontaneități inaccesibile oamenilor. Că printre aceste libertăți a figurat și eliberarea de interdicții, de reguli și de convenții de ordin etic și social, acest lucru pare sigur; aceasta explică, în parte, adeziunea masivă a femeilor[14]. Dar experiența dionysiacă atingea niveluri mai profunde. Bacchantele care devorau carne crudă reintegrau un comportament refulat de zeci de mii de ani; frenezii asemănătoare revelau o comuniune cu forțele vitale și cosmice și ele puteau fi interpretate doar ca o posesiune divină. Era de așteptat ca această posesiune să fi fost confundată cu o „nebunie", *mania*. Dionysos însuși cunoscuse „nebunia", și bacchantul nu făcea decât să împărtășească încercările și suferința zeului; la urma urmei, era unul din mijloacele cele mai sigure de a intra cu el în comuniune.

Grecii cunoșteau alte cazuri de *mania* provocată de către zei. În tragedia *Herakles* de Euripide, nebunia eroului este opera Herei; în *Ajax* de Sofocle, Atena e zeița care produce rătăcirea. „Corybantismul" comparat, de altfel, de către cei vechi cu orgiasmul dionysiac era o *mania* provocată de Corybanți și vindecarea ajungea la o adevărată inițiere. Ceea ce distinge totuși pe Dionysos și cultul său nu sunt crizele psihopatice, *ci faptul că ele erau valorizate cu experiență religioasă*: fie ca o pedeapsă, fie ca o favoare a zeului[15]. La urma urmelor, interesul comparațiilor cu riturile ori mișcările colective aparent similare — de exemplu, anumite dansuri convulsive din Evul Mediu ori omofagia rituală a cultului Aissâua, confrerie mistică din Africa de Nord[16] — rezidă exact în faptul că pun în evidență originalitatea dionysismului.

Rareori a apărut în epoca istorică vreun zeu încărcat de o moștenire atât de arhaică: rituri comportând măști teriomorfe, faloforie, *sparagmos*, omofagie, antropofagie, *mania*, *enthousiasmos*. Cel mai remarcabil lucru este faptul că, păstrându-și această moștenire, rămășiță din preistorie, cultul lui Dionysos, o dată integrat în universul spiritual al grecilor, n-a încetat, în același timp, să creeze noi valori religioase. Desigur, frenezia provocată de posesia divină — „nebunia" — a intrigat pe numeroși autori, și de multe ori a provocat deriziunea și ironia. Herodot (IV, 78–80) relatează întâmplarea unui rege scit, Skylas, care, la Olbia, pe Borysthene (Nipru), se „inițiase în riturile lui Dionysos Baccheios". În timpul ceremoniei (*teletê*), posedat de către zeu, el se prefăcea drept „bacchant și nebun". Era, foarte probabil, o procesiune în care inițiații, „sub puterea zeului", se lăsau purtați de o frenezie considerată de către public, ca și de posedații înșiși, drept „nebunie" (*mania*).

Herodot se mulțumea să reproducă o istorie care i se povestise la Olbia. Demostenc, într-un pasaj celebru (*Despre coroană*, 259), încercând să-și ridiculizeze adversarul, pe Eschine, ne revelă, în fond, anumite rituri din micile tyasii (numite *Bacchein*) pe care le celebrau, la Atena,

---

[14] Tiresias îl apără totuși pe zeu: „Dionysos nu le obligă pe femei să fie caste. Castitatea depinde de caracter, și aceea care este prin natura sa castă va participa la orgii, fără să se corupă" (*Bacch.*, 314 sq.).

[15] Reamintim că ceea ce îl deosebește pe un șaman de un psihopat e faptul că el reușește să se vindece și sfârșește prin a dispune de o personalitate mai puternică și mai creatoare decât restul comunității.

[16] E. Rohde comparase expansiunea religiei extatice a lui Dionysos cu epidemiile de dansuri convulsive din Evul Mediu. R. Eisler atrăsese atenția despre Aissâua (Issawiya) care practică omofagia rituală (numită *frissa*, de la verbul *furassa*, „a sfâșia"). Identificați mistic cu carnivorele, ale căror nume le poartă (șacali, pantere, lei, pisici, câini), adepții sfâșie, scot măruntaiele și devorează boi, lupi, berbeci, oi, capre. Masticația de cărnuri crude este urmată de un dans frenetic de jubilare, „pentru a se bucura sălbatic de extaz și a comunica, cu divinitatea" (R. Brunnel).

în secolul al IV-lea î.Hr. credincioşii lui Sabazios, zeu trac omolog cu Dionysos. (De altfel, cei vechi îl considerau drept Dionysos trac, sub numele său indigen[17].) Demostene se referă la rituri urmate de citirea „cărților" (probabil un text scris, conținând *hieroi logoi*); el vorbește despre „*nebrizo*" (aluzie la pielea de căprioară *nebris*; era vorba poate de un sacrificiu însoțit de consumarea cărnii crude a animalului), despre „*kraterizo*" (de la krater, vasul în care se amesteca vinul cu apă, „băutura mistică"), despre „purificare" (*catharmos*), constând mai ales în a-l freca pe inițiat cu argilă și făină. În cele din urmă, slujitorul îl ridica pe inițiatul prosternat ori întins la pământ, și acesta repeta formula: „am scăpat de rău, am găsit lucrul cel mai bun" și toată adunarea izbucnea în *ololygé*. A doua zi avea loc procesiunea adepților, încununați cu mărar și rămurele de plop alb. Eschine mergea în frunte, agitând șerpi, strigând: „*evoé*, misterele lui Sabazios!" și dansând în țipete de *Hyes, Attés, Attés, Hyes*. Demostene menționează și un coș în formă de vânturătoare, *liknon*, „vânturătoarea mistică", leagănul primitiv al lui Dionysos-copil.

Într-o formă sau alta, se găsește mereu, în centrul ritualului dionysiac, o experiență extatică de o frenezie mai mult sau mai puțin violentă: *mania*. Această „nebunie" constituia întrucâtva dovada „divinizării" (*entheos*) adeptului. Experiența era, desigur, de neuitat, căci ea constituia o participare la spontaneitatea creatoare și libertatea îmbătătoare, la puterea supraumană și la invulnerabilitatea lui Dionysos. Comuniunea cu zeul făcea să explodeze, pentru un timp, condiția umană, dar nu reușea să producă o transmutație. Nu există aluzie la nemurire în *Bacchantele*, și nici într-o operă atât de târzie ca *Dionysiacele* lui Nonnos. Acest lucru este suficient ca să-l deosebim pe Dionysos de Zalmoxis, cu care e comparat, și câteodată confundat, de la Rohde încoace; căci zeul geților îi „nemurea" pe inițiații în misterele sale. Dar grecii nu îndrăzneau încă să depășească distanța infinită, care, în ochii lor, despărțea divinitatea de condiția umană.

125. Când grecii redescoperă prezența Zeului...

Caracterul inițiatic și secret al tyasiilor particulare pare sigur (vezi, mai sus, *Bacchantele*, 470–474)[18], deși cel puțin o parte din ceremonii (de exemplu, procesiunile) ar fi fost publice. E greu de precizat când, și în ce împrejurări, riturile secrete și inițiatice dionysiace și-au asumat funcția specifică a religiei Misterelor. Savanți de vază (M. Nilsson, A.-J. Festugière) contestă existența unui mister dionysiac, pentru motivul că lipsesc referințe precise cu privire la speranța eshatologică. Dar mai ales pentru epoca veche, cunoaștem foarte puțin despre riturile secrete, ca să nu mai vorbim de semnificația lor ezoterică (ce, cu siguranță, a trebuit să existe, din moment ce semnificațiile ezoterice ale riturilor secrete și inițiatice sunt atestate în întreaga lume, la toate nivelurile de cultură).

În plus, nu trebuie să limităm morfologia speranței eshatologice la expresiile cu care ne-au familiarizat orfismul ori misterele epocii elenistice. Ocultarea și epifania lui Dionysos, coborârile sale în Infern (comparabile cu o moarte urmată de o resurecție) și, mai ales, cultul lui Dionysos-copil[19], cu rituri celebrând „trezirea" sa — lăsând deoparte tema mitico-rituală a lui Dionysos-Zagreus, asupra căruia vom insista îndată — indică voința și speranța unei înnoiri spirituale. Copilul divin este, pretutindeni în lume, încărcat de un simbolism inițiatic revelând

[17] Conform gloselor antice, termenul *saboi* (sau *sabaioi*) era echivalentul, în limba frigiană, al grecescului *bacckhos*: cf. Jeanmaire, *Dionysos*, pp. 95–97.

[18] Amintim că, în timpul sărbătorii Anthesteriilor, anumite rituri erau săvârșite, în cel mai strict secret, numai de femei.

[19] Cultul lui Dionysos-copil era cunoscut în Beoția și în Creta, dar a sfârșit prin a se răspândi și în Grecia.

misterul unei „renașteri" de ordin mistic. (Pentru experiența religioasă, e mai mult, ori mai puțin indiferent dacă un asemenea simbolism este, ori nu este, „înțeles" intelectual.) Reamintim că cultul lui Sabazios, identificat cu Dionysos, prezenta deja structura unui mister („Am scăpat de rău!"). Desigur, *Bacchantele* nu vorbesc despre nemurire; totuși, comuniunea, chiar provizorie cu zeul, nu era fără consecințe pentru condiția post-mortem a lui *bacchos*. Prezența lui Dionysos în Misterele de la Eleusis lasă să se presupună semnificația eshatologică cel puțin a unor experiențe orgiastice.

Dar pornind mai ales de la Dionysos-Zagreus se precizează caracterul „misteric" al cultului. Mitul dezmembrării copilului Dionysos-Zagreus ne este cunoscut mai ales prin intermediul autorilor creștini[20]. Cum era de așteptat, ei îl prezintă evhemerizat, incomplet și cu rea voință. Dar tocmai pentru că erau eliberați de interdicția de a vorbi deschis despre lucruri sfinte și secrete, scriitorii creștini ne-au comunicat multe detalii prețioase. Hera îi trimite pe Titani, care îl atrag pe copilul Dionysos-Zagreus cu niște jucării (zurgălăi de sugar, *crepundia*, o oglindă, un joc de arșice, o minge, o sfârleză, un romb), îl masacrează și îl taie în bucăți. Ei îi fierb părțile trupului într-un cazan și, după unii, le mănâncă. O zeiță — Atena, Rhea sau Demeter — primește ori îi salvează inima și o așază într-un sipet. Informat despre crimă, Zeus îi trăsnește pe Titani. Autorii creștini nu fac aluzie la învierea lui Dionysos, dar acest episod era cunoscut de către antici. Epicurianul Philodemos, contemporan cu Cicero, vorbește despre trei nașteri ale lui Dionysos, „prima din pântecul mamei sale, a doua din coapsă și a treia când, după sfâșierea de către Titani, Rhea i-a reunit membrele sfârtecate și el a prins din nou viață"[21]. Firmicus Maternus a conchis adăugând că, în Creta (unde el își localizează povestirea evhemerizată), omorul era comemorat prin rituri anuale, în care se repeta ceea ce „copilul în clipa morții făcuse și suferise": „în adâncul pădurii, ei simulează, prin țipetele stranii pe care le scot, nebunia unui suflet furios", lăsând să se creadă că omorul a fost săvârșit din nebunie și „sfâșie cu dinții un taur de viu".

Tema mitico-rituală a patimilor și a învierii copilului Dionysos-Zagreus a dat loc la controverse interminabile, mai cu seamă din cauza interpretărilor sale „orfice". Pentru ceea ce ne interesează este suficient să precizăm că informațiile transmise de către autorii creștini pot fi coroborate cu documente mai vechi. Numele de Zagreus este menționat pentru întâia dată într-un poem epic din ciclul teban, Alcmeonis (secolul al VI-lea)[22]; el înseamnă „mare vânător", ceea ce corespunde caracterului sălbatic, orgiastic, al lui Dionysos. Cât despre crima Titanilor, Pausanias (VIII, 37, 5) ne-a transmis o informație care, în pofida scepticismului lui U. von Willamowitz și a altor savanți, rămâne prețioasă: Onomacrit, care trăia la Atena în secolul al VI-lea, în vremea Pisistratizilor, scrisese un poem cu acest subiect: „luând numele Titanilor din Homer, el întemeiase niște *orgia* pentru Dionysos, făcând din Titani autorii suferințelor zeului". Conform mitului, Titanii se apropiaseră de copilul divin mânjiți cu ipsos ca să nu fie recunoscuți. Or, în misterele lui Sabazios, celebrate la Atena, unul din riturile inițiatice consta în mânjirea candidaților cu o pulbere ori cu ipsos[23]. S-a făcut încă din Antichitate apropierea între cele două fapte (cf. Nonnos, *Dionys.*, XXVII, 228 sq.). Este vorba despre un ritual arhaic de inițiere, bine cunoscut în societățile „primitive": novicii își freacă fața cu o pudră ori cu cenușă, pentru ca

---

[20] Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum 6;* Clemens din Alexandria, *Potreptikos* II, 17, 2; 18, 2; Arnobius, *Adv. Nat.*, V, 19; textele sunt reproduse în O. Kern, *Orphicorum fragmenta*, pp. 110–111.

[21] *De piet.*, 44; H. Jeanmaire, *op. cit.*, p. 382.

[22] Fr. 3, Kinkel I, p. 77; cf., de asemenea, Euripide, fr. 472; pentru Callimachos (fr. 171), Zagreus este un nume special al lui Dionysos; vezi alte exemple în W. Otto, *op. cit.*, pp. 191 sq.

[23] Demostene, *De coronis*, 259. Când luau parte la sărbătorile dionysiace, Argienii își dădeau pe față cu ipsos. S-a subliniat relația dintre ipsos (*titānos*) și Titani (*Titanes*). Dar acest complex mitico-ritual a fost prilejuit de confuzia între cei doi termeni (cf. deja L.R. Farnell, *Cults*, V, p. 172).

să fie asemeni unor fantome; altfel spus, ei suferă o moarte rituală. Cât privește „jucăriile mistice", ele erau cunoscute de mult timp; un papirus din secolul al III-lea î.Hr., găsit la Fayum (Gurub), din nefericire mutilat, citează sfârleaza, rombul, arșicele și oglinda (*Orphicorum Fr.*, 31).

Episodul cel mai dramatic al mitului — anume faptul că după ce au sfâșiat copilul Titanii i-au aruncat mădularele într-un cazan, unde le-au pus să fiarbă și apoi le-au fript — era cunoscut, în toate amănuntele, în secolul al IV-lea; în plus, aceste amănunte erau amintite în legătură cu celebrarea Misterelor"[24]. Jeanmaire a arătat pe bună dreptate că fierberea într-o căldare sau trecerea prin foc constituie rituri inițiatice conferind imortalitate (cf. episodul cu Demeter și Demophon) sau reîntinerire (fetele lui Peleas își sfâșie tatăl și îl fierb într-un cazan)[25]. Menționăm că cele două rituri — sfârtecarea și fierberea ori trecerea prin foc — caracterizează inițierile șamanice.

Se poate deci recunoaște în „crima Titanilor" un vechi scenariu inițiatic căruia i se uitase semnificația originară. Căci Titanii se comportă ca maeștri de inițiere, adică „omoară" novicele ca să-l facă să „renască" la un mod superior de existență (în exemplul nostru, s-ar putea spune că ei îi conferă divinitate și imortalitate copilului Dionysos). Dar, într-o religie care proclama supremația absolută a lui Zeus, Titanii nu puteau să joace decât un rol demonic — și ei au fost trăsniți. După unele variante, oamenii au fost creați din cenușa lor — și acest mit a jucat un rol considerabil în orfism.

Caracterul inițiatic al riturilor dionysiace se lasă ghicit și la Delfi, când femeile celebrau renașterea zeului. Căci vânturătoarea delfică „conținea un Dionysos dezmembrat și gata să renască, un Zagreus", așa cum ne spune Plutarh (*De Iside*, 35), și acest Dionysos „care renăștea ca Zagreus era în același timp Dionysosul teban, fiul lui Zeus și al lui Semele"[26].

Diodor din Sicilia pare să se refere la misterele dionysiace când scrie că „Orfeu a transmis în ceremoniile Misterelor sfâșierea lui Dionysos" (V, 75, 4). Iar în alt pasaj, Orfeu e prezentat ca un reformator al misterelor dionysiace: „de aceea inițierile date de Dionysos se numesc orfice" (III, 65, 6). Tradiția transmisă de Diodor e prețioasă în măsura în care confirmă existența Misterelor dionysiace. Dar e probabil ca încă în secolul al V-lea aceste mistere să fi împrumutat deja unele elemente „orfice". Într-adevăr, Orfeu era atunci proclamat „profetul lui Dionysos" și „fondatorul tuturor inițierilor" (vezi cap. XXII, partea a II-a).

*

Mai mult decât alți zei greci, Dionysos uimește prin multiplicitatea și noutatea epifaniilor sale, prin varietatea transformărilor sale. El este mereu în mișcare; pătrunde pretutindeni, în toate țările, la toate popoarele, în toate mediile religioase, gata să se asocieze cu divinități diverse, chiar antagonice (de exemplu, Demeter, Apollon). El este, cu siguranță, singurul zeu grec care, revelându-se sub aspecte diferite, uimește și atrage atât pe țărani cât și elitele intelectuale, pe politicieni și pe contemplativi, pe orgiastici și pe asceți. Beția, erotismul, fertilitatea universală, dar și experiențele de neuitat provocate prin venirea periodică a morților, sau prin *mania*, prin scufundarea în inconștiența animală ori prin extazul unui *enthusiasmos* — toate aceste spaime și revelații țâșnesc dintr-o singură sursă: *prezența zeului*. Modul său de a fi

---

[24] Cf. „problema" atribuită lui Aristotel (Didot, *Aristotel* IV, 331, 15), discutată, după Salomon Reinach, de Moulinier, *op. cit.*, p. 51. În secolul al III-lea, Euphorion cunoștea o tradiție analoagă; *ibid.*, p. 53.

[25] H. Jeanmaire, *Dionysos*, p. 387. Vezi alte exemple în Marie Delcourt, *L'Oracle de Delphes*, pp. 153 sq.

[26] M. Delcourt, *op. cit.*, pp. 155, 200. Plutarh, după ce a vorbit despre tăierea în bucăți a lui Osiris și despre învierea sa, se adresează prietenei sale Clea, șefa Menadelor de la Delfi: „Că Osiris este același cu Dionysos, cine ar putea să o știe mai bine decât voi care conduceți Tyadele, care ați fost inițiați de către tatăl vostru și mama voastră în Misterele lui Osiris?".

exprimă unitatea paradoxală a vieții și a morții. De aceea Dionysos constituie un tip de divinitate radical diferită de a olympienilor. Era el mai *aproape* de oameni decât ceilalți zei? În orice caz, omul se putea apropia de el, ajungea să-l încorporeze, și extazul rezultând din *mania* demonstra că putea fi depășită condiția umană.

Aceste ritualuri erau susceptibile de dezvoltări neașteptate. Ditirambul, tragedia, drama satirică sunt, într-un mod mai mult sau mai puțin direct, creații dionysiace. Este pasionant de urmărit transformarea unui rit colectiv, *dithyrambos*-ul, implicând frenezia extatică în spectacol și în cele din urmă în gen literar[27]. Dacă, pe de o parte, anumite liturgii publice au devenit spectacole și au făcut din Dionysos zeul teatrului, alte ritualuri, secrete și inițiatice, s-au transformat ajungând Mistere. Cel puțin indirect, orfismul este îndatorat tradițiilor dionysiace. Mai mult decât oricare alt olympian, acest *zeu tânăr* n-a încetat să le dăruiască fidelilor săi noi epifanii, mesaje neprevăzute și speranțe eshatologice.

[27] Ditirambul, „cântec menit, cu prilejul sacrificării unei victime, să producă extazul colectiv, cu ajutorul unor mișcări ritmice, precum și aclamații și țipete rituale, a putut— exact în epoca (secolele VII–VI) în care se dezvoltă în lumea greacă marele lirism coral — să evolueze în gen literar, prin importanța crescută a părților cântate de către *exarchôn*, prin intercalarea bucăților lirice pe teme mai mult sau mai puțin adaptate cazului și persoanei lui Dionysos" (H. Jeanmaire, *op. cit.*, pp. 248–249).

Partea a II-a

DE LA GAUTAMA BUDDHA PÂNĂ LA TRIUMFUL CREȘTINISMULUI

CUVÂNT ÎNAINTE

Împrejurări neprevăzute au întârziat tipărirea celui de al doilea volum din Istoria credințelor și ideilor religioase. *Am profitat de acest răgaz pentru a completa bibliografia anumitor capitole, menționând lucrările apărute în 1977 și la începutul lui 1978. Bibliografiile sunt de lungimi inegale, căci am ținut să sporesc numărul informațiilor privind probleme mai puțin familiare nespecialiștilor (e.g. religiile protoistorice ale Chinei, ale celților, germanilor, tracilor; alchimia; apocaliptica, gnosticismul etc.).*

Pentru a nu spori prea mult dimensiunile cărții, am transferat în volumul următor secțiunile despre religiile din Tibet, Japonia, Asia Centrală și Septentrională. Ca urmare, a trebuit să împărțim volumul al treilea în două tomuri, fiecare având în jur de 350 de pagini: primul de la izbucnirea Islamului și voga tantrismului până la Gioacchino da Fiore și la mișcările milenariste din secolele al XII-lea și al XIII-lea; al doilea tom, de la descoperirea religiilor mezoamericane până la teologiile ateiste contemporane.

Țin să le mulțumesc prietenilor și colegilor mei, profesorii Paul Ricoeur și André Lacocque, și dlui Jean-Luc Pidoux-Payot, care au binevoit să citească și să revadă diferite capitole din acest al doilea volum. Și de această dată, lucrarea n-ar fi putut fi dusă la capăt fără prezența, afecțiunea și devotamentul soției mele.

Universitatea din Chicago,
mai 1978

MIRCEA ELIADE

Capitolul XVI

RELIGIILE DIN CHINA ANTICĂ

126. Credințele religioase în epoca neolitică

Pentru istoricul culturii, ca și pentru istoricul religiilor, China constituie un subiect privilegiat de cercetare. Într-adevăr, cele mai vechi documente arheologice urcă înspre mileniile al VI-lea și al V-lea; în câteva cazuri, cel puțin, se poate urmări continuitatea diferitelor culturi preistorice și se poate chiar preciza contribuția lor la formarea civilizației chineze clasice. Pe de altă parte, așa cum poporul chinez descinde din multiple combinări etnice, cultura sa constituie o sinteză complexă și originală, în care se poate totuși decela aportul mai multor izvoare.

Prima cultură neolitică este aceea de la Yangshao, după numele satului în care s-au găsit, în 1921, vase de argilă pictate. O a doua cultură neolitică, caracterizată printr-o ceramică neagră, a fost descoperită în 1928, lângă Longshan. Dar abia după 1950, grație numeroaselor săpături efectuate în ultimii treizeci de ani, s-au putut clasifica toate fazele și profilurile culturilor neolitice. Prin datarea cu radiocarbon, cronologia a fost radical modificată. La Ban po (în provincia Shanxi) s-a scos la lumina zilei cea mai veche așezare aparținând culturii Yangshao; datarea cu radiocarbon indică ~ 4115 sau ~ 4365. Așezarea a fost locuită, în mileniul al V-lea, timp de 600 de ani. Dar Ban po nu reprezintă primul stadiu al culturii Yangshao[1]. După Ping-ti Ho, autorul ultimei sinteze despre preistoria chineză, agricultura practicată în mileniul al VI-lea era o descoperire locală, ca și domesticirea anumitor animale, ori ceramica și metalurgia bronzului[2]. Or, până de curând, dezvoltarea culturilor neolitice și epoca bronzului chinez erau explicate prin difuziunea agriculturii și a metalurgiei pornind de la unul sau mai multe centre din Orientul antic. Nu ne revine nouă rolul de a lua partea unora sau a altora în această controversă. Pare un lucru sigur că anumite tehnologii au fost inventate, sau radical modificate, în China. Este posibil, de asemenea, ca China protoistorică să fi primit numeroase elemente culturale de origine occidentală, difuzate de-a lungul Siberiei și stepelor Asiei Centrale.

Documentele arheologice sunt susceptibile să ne ofere mărturii despre anumite credințe religioase; dar ar fi zadarnic să tragem concluzia că aceste credințe reprezintă întreg sistemul religios al populațiilor preistorice. Mitologia, teologia, structura și morfologia ritualurilor sunt greu de descifrat numai pe bază de material arheologic. Așa, de exemplu, documentele scoase la lumină prin descoperirea culturii neolitice de la Yangshao se referă, aproape în întregime, la idei și credințe în legătură cu spațiul sacru, fertilitatea și moartea. În sate, casa comunală este situată în centrul pieței, înconjurată de colibe pe jumătate îngropate. Orientarea satului, ca și structura locuinței (groapa cu apă din mijloc, gura de fum) indică o cosmologie practicată de multe societăți neolitice și tradiționale (cf. § 12). Credința în supraviețuirea sufletului este ilustrată de ustensilele și alimentele depuse în morminte. Copiii erau îngropați alături de locuință,

[1] Ping-ti Ho, *The Cradle of the East*, pp. 16 sq.
[2] *Ibid.*, pp. 43 sq., 91 sq., 121 sq., 177 sq.

în mari urne prevăzute sus cu o deschizătură, pentru a permite sufletului să iasă şi să revină[3]. Altfel spus, urna funerară era „casa" mortului, idee amplu exprimată în cultul strămoşilor din perioada bronzului (epoca Shang).

Vasele din argilă vopsite cu roşu şi decorate cu „temă funerară" *(death pattern)* sunt deosebit de interesante[4]. Trei motive iconografice — triunghiul, tabla de şah, cochilia — se găsesc numai pe vasele de uz funerar. Or, aceste motive sunt strâns legate de un simbolism destul de complex, asociind noţiunile de unire sexuală, de naştere, regenerare şi re-naştere. Se poate presupune că această decoraţie consemnează speranţa în supravieţuire şi într-o „renaştere" în cealaltă lume.

Un desen înfăţişând doi peşti şi două figuri antropomorfe reprezintă probabil o fiinţă supranaturală sau un „specialist al sacrului", vrăjitor sau preot[5]. Dar interpretarea desenului e încă nesigură. Peştii au, desigur, o semnificaţie sexuală şi calendaristică, în acelaşi timp (vremea pescuitului corespunde unui moment anumit al ciclului anual). Distribuirea celor patru figuri poate sugera o imagine cosmologică.

După Ping-ti Ho (pp. 275 sq.), societăţile din epoca Yangshao respectau regula descendenţei matrilineare. Dimpotrivă, perioada următoare, Longshan, indică trecerea către o societate patrilineară, caracterizată prin predominarea cultului strămoşilor. Urmând ideile altor cercetători, Ping-ti Ho interpretează anumite obiecte de piatră, reproduse apoi pe ceramica pictată, drept simboluri falice. Aşa cum Karlgren a derivat pictograma *Zu*, însemnând „strămoş", din desenul unui falus, Ping-ti Ho vede în înmulţirea emblemelor falice importanţa pe care a căpătat-o cultul strămoşilor[6]. *„Death pattern"*, după cum am văzut, comportă un simbolism sexual. Dar Carl Hentze explică diversele obiecte şi desene „falice" ca înfăţişând „casa sufletului"; unele vase ceramice de la Yangshao reprezintă modele de colibe mici — care sunt totodată urne funerare — comparabile cu piese asemănătoare din preistoria europeană şi cu coliba mongolă. Aceste „căsuţe ale sufletului", abundent atestate în preistoria Chinei, constituie precursoarele „tăbliţei strămoşilor" din epocile istorice[7].

Pe scurt, culturile de la Yangshao şi Longshan dezvăluie credinţe specifice şi altor civilizaţii neolitice: solidaritatea dintre viaţă, fertilitate, moarte şi postexistenţă, deci concepţia ciclului cosmic ilustrat de calendar şi actualizat prin rituri; importanţa strămoşilor, ca sursă de putere magico-religioasă; „misterul" conjuncţiei contrariilor (demonstrat şi de *„death pattern"*), credinţă care anticipa întrucâtva ideea de unitate/totalitate a Vieţii Cosmice, dominantă în epocile ulterioare. E important să adăugăm că o mare parte a moştenirii neolitice s-a păstrat, cu inevitabile modificări, în tradiţiile şi practicile religioase rurale.

127. Religia epocii bronzului: Zeul Cerului şi Strămoşii

Începând cu dinastia Shang (~1751–1028), suntem considerabil mai bine informaţi. Ea corespunde, în mare, protoistoriei şi începutului istoriei antice a Chinei. Epoca Shang se caracterizează prin metalurgia bronzului, apariţia centrelor urbane şi a oraşelor-capitale, prezenţa

---

[3] Ping-ti Ho, *op. cit.*, pp. 279 sq. Practici şi credinţe analoage se întâlnesc în anumite culturi preistorice din Orientul Apropiat şi Europa Orientală.

[4] J. G. Andersson, *Children of the Yellow Earth*, p. 315; Kwang-Chih Chang, *The Archaeology of Ancient China*, p. 103; cf. Hanna Rydh, „Symbolism in Mortuary Ceramics", *passim*.

[5] Reproducere bună în cartea lui Ping-ti Ho, p. 154, fig. 9.

[6] Ping-ti Ho, *op. cit.*, p. 282; cf. Karlgren, „Some fecundity Symbols in Ancient China", pp. 18 sq.

[7] Carl Hentze, *Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shang-Zeit*, pp. 49 sq., 88 sq., id., *Das Haus als Weltort der Seele*, pp. 23 sq. şi fig. 10–12. Sunt de găsit în aceste lucrări numeroase paralele din culturile asociate, istoric ori morfologic, civilizaţiei arhaice chineze.

unei aristocrații militare, instituirea regalității și începuturile scrierii. În ceea ce privește viața religioasă, documentația este destul de bogată. Se dispune de o abundentă iconografie, ilustrată mai ales prin magnifice vase rituale de bronz. Mormintele suveranilor, pe de altă parte, ne aduc informații în legătură cu anumite practici religioase. Dar mai ales nenumăratele inscripții oraculare, incizate pe oase de animale și pe carapace de broască țestoasă, constituie o sursă prețioasă[8]. În fine, câteva scrieri posterioare (de pildă, *Cartea Odelor*), numite de Karlgren *„free Chou texts"*[9], conțin multe materiale vechi. Să adăugăm totuși că aceste izvoare ne informează numai despre unele aspecte ale religiei din dinastia Shang, în primul rând despre credințele și ritualurile clanului regal; ca și pentru epoca neolitică, mitologia și teologia ne rămân în mare parte necunoscute.

Interpretarea documentelor iconografice nu este întotdeauna sigură. Cercetătorii sunt de acord în a recunoaște o anumită analogie cu motivele de pe vasele de ceramică pictată de la Yangshao[10], precum și cu simbolismul religios al epocilor ulterioare. Hentze (*ibid.*, pp. 215 sq.) interpretează conjuncția simbolurilor polare ca ilustrând idei religioase în legătură cu înnoirea Timpului și regenerarea spirituală. Important, de asemenea, este simbolismul greierelui și al măștii *tao die*, care sugerează ciclul nașterilor și renașterilor: lumina și viața țâșnind din întuneric și moarte. La fel de remarcabilă este îmbinarea de imagini antagonice (șarpele cu pene, șarpele și vulturul etc.), cu alte cuvinte, dialectica contrariilor și *coincidentia oppositorum*, temă centrală pentru filosofii și misticii daoiști. Vasele din bronz reprezintă căsuțe-urnă[11]. Forma lor derivă fie din ceramică, fie din prototipurile de lemn[12]. Admirabila artă animalieră de pe vasele din bronz a avut, foarte probabil, drept model gravurile în lemn[13].

Inscripțiile oraculare ne dezvăluie o concepție religioasă care fusese absentă (sau insesizabilă?) în documentele neoliticului, în special preeminența unui zeu suprem ceresc, *Di* (Domnul) sau *Shang Di* (Domnul cel de Sus). *Di* comandă ritmurile cosmice și fenomenele naturale (ploaia, vântul, seceta etc.), acordă victoria Suveranului și asigură bogăția recoltelor, sau, dimpotrivă, provoacă dezastre și trimite boli și moarte. Lui *Di* i se aduc două feluri de sacrificii: cele din sanctuarul strămoșilor și cele aduse în plin câmp. Dar, așa cum se întâmplă și cu alți zei cerești arhaici (cf. al nostru *Traité d'histoire des religions*, §§ 14 sq.), cultul său indică un anumit declin al primatului religios. *Di* se dezvăluie ca îndepărtat și mai puțin activ decât strămoșii spiței regale și i se aduc mai puține sacrificii. Dar el este singurul care este invocat atunci când sunt în joc fecunditatea (ploaia) și războiul, cele două preocupări de bază ale Suveranului.

Oricum, poziția lui *Di* rămâne supremă. Zeii ceilalți, cu toții, ca și strămoșii regali îi sunt subordonați. Numai strămoșii Suveranului sunt în stare să mijlocească pe lângă *Di;* pe de altă parte, numai Suveranul poate comunica cu strămoșii săi; căci el este „omul unic"[14]. Suveranul își întărește autoritatea cu ajutorul strămoșilor săi; credința în puterea lor magico-religioasă legitima dominația dinastiei Shang. La rândul lor, strămoșii depind de ofrandele de cereale,

---

[8] E vorba despre o metodă de divinație destul de răspândită în Asia Septentrională: se punea întrebarea, se încălzeau prin ardere oasele sau carapacele, iar ghicitorii interpretau forma crăpăturilor. Apoi se înscriau întrebarea și răspunsul lângă fisurile formate.

[9] Bernard Karlgren, „Legends and Cults in Ancient China", p. 344.

[10] Salamandra, tigrul, dragonul etc., încă în uz în iconografia și arta populară chineză, sunt simboluri cosmologice atestate deja la sfârșitul neoliticului. Cf. Carl Hentze, *Bronzegerät... der Shang-Zeit*, pp. 40 sq., 55 sq., 132 sq., 165 sq.

[11] Carl Hentze, *Das Haus als Weltort der Seele*, pp. 14 sq. și *passim*.

[12] Li Chi, *The Beginnings of Chinese Civilization*, p. 32.

[13] *Ibid.*, p. 35.

[14] Expresia: „Eu, omul unic" (sau poate: „Eu, Omul cel dintâi") este atestată în inscripțiile oraculare; cf. David N. Keightley, „Shang Theology and the Genesis of Chinese political Culture", p. 213, n. 6.

de sângele și carnea victimelor aduse ca sacrificiu[15]. Este inutil să presupunem, așa cum gândesc unii savanți[16], că, întrucât cultul strămoșilor era atât de important pentru aristocrația stăpânitoare, el a fost apoi adoptat treptat de toate straturile sociale. Cultul era adânc implantat și foarte popular încă din epoca neolitică. Așa cum am văzut mai sus (p. 242), el făcea parte integrantă din sistemul religios (articulat în jurul noțiunii de ciclu antropocosmic) al celor mai vechi cultivatori. Preeminența Suveranului, al cărui strămoș inițial era considerat ca descinzând din *Di*, a dat o funcție politică acestui cult imemorial.

Suveranul aduce două serii de sacrificii: strămoșilor și lui *Di* și altor zei. Uneori serviciul ritual se desfășoară pe parcursul a 300 sau 360 de zile. Cuvântul „sacrificiu" desemnează „anul", pentru că ciclul anual este conceput ca un serviciu complet. Acest lucru confirmă importanța religioasă a calendarului, care garantează revenirea normală a anotimpurilor. În marile morminte regale de lângă Anyang s-au găsit, alături de schelete de animale, numeroase victime umane, jertfite probabil pentru a-l însoți pe Suveran pe lumea cealaltă. Alegerea victimelor (însoțitori și servitori, câini, cai) subliniază importanța considerabilă a vânătorii (vânătoare rituală?) pentru aristocrația militară și clanul regal[17]. Numeroase întrebări consemnate în inscripțiile oraculare se referă la oportunitatea și șansele de succes ale expedițiilor Suveranului.

Ca și locuințele, mormintele împărtășeau același simbolism cosmologic și îndeplineau aceeași funcție: ele erau casele morților. O credință similară ar putea explica sacrificiul uman cu ocazia construcției clădirilor, mai ales a templelor și a palatelor. Sufletele victimelor asigurau perenitatea construcției; s-ar putea spune că monumentul ridicat servea drept „nou trup" pentru sufletul victimei[18]. Dar se practicau sacrificii umane și în alte scopuri, și asupra lor suntem mai puțin informați; se poate presupune că se urmărea înnoirea Timpului sau regenerarea dinastiei.

Cu toate lacunele, se pot descifra liniile mari ale religiei în epoca Shang. Importanța zeului celest și a cultului strămoșilor este evidentă. Complexitatea sistemului sacrificial (strâns legat de un calendar religios) și a tehnicilor divinatorii presupune existența unei clase de „specialiști ai sacrului", ghicitori, preoți sau șamani. În sfârșit, iconografia ne dezvăluie articulațiile unui simbolism cosmologic și soteriologic totodată, încă insuficient lămurit, dar care pare să anticipeze principalele concepții religioase din China clasică.

128. Dinastia exemplară: împărații Zhou

În ~1028, ultimul rege Shang a fost înfrânt de căpetenia tribului Zhou. Într-o celebră proclamație[19], acesta își justifică revolta împotriva Suveranului prin porunca primită de la Stăpânul ceresc de a pune capăt unei domnii corupte și detestabile. Este prima enunțare a celebrei doctrine despre „Mandatul Cerului". Șeful victorios s-a proclamat Suveran: el a inaugurat cea mai îndelungată dinastie din istoria Chinei (~1028–256). Pentru subiectul nostru ar fi inutil

---

[15] După cum remarcă D. N. Keightley (pp. 214 sq.), cultul strămoșilor a reliefat semnția regală ca sursă a autorității religioase și politice. Doctrina „Mandatului Cerului", considerată, de obicei, drept o invenție a dinastiei Zhou, își implântă rădăcinile în teologia epocii Shang.

[16] De exemplu, Ping-ti Ho, *The Cradle of the East*, p. 320.

[17] Li Chi, *op. cit.*, pp. 21 sq. Autorul atrage atenția asupra motivelor animaliere (tigru, cerb) în decorarea vaselor din bronz (p. 33). Adăugăm că este vorba de animale emblematice, purtătoare ale unui simbolism cosmologic și inițiatic destul de complex.

[18] Cf. M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, pp. 182 sq. [trad. românească, pp. 186 sq. — nota trad.].

[19] Textul s-a păstrat în *Chou King (= Shu Jing)*, traducere de B. Karlgren, *The Book of Documents*, p. 55.

să-i rezumăm momentele de măreție, crizele și decadența[20]. E de ajuns să amintim că, din secolul al VIII-lea până în secolul al III-lea î.Hr., în pofida războaielor și a insecurității generale, civilizația chineză tradițională s-a dezvoltat și gândirea filosofică a atins înaltele ei culmi[21].

La începutul dinastiei, zeul cerului *Tian* (Cer), sau *Shang Di* (Domnul de Sus), manifestă trăsăturile unui zeu antropomorf și personal. El locuiește în Ursa Mare, în Mijlocul Cerului. Textele pun în lumină structura sa celestă: el vede, observă și aude totul; el este clarvăzător și omniscient; hotărârea sa este infailibilă. *Tian* și *Shang Di* sunt invocați în contracte și în pacturi. Mai târziu, atotvederea și omniscienta Cerului sunt celebrate de către Confucius și de mulți alți filosofi, moraliști și teologi de toate nuanțele. Dar, pentru aceștia din urmă, Zeul Cerului își pierde progresiv natura religioasă; el devine principiul ordinii cosmice, garantul legii morale. Acest proces de abstracție și raționalizare a unui Zeu Suprem este frecvent în istoria religiilor (cf. Brahmă, Zeus, Dumnezeul filosofilor din epoca elenistică, în iudaism, creștinism și islam).

Dar Cerul *(Tian)* rămâne protectorul dinastiei. Suveranul este „fiul lui *Tian*" și „regentul lui *Shang Di*"[22]. De aceea, în principiu, numai Suveranul este în măsură să-i ofere sacrificii. El e răspunzător de succesiunea normală a ritmurilor cosmice; în cazuri de dezastre — secetă, semne de catastrofă, calamități, inundații — el se supune riturilor expiatorii. Întrucât orice zeu celest guvernează anotimpurile, *Tian* joacă un rol și în cultele agrare. Suveranul trebuie, de asemenea, să-l reprezinte în momentele esențiale ale ciclului agrar (cf. § 130).

Cultul strămoșilor prelungește în mare parte structurile instalate în epoca Shang. (Dar noi nu posedăm informații decât despre ritualurile practicate de aristocrație.) Urna-casă este înlocuită cu o tăbliță, pe care fiul o depunea în templul strămoșilor. Ceremonii destul de complexe aveau loc de patru ori pe an; se aduceau ofrande de cărnuri crude, cereale și băuturi, și se invoca sufletul strămoșului. Acesta era personificat de către un membru al familiei, în general de către un nepot al mortului, care împărțea ofrande. Ceremonii asemănătoare sunt destul de răspândite în Asia și în alte părți; un ritual aducând în scenă pe un reprezentant al mortului era foarte probabil practicat din vremea dinastiei Shang, dacă nu chiar din preistorie[23].

Divinitățile chtoniene și cultele lor au o istorie îndelungată, asupra căreia suntem slab informați. Se știe că înainte de a fi reprezentat ca o Mamă, Pământul era resimțit ca o forță creatoare cosmică, asexuată sau bisexuată[24]. Potrivit lui Marcel Granet, imaginea Mamei-Pământ apare inițial sub „aspectul neutru de Loc Sfânt". Ceva mai târziu, „Pământul domestic a fost conceput cu atributele unei puteri materne și hrănitoare"[25]. În vremurile vechi, morții erau îngropați în incinta casei, acolo unde se păstrau semințele. Or, păstrătoarea semințelor a rămas,

---

[20] Amintim câteva date importante: perioada dinastiei Zhou de apus, care a durat până în ~771, a fost urmată de perioada dinastiei Zhou de răsărit (~771–256). Între ~400 și ~200 au avut loc războaie neîntrerupte: este epoca zisă a Statelor Combatante, care a luat sfârșit prin unificarea Chinei sub împăratul Huang Di.

[21] În această epocă au fost redactate sau editate „Cărțile clasice". Așa cum arată C. Hentze (*Funde in Alt-China*, p. 222), asistăm, sub împărații Zhou, la o desacralizare progresivă a scrierii. Funcția inițială a scrisului — aceea de a regla raporturile Cer–Pământ și Divinitate–oameni — este înlocuită prin preocupări genealogice și istoriografice. În cele din urmă, scrierea ajunge un mijloc de propagandă politică.

[22] Cf. *Chou King*, traducere de J. Legge, p. 428. Reprezentanții dinastiei Zhou erau considerați descinzând dintr-un strămoș mitic, Hou Ji (Prințul Meiului), celebrat în *Che King (= Shi Jing)* (poemul 153) ca unul care le-a „dat grâul și orzul la porunca zeului". Adăugăm că sacrificiile umane, atestate în mormintele regale ale epocii Shang, au dispărut cu desăvârșire sub împărații Zhou.

[23] Portretele de bărbați cu ambele brațe ridicate, incizate pe reliefuri în argilă, reprezintă, după toate aparențele, strămoși sau preoți ai unui cult al strămoșilor (cf. Carl Hentze, *Funde in Alt-China*, p. 224 și pl. XL). Acest motiv iconografic este atestat în neolitic și în epoca Shang (*ibid.*, fig. 29, 30). Un excelent exemplu de „folclorizare" a temei strămoșului este ilustrat de un cufăr din bronz de la mijlocul epocii Zhou: pe capac sunt reprezentați, într-un stil naiv naturalist, un bărbat și o femeie, așezați față în față; *ibid.*, pl. XLIII și p. 228.

[24] Cf. M. Eliade, „La Terre-Mère et les hiérogamies cosmiques" (în *Mythes, rêves et mystères*), p. 225.

[25] M. Granet, „Le dépôt de l'enfant sur le sol" (în *Études sociologiques sur la Chine*), p. 201. „Atunci când noul-născut sau muribundul sunt așezați pe Pământ, Ea (Glia) e cea care trebuie să decreteze dacă nașterea sau moartea sunt valabile... Ritul depunerii pe Pământ implică ideea unei identități de substanță între Semințe și Sol" (*ibid.*, pp. 192–193, 197–198).

pentru multă vreme, femeia. „În timpul dinastiei Zhou, grăunţele destinate însămânţării ogorului împărătesc nu erau păstrate în camera Fiului Cerului, ci în apartamentul Împărătesei" (*ibid.*, p. 200). Abia mai târziu, o dată cu apariţia familiei patrilineare şi a puterii senioriale, Pământul a devenit un zeu. În epoca dinastiei Zhou, existau o mulţime de zei ai Gliei, organizaţi ierarhic: zeii Gliei familiale, zeul satului, zeii pământurilor regale şi senioriale. Altarul era sub cer deschis, dar comporta o tăblie din piatră şi un copac — relicve ale cultelor originare consacrate Gliei ca putere cosmică. Cultele ţărăneşti, articulate în jurul crizelor legate de anotimpuri, reprezintă probabil formele primare ale acestei religii cosmice. Căci, după cum vom vedea (§ 130), Pământul nu era conceput doar ca sursă a fertilităţii agrare. Putere complementară Cerului, Pământul se dezvăluie ca parte integrantă a totalităţii cosmice.

Se cuvine să subliniem că structurile religioase pe care le-am evocat nu epuizează bogata documentaţie din epoca dinastiei Zhou (materiale arheologice şi, mai ales, un mare număr de texte). Vom completa expunerea noastră, prezentând câteva mituri cosmogonice şi idei metafizice fundamentale. Să amintim deocamdată că, de puţin timp, cercetătorii sunt unanim de acord în a sublinia complexitatea culturală şi religioasă a Chinei arhaice. Aşa cum e cazul cu atâtea alte naţiuni, etnia chineză nu era omogenă. În plus, nici limba, nici cultura, nici religia sa nu constituiau, la început, sisteme unitare. Wolfram Eberhard a scos în evidenţă contribuţia elementelor etnice periferice — thai, tunguzi, turco-mongoli, tibetani etc. — la sinteza chineză[26]. Pentru istoricul religiilor, aceste contribuţii sunt preţioase: ele îl ajută să înţeleagă, între altele, impactul şamanismului septentrional asupra religiozităţii chineze şi „originea" anumitor practici daoiste.

Istoriografii chinezi erau conştienţi de distanţa care separa civilizaţia lor clasică de credinţele şi practicile „barbarilor". Or, printre aceşti „barbari" se întâlnesc de multe ori etnii care au fost parţial sau total asimilate şi a căror cultură a sfârşit prin a face parte integrantă din civilizaţia chineză. Amintim un singur exemplu, pe acela al împăraţilor Zhou. Domnia lor era stabilită către ~1100. Totuşi împăraţii Zhou, care îşi asimilaseră cultura dinastiei Shang, erau de origine mongolă şi religia lor se caracteriza prin şamanism şi tehnicile extazului[27]. Unificarea Chinei sub dinastia Han, deşi provocând distrugerea culturii Zhou, a facilitat difuziunea credinţelor şi a practicilor lor religioase în întreaga Chină. Probabil că multe dintre miturile cosmologice şi practicile lor religioase au fost adoptate de cultura chineză; cât priveşte tehnicile extatice, ele se regăsesc în anumite cercuri daoiste.

129. Originea şi organizarea Lumii

Nici un mit cosmogonic nu s-a păstrat în sensul strict al cuvântului. Dar, în tradiţia istoriografică şi în numeroase legende chineze, se pot decela zeii creatori, evhemerizaţi şi secularizaţi. Astfel, se povesteşte că, la început, „în timpul când Cerul şi Pământul erau un haos asemănător cu un ou", s-a născut un antropomorf primordial, Pan Ku. Când a murit, „capul lui Pan Ku s-a făcut un munte sfânt, ochii săi s-au făcut soarele şi luna, grăsimea sa a dat naştere mărilor şi fluviilor, perii capului şi ai trupului au devenit arbori şi alte vegetale"[28]. Recunoaştem esenţa mitului care explică creaţia prin sacrificiul unei Fiinţe primordiale: Tiamat

---

[26] Vezi *Kultur und Siedlung der Randvölker Chinas* şi cele două volume despre *Lokalkulturen im alten China*.

[27] Cf. John S. Major, „Research priorities in the Study of Ch'u religion", în special pp. 231 sq.

[28] Textele traduse de Max Kaltenmark, „La naissance du monde en Chine", pp. 456–457. Vezi, de asemenea, Norman Girardot, „The Problem of Creation Mythology...", pp. 298 sq.

(cf. § 21), Puruṣa (§ 75), Ymir (§ 173). O aluzie în *Shu Jing* demonstrează faptul că vechii chinezi cunoșteau o altă temă cosmogonică, atestată la numeroase popoare și la diferite niveluri de cultură: „Augustul Stăpân *(Huang Di)* l-a însărcinat pe Zhong Li să rupă legătura dintre Cer și Pământ, pentru ca descinderile (zeilor) să înceteze"[29]. Interpretarea chineză a mitului — zeii și spiritele care descindeau pe Pământ ca să-i asuprească pe oameni — este secundară; majoritatea variantelor exaltă, dimpotrivă, caracterul paradisiac al epocii primordiale, când extrema apropiere dintre Cer și Pământ permitea zeilor să coboare și să se amestece cu oamenii, și oamenilor să urce la Cer, escaladând un munte, un arbore sau o scară, sau să se lase purtați de păsări. În urma unui anumit eveniment mitic (o „greșeală rituală"), Cerul a fost brutal separat de Pământ, arborele sau liana care lega cele două niveluri cosmice au fost tăiate sau Muntele care atingea cu vârful său Cerul a fost nivelat. Totuși, anumite ființe privilegiate — șamani, mistici, eroi, suverani — sunt în stare să urce în extaz la Cer, restabilind astfel comunicația întreruptă *in illo tempore*[30]. Regăsim, de-a lungul întregii istorii a Chinei, ceea ce s-ar putea numi nostalgia Paradisului, adică dorința de a reintegra, prin extaz, o „situație primordială": cea reprezentată de unitatea/totalitate originară *(hun dun)* sau timpul în care zeii puteau fi întâlniți direct.

În fine, într-un al treilea mit, este vorba de un cuplu frate–soră, Fu Xi și Nü Wa, două ființe cu trup de dragon, reprezentate adesea, în iconografie, cu cozile înlănțuite. După un potop, „Nü Wa a refăcut cerul albastru cu pietre de cinci culori diferite, a retezat picioarele unei broaște țestoase uriașe și a înălțat patru stâlpi în cei patru poli ai lumii, l-a omorât pe Dragonul Negru *(Kong Kong)*, a adunat cenușa de trestie ca să poată opri apele revărsate"[31]. Un alt text ne spune că, după crearea Cerului și a Pământului, Nü Wa a modelat oamenii din lut galben (pe cei nobili) și din noroi (pe săraci și nenorociți)[32].

Tema cosmogonică poate fi descifrată și din tradiția istoricizată a lui Yu cel Mare. Sub împăratul (mitic) Yao, „lumea nu era încă orânduită, ape mari curgeau haotic și inundau lumea". Spre deosebire de tatăl său, care pentru a stăpâni apele ridicase diguri, Yu „a săpat pământul și a silit apele să se rostogolească în mare, a vânat șerpi și dragoni și i-a mânat înapoi în mlaștini"[33]. Toate aceste motive — Pământul acoperit de ape, înmulțirea șerpilor și a dragonilor — au o structură cosmogonică. Yu îndeplinește rolul unui demiurg și al unui erou civilizator. Pentru învățații chinezi, orânduirea Lumii și întemeierea instituțiilor umane echivalează cu o cosmologie. Lumea este „creată" în momentul când, alungând forțele răului în cele patru direcții, Suveranul se instalează într-un „Centru" și desăvârșește organizarea societății.

Dar problema originii și facerii lumii forma obiectul interesului lui Lao Zi și al daoiștilor, ceea ce demonstrează vechimea speculațiilor cosmogonice. Într-adevăr, Lao Zi și discipolii săi și-au luat sursele din tradiții mitologice arhaice, și faptul că esențialul vocabularului daoist — *hun dun, Dao, yang* și *yin* — a fost folosit și de alte școli demonstrează caracterul său străvechi și panchinez. Or, după cum vom vedea (cf. p. 250), originea lumii după Lao Zi reia, într-un limbaj metafizic, vechea temă cosmogonică a haosului *(hun dun)* ca totalitate reprezentată printr-un ou[34].

În ceea ce privește structura și ritmurile Universului, constatăm o perfectă unitate și continuitate între diversele concepții fundamentale, de-a lungul timpului, din epoca Shang până la

---

[29] Henri Maspero, *Les religions chinoises*, pp. 186–187. Mai târziu, acest episod a fost explicat ca reflectând dezordinile provocate ca urmare a „posesiunii" oamenilor de către spirite; cf. Derk Bodde, „Myths of Ancient China", pp. 389 sq.

[30] Cf. M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, pp. 80 sq.; *Le Chamanisme*, pp. 215 sq.

[31] *Lie Tseu* (secolul III î.Hr.), traducere de M. Kaltenmark, *op. cit.*, p. 458.

[32] *Houai-nan Tseu* (secolul III î.Hr.), traducere de M. Kaltenmark, *ibid.*, p. 459.

[33] Mencius, traducere de M. Kaltenmark, p. 461.

[34] Vezi N. J. Girardot, „Myth and Meaning in the *Tao Te Ching*", pp. 299 sq.

Revoluția din 1911. Imaginea tradițională a Universului este aceea a Centrului traversat de o axă verticală zenit–nadir, și încadrat de cele patru orizonturi. Cerul este rotund (are forma unui ou), Pământul este pătrat. Cerul acoperă ca o sferă Pământul. Atunci când Pământul este reprezentat aidoma cutiei pătrate a unei trăsuri, un stâlp central susține baldachinul rotund precum Cerul. Fiecăruia din cele cinci numere cosmologice — patru orizonturi și un Centru — îi corespunde o culoare, un miros, un sunet și un simbol proprii. China este situată în Centrul Universului. Capitala se află în mijlocul Regatului și Palatul în centrul Capitalei.

Reprezentarea Capitalei, și, în general, a oricărui oraș, ca „Centru al Lumii", nu diferă deloc de concepțiile tradiționale atestate în Orientul Apropiat antic, în India veche, în Iran etc.[35] Ca și în celelalte civilizații urbane, și în China, orașele se dezvoltă pornind de la un centru ceremonial[36]. Altfel spus, orașul este prin excelență un „Centru al Lumii", pentru că el face posibilă comunicarea cu Cerul și cu tărâmurile subpământene. Capitala perfectă ar trebui să se ridice în Centrul Universului, acolo unde se înalță un arbore miraculos numit Lemnul Vertical *(Kien Mou);* el unește tărâmurile de jos cu Cerul cel mai înalt; „la amiază, nimic din tot ce stă vertical, împrejurul lui, nu face umbră"[37].

Potrivit tradiției, orice Capitală trebuie să aibă un *Ming tang*, un palat ritual care este *imago mundi* și Calendar, în același timp. *Ming tang*-ul are temelie pătrată (= Pământul) și un acoperiș din paie, rotund (= Cerul). Tot anul, Suveranul circulă sub acest acoperiș; pornind din răsăritul indicat de calendar, el inaugurează succesiv anotimpurile și lunile. Culorile veșmintelor sale, felurile de mâncare la masă, gesturile Suveranului, toate sunt în perfectă corespondență cu diferitele momente ale ciclului anual. La sfârșitul celei de a treia luni a verii, Suveranul se instalează în centrul *Ming tang*-ului, ca și cum trupul său ar fi însăși axa anului[38]. Suveranul, la fel ca și celelalte simboluri ale „Centrului Lumii" (Arborele, Muntele Sacru, turnul cu nouă etaje etc.), întruchipează cumva un *axis mundi* și realizează legătura dintre Cer și Pământ. Simbolismul spațio-temporal al „Centrelor Lumii" este larg răspândit; el este atestat în nenumărate culturi arhaice, ca și în toate civilizațiile urbane[39]. Să adăugăm că, aidoma Capitalei sau Palatului, cele mai umile locuințe primitive din China sunt înzestrate cu același simbolism cosmologic; ele constituie, într-adevăr, o *imago mundi*[40].

130. Polarități, alternanță și reintegrare

Așa cum am remarcat mai sus, cele cinci numere cosmologice — *i.e.* cele patru orizonturi și Centrul — constituie modelul exemplar al unei clasificări și în același timp al unei omologări universale. Tot ceea ce există aparține unei clase sau unei rubrici bine delimitate și prin urmare împărtășește atributele și virtuțile proprii realităților grupate în această clasă. Avem deci de-a

---

[35] Cf. M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, pp. 23 sq.

[36] Paul Wheatley, *The Pivot of the Four Quarters*, pp. 30 sq., 411 sq.

[37] Marcel Granet, *La pensée chinoise*, p. 324.

[38] M. Granet, *op. cit.*, pp. 102 sq., cf. *Danses et légendes de la Chine ancienne*, pp. 116 sq. Se pare că această ședere rituală în Centrul *Ming tang*-ului corespunde cu o „perioadă de retragere, în timpul căreia vechile căpetenii trebuiau să se închidă în adâncul locuinței lor". Cele șase sau douăsprezece zile „erau dedicate unor rituri și observații care permiteau să se facă pronosticuri și să se determine prosperitatea turmelor și belșugul recoltelor" *(La pensée chinoise*, p. 107). Cele douăsprezece zile constituiau o prefigurare a celor douăsprezece luni ale anului care începea — concepție arhaică, atestată în Orientul Apropiat și în alte părți; cf. *Le mythe de l'éternel retour*, pp. 78 sq.

[39] Cf. M. Eliade, „Centre du monde, temple, maison", pp. 67 sq.

[40] Cf. R. A. Stein, „Architecture et pensée religieuse en Extrême-Orient".

face cu o elaborare îndrăzneață a unui sistem de corespondențe între macrocosmos și microcosmos, adică cu teoria generală a analogiilor, care a jucat un rol considerabil în toate religiile tradiționale. Originalitatea gândirii chineze constă în faptul că ea a integrat această schemă macrocosmos–microcosmos într-un sistem și mai vast de clasificare, anume acela al ciclului principiilor antagonice dar complementare cunoscute sub numele de *yang* și *yin*. Sistemele-paradigme, articulate pornind de la diferite tipuri de bipartiție și polaritate, de dualitate și alternanță, de diade antitetice și de *coincidentia oppositorum*, se întâlnesc peste tot în lume și la toate nivelurile de cultură[41]. Importanța perechii de contrarii *yang–yin* ține nu numai de faptul că a servit drept model de clasificare universală, ci și de acela că s-a dezvoltat într-o cosmologie care, pe de o parte, sistematiza și valida numeroase tehnici ale trupului și discipline ale spiritului, și, pe de altă parte, incita la speculații filosofice din ce în ce mai riguroase și sistematice.

Simbolismul polarității și al alternanței este, după cum am văzut (§ 127), din plin ilustrat în iconografia bronzurilor din epoca Shang. Simbolurile polare sunt dispuse astfel încât să facă să reiasă conjuncția lor; de exemplu, bufnița sau altă figură simbolizând întunericul este înzestrată cu „ochi solari", în timp ce emblemele luminii sunt marcate de un semn „nocturn"[42]. După Carl Hentze, simbolismul *yang–yin* este atestat de cele mai vechi obiecte rituale, cu mult înaintea primelor texte scrise[43].

Marcel Granet amintește că în *Shi Jing* cuvântul *yin* evocă ideea de vreme răcoroasă și acoperită, și se aplică la ceea ce este lăuntric, în timp ce termenul *yang* sugerează ideea de timp însorit și călduros. Altfel spus, *yang* și *yin* indică aspecte concrete și antitetice ale Vremii[44]. Într-un manual de ghicit se vorbește despre „un timp al luminii" și „un timp al obscurității", ceea ce anticipează cuvintele lui Zhuang Zi: „o [vreme de] împlinire..., o [vreme de] decădere..., o [vreme de] îmboldire..., o [vreme de] domolire..., o [vreme de] viață, o [vreme de] moarte" (Granet, *La pensée chinoise*, p. 132). Lumea reprezintă deci „o totalitate de ordin ciclic [*Dao, bian tong*] rezultată din conjugarea a două manifestări alternante și complementare" (*ibid.*, p. 127). Ideea de alternanță pare să fi precumpănit asupra aceleia de opoziție, lucru arătat de structura calendarului. Potrivit filosofilor, în timpul iernii, „*yang*, păcălit de *yin*, suferă în adâncul izvoarelor subterane, dedesubtul pământului înghețat, un fel de încercare anuală, din care iese reîntremat. El evadează din temniță la începutul primăverii, lovind cu călcâiul în pământ; atunci gheața se crapă și izvoarele se trezesc" (*ibid.*, p. 135). Universul se dezvăluie deci ca fiind constituit dintr-o serie de forme antitetice alternante de modalitate ciclică.

Există o perfectă simetrie a ritmurilor cosmice, călăuzite de interacțiunea dintre *yang* și *yin* și alternanța complementară a celor două sexe. Și pentru că s-a recunoscut o natură feminină la tot ceea ce este *yin*, și o natură masculină la tot ceea ce este *yang*, tema hierogamiei evidențiază o dimensiune cosmică, precum și religioasă. Opoziția rituală dintre cele două sexe exprimă, într-adevăr, atât antagonismul complementar al celor două formule de viață, cât și alternanța celor două principii cosmice *yang* și *yin*. La sărbătorile colective de primăvară și toamnă, care constituie cheia de boltă a cultelor țărănești arhaice, cele două coruri antagoniste, rânduite față în față, se provoacă în versuri. „*Yang* cheamă, *yin* răspunde", „băieții cheamă, fetele răspund". Aceste două formule se schimbă între ele; ele semnifică atât ritmul cosmic, cât și pe cel social[45]. Corurile antagonice se înfruntă precum umbra și lumina. Terenul de întâlnire

---

[41] Cf. studiul nostru „Remarques sur le dualisme religieux: dyades et polarités" (în *La nostalgie des origines*, pp. 249–338).

[42] Cf. Carl Hentze, *Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shang-Zeit*, pp. 192 sq.

[43] Idem, *Das Haus als Weltort der Seele*, pp. 99 sq.

[44] *La pensée chinoise*, pp. 117 sq.

[45] Cf. M. Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, p. 43; *La pensée chinoise*, p. 141.

reprezintă totalitatea spațiului, după cum asistența simbolizează totalitatea oamenilor și a lucrurilor naturii (M. Granet, *op. cit.*, p. 143). O hierogamie colectivă încununa sărbătorile publice, ritual destul de răspândit în lume. Polaritatea, acceptată în restul anului ca regulă de viață, este abolită, sau depășită, prin împreunarea contrariilor.

„Un (aspect) *yin*, un (aspect) *yang*, aceasta este *Dao*", găsim scris într-un mic tratat[46]. Transformarea neîntreruptă a Universului printr-o alternanță de *yang* și *yin* reprezintă, ca să spunem așa, aspectul exterior al lui *Dao*. Dar, de îndată ce se încearcă să se sesizeze structura ontologică a lui *Dao*, te izbești de dificultăți fără număr. Amintim că sensul propriu al cuvântului este „drum, cale", dar și „a spune", de unde sensul de „doctrină". *Dao* „evocă înainte de toate imaginea unei căi de urmat" și „ideea de direcție în conduită, de regulă morală", însă și „arta de a pune în legătură Cerul cu Pământul, forțele sacre cu oamenii", puterea magico-religioasă a ghicitorului, a vrăjitorului și a Suveranului[47]. Pentru gândirea filosofică și religioasă comună, *Dao* este Principiul de ordine, imanent în toate domeniile realului; se vorbește astfel de *Dao* celest și *Dao* pământesc (care se opun, cumva, precum *yang* și *yin*), și de *Dao* al Omului (adică de principiile de conduită, care, în cazul Suveranului, fac posibilă funcția sa de intermediar între Cer și Pământ)[48].

Unele dintre aceste semnificații vin din noțiunea arhaică de unitate/totalitate originară, altfel zis, dintr-o concepție cosmogonică. Speculațiile lui Lao Zi asupra originii lumii sunt solidare cu un mit cosmogonic despre Creație ca pornind de la o totalitate comparabilă cu un ou. În capitolul 42 din *Dao de Jing*, se spune: „*Dao* a dat naștere Unului. Unul a dat naștere lui Doi. Doi l-a născut pe Trei. Trei a născut cele zece mii de ființe. Cele zece mii de ființe îl poartă în spinarea lor pe *yin* și îl îmbrățișează pe *yang*[49]". Se vede cum a folosit Lao Zi un mit cosmogonic tradițional, adăugându-i o nouă dimensiune metafizică. „Unul" este echivalentul „Totului"; el se referă la totalitatea primordială, temă familiară atâtor mitologii. Comentariul arată că împreunarea Cerului cu Pământul (*i.e.* „Doi") a dat naștere la tot ceea ce există, după un scenariu mitologic de asemenea bine cunoscut. Dar pentru Lao Zi, „Unul", unitatea/totalitate primitivă, reprezintă deja o etapă de „creație", căci el a fost zămislit de către un principiu misterios și insesizabil, *Dao*.

Într-un alt fragment cosmogonic (cap. 25), *Dao* este desemnat ca „o ființă nediferențiată și perfectă, născută înaintea Cerului și Pământului... El poate fi socotit Mama Universului; eu nu îi știu numele; îl voi numi *Dao*. Dacă sunt silit să îi dau un nume, îi voi spune: Marele *(da)*"[50]. Ființa „nediferențiată și perfectă" este interpretată de către un comentator din secolul al II-lea î.Hr., drept „misterioasa unitate dintre Cer și Pământ, care are, în mod haotic *(hun dun)*, condiția unui bloc de piatră nesculptat"[51]. *Dao* este deci o totalitate primordială, vie și creatoare, dar fără formă și nume. „Cel ce nu are nume este originea Cerului și a Pământului. Ceea ce este numit este mama tuturor", scrie într-un alt fragment cosmogonic (cap. I, 3–7).

---

[46] *Hi ts'eu*, citat de M. Granet, *La pensée chinoise*, p. 325. Este cea mai veche dintre definițiile savante ale lui *Dao*.

[47] Max Kaltenmark, *Lao Tseu et le taoïsme*, p. 30; cf. M. Granet, *La pensée chinoise*, pp. 300 sq.

[48] M. Kaltenmark, *op. cit.*, p. 33, „Acest *Dao* al omului reprezintă idealul lui Confucius, care proclama: Cel care dimineața a auzit vorbindu-se despre *Dao* poate, seara, muri liniștit" *(ibid.)*.

[49] Traducerea lui M. Kaltenmark, „La naissance du monde en Chine", p. 463. Această schemă de nașteri în serie este folosită de aproape toate școlile filosofice, de la *I'King*, până la neoconfucianiști; cf. Wing-Tsit Chan, *The Way of Lao Tzu*, p. 176; Norman Girardot, „Myth and meaning in the *Tao Te Ching*", pp. 311 sq.

[50] Trad. M. Kaltenmark, *Lao Tseu*, p. 39.

[51] *Houai-nan-tseu*, citat de N. J. Girardot, „Myth and meaning in the *Tao Te Ching*", p. 307. Pentru Zhuang Zi, de asemenea, condiția primordială a unității perfecte s-a pierdut atunci când împăratul Hun Dun — *i.e.* „Haosul" — a fost găurit pentru ca să aibă, ca toți oamenii, o față cu șapte orificii; dar „Haosul" a sucombat în ziua a șaptea, după cea de a șaptea perforare; cf. James Legge, *The Texts of Taoism*, I (SBE, vol. XXXIX, p. 267).

Totuși „Mama", care, în acest pasaj, reprezintă începutul cosmogoniei, îl desemnează în altă parte chiar pe *Dao*, „Spiritul Văii nu moare: el este Femela Întunecoasă, Poarta Femelei Întunecoase, iată temeiul Cerului și al Pământului"[52].

Caracterul inefabil al lui *Dao* este exprimat și de alte epitete și noțiuni care prelungesc, nuanțând-o însă, imaginea cosmogonică primordială, Haosul *(hun dun)*. Reamintim pe cele mai importante: Golul *(xü)*, „Nimicul" *(wu)*, Marele *(da)*, Unul *(yi)*[53]. Asupra unora din acești termeni vom reveni când vom analiza doctrina lui Lao Zi. Dar se cuvine să menționăm de pe acum că filosofii daoiști, ca și eremiții și adepții care căutau viața îndelungată și nemurirea, au tins să reintegreze această condiție paradisiacă, perfecțiunea și spontaneitatea originară. În această nostalgie a situației primordiale s-ar putea vedea o nouă expresie a vechiului scenariu agrar, care provoca ritualic „totalizarea" prin împreunarea colectivă („haotică") dintre băieți și fete, reprezentând *yang* și *yin*. Elementul esențial, comun tuturor școlilor daoiste, era exaltarea condiției umane primitive, care exista înainte de triumful civilizației. Or, exact împotriva acestei „reîntoarceri la Natură" se ridicau toți acei care voiau să instaureze o societate dreaptă și civilizată, guvernată de norme și inspirată de pildele împăraților legendari și ale eroilor civilizatori.

131. Confucius: puterea Riturilor

S-ar putea spune că, în China antică, toate tendințele gândirii religioase aveau în comun un anumit număr de idei fundamentale. Citățm în primul rând noțiunea de *dao*, ca principiu și sursă a realului, ideea alternanțelor determinate de ritmul *yin–yang* și teoria analogiei dintre macrocosmos și microcosmos. Aceasta din urmă era aplicată la toate planurile existenței și de organizare umană: anatomie, fiziologia și psihologia individului, instituții sociale, locuințe și spații consacrate (cetate, palat, altar, templu, casă). Dar, în timp ce unii (în primul rând daoiștii) considerau că o existență desfășurată sub semnul lui *Dao* și în perfectă armonie cu ritmurile cosmice era posibilă numai *la început* (adică în stadiul precedând organizarea socială și avântul culturii), alții considerau acest tip de existență realizabil, mai ales într-o societate dreaptă și civilizată.

Între aceștia din urmă, cel mai celebru și mai influent a fost, desigur, Confucius (~551–479)[54]. Trăind într-o perioadă de anarhie și nedreptate, afectat de mizeria și suferința generală, Confucius a înțeles că unica soluție era o reformă radicală a guvernului, efectuată de șefii luminați și aplicată de funcționari responsabili. El însuși, însă, nu a reușit să obțină un post important în administrație și și-a consacrat viața învățământului. A fost primul care a exercitat profesiunea de învățător privat. În pofida succesului său în fața a numeroși discipoli, Confucius a fost convins, înainte de moarte, de eșecul total al misiunii sale. Dar discipolii lui au reușit să transmită din generație în generație esențialul învățăturii sale. La 250 de ani după moartea lui Confucius, suveranii dinastiei Han (~206–220 d.Hr.) au hotărât să le încredințeze confucienilor administrația Imperiului. De atunci, doctrina Maestrului a călăuzit serviciile publice timp de mai mult de două mii de ani.

La drept vorbind, Confucius nu este un șef religios[55]. Ideile sale, și mai ales acelea ale neoconfucienilor, sunt studiate, în general, în istoriile filosofiei. Dar, direct sau indirect,

---

[52] Cap. 6, traducere de M. Kaltenmark, p. 50.

[53] Cf. M. J. Girardot, p. 304.

[54] Numele său de familie era Kong; „Confucius" este forma latinizată pentru Kong Fu-Zi, „Maestrul Kong".

[55] Dar, foarte curând, Confucius a fost învestit cu virtuți și atribute specifice eroilor civilizatori; vezi câteva exemple în M. Granet, *La pensée chinoise*, pp. 477 sq.

Confucius a influențat profund religia chineză. În fapt, însăși sursa reformei sale morale și politice este religioasă. De altfel, el nu respinge nici o idee tradițională importantă, nici pe *Dao*, nici zeul Cerului, nici cultul strămoșilor. Mai mult încă, el exaltă și revalorizează funcția religioasă a riturilor și a datinilor.

În concepția lui Confucius, *Dao* a fost întemeiat prin hotărârea Cerului: „Dacă *Dao* se practică, aceasta se datorează hotărârii Cerului" (*Louen yu = Analecte*, XIV, 38). A te călăuzi după *Dao* înseamnă a te conforma voinței Cerului. Confucius recunoaște preeminența Cerului *(Tian)*. Pentru el nu e vorba de un *deus otiosus; Tian* se interesează de fiecare ins în parte și îl ajută să se perfecționeze. „Cerul a sădit virtutea *(de)* în mine" (V, 22), declară el. „La vârsta de cincizeci de ani am înțeles voința Cerului" (II, 4). Într-adevăr, Maestrul credea că misiunea vocației sale i-a fost dată de către Cer. Ca atâția dintre contemporanii săi, el considera că această cale a Cerului a fost ilustrată la modul exemplar de eroii civilizatori Yao și Shun și de regii dinastiei Zhou, Wen și Wu (VIII, 20).

Confucius declara că sacrificiile și celelalte ritualuri tradiționale trebuie îndeplinite pentru că ele fac parte din viața „omului superior" *(jun zi)*, a „omului nobil". Cerului îi place să primească sacrificii; dar lui îi place, de asemenea, o conduită morală, și mai ales o bună cârmuire. Speculațiile metafizice și teologice cu privire la Cer și la viața de după moarte sunt inutile (V, 12; VII, 20; XI, 11). „Omul superior" trebuie să se preocupe, întâi de toate, de existența umană concretă, așa cum este trăită ea aici și acum. Cât privește spiritele, Confucius nu neagă existența lor, dar le contestă importanța. Deși le respectă, el recomandă: „țineți-le la distanță. Aceasta este înțelepciunea" (VI, 18). În ceea ce privește servirea lor, „dacă nu puteți să-i slujiți pe oameni, cum veți putea sluji spiritele?" (XI, 11).

Reforma morală și politică elaborată de Confucius constituie o „educație totală", adică o metodă în stare să transforme individul obișnuit într-un „om superior" *(jun zi)*. Oricine poate deveni un „om adevărat", cu condiția să învețe comportamentul ceremonial în conformitate cu *Dao*, altfel spus, să practice corect riturile și datinile *(li)*. Practica însă nu este ușor de stăpânit. Nu este vorba de un ritualism pur exterior, nici de o exaltare emotivă, provocată deliberat atunci când se săvârșește ritualul. Orice comportament ceremonial corect declanșează o forță magico-religioasă redutabilă[56]. Confucius îl evocă pe celebrul Suveran-Înțelept Shun: „el stătea, pur și simplu, cu gravitate și reverență, cu fața îndreptată spre miazăzi (postura rituală a suveranilor) — și *asta era tot*" (adică: treburile împărăției se desfășurau potrivit rânduielii; XV, 4). Căci Cosmosul și societatea se călăuzesc de aceleași puteri magico-religioase care sunt active în om. „Cine are o purtare dreaptă, nu are nevoie să poruncească" (XIII, 6). „A cârmui prin virtute *(de)*, este ca și cum ai fi Steaua polară; ea rămâne pe loc în timp ce toate celelalte stele se rotesc, în semn de cinstire, în jurul ei" (II, 1).

Un gest săvârșit potrivit normei constituie o nouă epifanie a armoniei cosmice. Este evident că acel care e capabil de o astfel de conduită nu mai este omul obișnuit care era înainte de a fi primit învățătura; modul său de existență este radical transformat; el este un „om perfect". O disciplină care urmărește „transmutarea" gesturilor și comportamentelor în ritualuri, *păstrându-le totodată spontaneitatea*, are, desigur, o intenție și o structură religioasă[57]. Din acest punct de vedere, metoda lui Confucius este comparabilă cu învățăturile și cu tehnicile prin care Lao Zi și daoiștii considerau că pot să recupereze spontaneitatea inițială. Originalitatea lui Confucius constă în a fi urmărit „transmutarea"" în ritualuri spontane a gesturilor și conduitelor indispensabile într-o societate complexă și înalt ierarhizată.

---

[56] Acest aspect a fost evidențiat cum trebuie de Herbert Fingarette, *Confucius — the Secular as Sacred*.

[57] Un efort similar recunoaștem în tantrism, în Kabbala și în unele practici Zen.

Pentru Confucius, noblețea și distincția nu sunt înnăscute; ele se dobândesc prin educație. Devii „om nobil" prin disciplină și prin anumite aptitudini naturale (IV, 5; VI, 5 etc.). Bunătatea, înțelepciunea și curajul sunt atributele specifice ale nobleței. Suprema satisfacție constă în dezvoltarea virtuților proprii. „Acela care este cu adevărat bun nu este niciodată nefericit" (IX, 28). Totuși, adevărata menire a unui om nobil este aceea de a guverna (VII, 32). Pentru Confucius, ca și pentru Platon, arta de a guverna este singurul mijloc de a asigura pacea și fericirea pentru un număr cât mai mare de oameni. Dar, după cum vom vedea, arta de a cârmui, la fel ca oricare altă meserie, comportament sau act semnificativ, este rezultatul unei învățături de tip religios. El îi venera pe eroii civilizatori și pe marii regi ai dinastiei Zhou; aceștia erau modelele sale exemplare. „Am transmis ceea ce am fost învățat de către alții, fără să pun de la mine. Am fost credincios celor vechi și i-am iubit" (VII, 1). Unii au descifrat în aceste declarații nostalgia după o epocă iremediabil revolută. Și totuși, revalorizând funcția rituală a comportamentelor publice, Confucius a inaugurat o cale nouă: el a arătat necesitatea și posibilitatea de a recupera dimensiunea religioasă a muncii obișnuite și a activității sociale.

132. Lao Zi și daoismul

În opera sa *Shi Ji* („Însemnări istorice") scrisă către ~100, marele istoriograf Sima Qian povestește că atunci când Confucius a mers la Lao Tan (*i.e.* Lao Zi) ca să-l întrebe în legătură cu riturile, acesta, printre altele, i-a spus: „Leapădă-ți mândria, renunță la toate aceste dorințe, la acest aer orgolios și la acest zel lipsit de măsură: toate acestea nu-ți sunt de nici un folos. Aceasta este tot ce îți pot spune". Confucius se retrage consternat. El mărturisește discipolilor săi că știa totul despre toate animalele — păsări, pești, fiare — și le înțelegea purtarea, „cât privește dragonul însă, nu îl pot cunoaște: nu știu cum urcă el la cer pe nori și pe vânt. L-am văzut astăzi pe Lao Zi; el seamănă cu un dragon"[58].

Această întâlnire este, desigur, apocrifă, cum sunt, de altfel, toate celelalte tradiții înregistrate de Sima Qian. Dar ea exprimă, cu umor și simplitate, incompatibilitatea dintre cei doi mari gânditori religioși. Căci, adaugă istoricul: „Lao Zi practica *Dao* și *De;* conform învățăturii sale, omul trebuie să se deprindă să trăiască ascuns și anonim". Or, a trăi departe de viața publică și a disprețui onorurile era exact contrarul idealului „omului superior", preconizat de Confucius. Existența „tăinuită și anonimă" a lui Lao Zi explică lipsa oricărei informații autentice privind biografia sa. Potrivit tradiției, el a fost, pentru o vreme, arhivar la Curtea Suveranului, a renunțat apoi la slujbă și s-a îndreptat spre apus. Trebuind să treacă frontiera la Hian-Ku, a redactat, la dorința comandantului postului de frontieră, „o lucrare în două părți în care își expunea în peste 5 000 de cuvinte învățătura lui despre *Dao* și despre *De;* apoi a plecat și nimeni nu mai știe ce s-a întâmplat cu el". După ce a povestit tot ceea ce putuse afla, Sima Qian conchide: „Dacă aceasta este adevărat sau nu, nimeni n-ar ști să spună: Lao Zi era un înțelept ascuns".

Cartea, cuprinzând „peste 5 000 de cuvinte", era celebra *Dao de Jing*, cel mai profund și enigmatic text din literatura chineză. În ce privește autorul ei și data redactării, opiniile sunt divergente și contradictorii[59]. Cercetătorii sunt de acord, totuși, asupra faptului că, așa cum

---

[58] *Mémoires historiques* (traducere de Chavannes); cf. Max Kaltenmark, *Lao Tseu*, p. 17.

[59] Se disting cel puțin patru poziții: 1) Lao Zi este aceeași persoană cu Lao Tan din secolul al VI-lea, deci a putut primi vizita lui Confucius; 2) Lao Zi a trăit în perioada zisă „a primăverii și a toamnei" (~774–481), dar nu este autorul lui *Dao de Jing;* 3) el trăia în epoca zisă a „Statelor combatante" (~404–221), dar nu pare sigur ca el să fi scris *Dao de Jing;* 4) el nu este un personaj istoric. Cf. Wing-tsit Chan, *The Way of Lao Tzu*, pp. 35 sq.; Jan Yün Hua, *„Problems of Tao and Tao Te Ching"*, p. 209 (autorul expune ultimele puncte de vedere ale lui Fung Yu-lan despre Lao Zi și taoismul antic, pp. 211 sq.).

se prezintă textul astăzi, n-a putut să fie scris de un contemporan al lui Confucius; el datează probabil din secolul al III-lea. Conține sentințe aparținând unor diferite școli protodaoiste și un anumit număr de aforisme în versuri care pot fi datate până către secolul al VI-lea[60]. Totuși, în pofida caracterului său asistematic, *Dao de Jing* exprimă o gândire coerentă și originală. „Trebuie, așadar, să admitem existența unui filosof care trebuie să fie dacă nu autorul direct, cel puțin maestrul a cărui influență a fost determinantă pentru început. Nu există nici un inconvenient de a continua să-l numim Lao Zi"[61].

În mod paradoxal, *Dao de Jing* conține un mare număr de sfaturi adresate suveranilor și căpeteniilor politice și militare. Ca și Confucius, Lao Zi afirmă că treburile statului pot fi conduse cu succes numai dacă prințul urmează calea lui *Dao*, cu alte cuvinte, dacă practică metoda *wu wei*, a „nonfaptei", a „nonacțiunii". Căci „*Dao* rămâne în nemișcare, dar nimic nu rămâne neînfăptuit de el" (37: 1)[62]. De aceea, daoistul nu intervine niciodată în curgerea lucrurilor. „Dacă nobilii și regii vor fi în stare să imite pe *Dao* în această atitudine de neintervenție, cele zece mii de făpturi nu vor întârzia să-i urmeze" (37: 2). În calitatea sa de daoist adevărat, „cel mai bun (conducător) este acela despre care se știu cât mai puține" (17: 1). Pentru că „*Dao* ceresc triumfă fără luptă" (73: 6), cele mai bune mijloace de a deveni puternic sunt *wu wei* și nonviolența[63]. „Ceea ce e mlădios înfrânge ceea ce este dur, cel slab învinge pe cel puternic" (36: 10; cf. 40: 2, „slăbiciunea este însușirea lui *Dao*").

Pe scurt, așa cum Confucius propunea idealul său de „om desăvârșit" suveranilor, ca și oricărei persoane doritoare de a se instrui, Lao Zi îi invită pe șefii politici și militari să acționeze ca niște daoiști, altfel spus să urmeze exemplul modelului exemplar: *Dao*. Dar asemănarea dintre cei doi Maeștri se oprește aici. Lao Zi critică și respinge sistemul confucian, adică importanța riturilor, respectul pentru valorile sociale și raționalismul. „Când vom renunța la Binefacere și la Dreptate, poporul va regăsi adevăratele virtuți de familie" (19: 1). Pentru confucianiști, Binefacerea și Dreptatea sunt cele mai mari virtuți. Lao Zi le consideră totuși drept atitudini artificiale, deci inutile și primejdioase. Când dispare *Dao*, apare Binefacerea; când se pierde Binefacerea, apare Dreptatea; „când se pierde Dreptatea, se recurge la rituri. Riturile sunt doar un strat subțire de loialitate și credință și începutul dezordinii" (38: 9–14). Lao Zi condamnă, de asemenea, valorile sociale, pentru că sunt iluzorii și, în cele din urmă, primejdioase. Cât privește știința discursivă, ea distruge unitatea ființei și încurajează confuzia, acordând o valoare absolută noțiunilor relative[64]. „De aceea Sfântul înfăptuiește prin nonacțiune *(wu wei)* și realizează învățătura fără mijlocirea cuvântului" (2: 10).

În cele din urmă, daoistul urmărește un unic model: *Dao*. Dar *Dao* desemnează realitatea ultimă, misterioasă și insesizabilă, *fons et origo* a oricărei Creații, temei al întregii existențe. Analizând funcția sa cosmogonică, am semnalat caracterul inefabil al lui *Dao* (cf. p. 250). Primul rând din *Dao de Jing* afirmă „Un *Dao* care poate fi exprimat prin vorbe *(dao)* nu este

---

[60] Cf. Max Kaltenmark, *Lao Tseu*, pp. 19 sq.

[61] *Ibid.*, p. 22. Aceeași situație se întâlnește și în alte literaturi: o lucrare atribuită unui anumit înțelept sau filosof este, de obicei, continuată și îmbogățită de către discipoli. Într-un anumit sens, autorul, ajungând celebru, devenea „anonim".

[62] În lipsa vreunei alte specificări, citățm traducerea lui Max Kaltenmark. Versiunea engleză a lui Wing-tsit-Chan, *The Way of Lao Tzu*, este prețioasă pentru notele și comentariile sale; cea a lui Arthur Waley, *The Way and its Power*, se distinge prin calitatea sa literară.

[63] „Cine vrea să cucerească prin forță și crede că va obține puterea acționând știu că nu-și va atinge scopul" (29: 1). „Un conducător de oaste înțelept nu este războinic; un luptător iscusit nu este impetuos. Cel ce știe să învingă nu trece niciodată la ofensivă... Eu numesc aceasta virtutea nonviolenței. Eu numesc aceasta a fi egal Cerului. A fi egal Cerului era înaltul ideal al celor vechi" (68: 1–2, 7).

[64] „În lume, când fiecare cunoaște frumosul că e frumos, apare urâtul; când fiecare află că binele e bine, atunci apare răul. «Lung» și «scurt» nu există decât prin relație; «sus» și «jos» se leagă reciproc" (2: 1–2, 5–6).

permanentul *Dao*" *(Chang Dao;* I: 1). Aceasta presupune că *Dao,* de care vorbește Lao Zi, modelul oricărui daoist nu este *Chang Dao (Dao permanent sau Suprem)*[65]. Acesta, format din totalitatea realului, transcende modalitățile ființei și, prin urmare, este inaccesibil cunoașterii. Nici Lao Zi și nici Zhuang Zi nu încearcă să-i demonstreze existența, atitudine împărtășită, se știe, de numeroși mistici. Probabil, „Obscurul mai adânc decât obscuritatea" se referă la experiența specific daoistă a extazului, asupra căreia vom reveni.

Lao Zi vorbește despre un *Dao* „secund", contingent; dar nici acesta nu se lasă observat. „Îl privesc și nu văd nimic... Ascult și nu aud nimic... Nu găsesc decât o Unitate nediferențiată... De nezărit, el nu poate fi numit" (cap. 14)[66].

Dar unele imagini și metafore dezvăluie câteva structuri semnificative. Așa cum am arătat deja (p. 250), *Dao* „secund" este numit „Mama Lumii" (cap. 25 și 52). El este simbolizat de „Zeul Văii", „Femela Întunecoasă", care nu moare[67]. Imaginea văii sugerează ideea de vid și, în același timp, ideea de receptacul al apelor, deci de fecunditate. Vidul este asociat, pe de o parte, cu noțiunea de fertilitate și maternitate, și, pe de altă parte, cu absența calităților sensibile (modalitate specifică pentru *Dao).* Imaginea celor treizeci de spițe care se unesc în golul butucului roții inspiră un simbolism deosebit de bogat: „virtutea șefului care atrage la el toate ființele, a Unității suverane care ordonează împrejurul ei multiplicitatea", dar și a daoistului, care „atunci când e gol, adică purificat de pasiuni și dorințe, *Dao* locuiește în el" (Kaltenmark, p. 55).

Conformându-se modelului acestui „*Dao* secund", adeptul reînsuflețește și fortifică virtualitățile sale feminine, în primul rând „slăbiciunea", umilința, nonrezistența. „Cunoaște masculinitatea, dar preferă feminitatea: vei fi șuvoiul lumii. Fiind șuvoiul lumii, *De* suprem va fi cu tine și te vei putea reîntoarce la starea de copilărie" (28: 1–2). Dintr-un anumit punct de vedere, daoistul se străduiește să dobândească modalitatea androginului, idealul arhaic al perfecțiunii umane[68]. Dar integrarea celor două sexe ușurează întoarcerea la starea de copilărie, adică „la începutul" existenței individuale; or, o asemenea întoarcere face posibilă regenerarea periodică a vieții. Înțelegem mai bine, astfel, dorința daoistului de a reintegra situația primordială care exista „la început". Pentru el, plenitudinea vitală, spontaneitatea și beatitudinea sunt date doar la începutul unei „creații" sau al unei noi epifanii a vieții[69].

Modelul integrării contrariilor este întotdeauna *Dao;* în unitatea/totalitate a lui *Dao, yang* și *yin* coexistă. Or, cum am văzut (p. 249), încă din protoistorie, hierogamia colectivă a tinerilor și a fetelor, reprezentând *yang* și *yin,* reactualiza periodic unitatea/totalitate cosmică și socială. Și în acest caz, daoismul se inspiră din comportamente religioase arhaice. E important de adăugat că atitudinea daoiștilor față de femei contrasta radical cu ideologia dominantă în China feudală.

Ideea panchineză a circuitului cosmic joacă un rol important în *Dao de Jing. Dao* „circulă pretutindeni prin Univers, fără să se oprească vreodată" (cap. 25). Viața și moartea ființelor se explică tot printr-o alternanță de *yang* și *yin:* primul stimulează energiile vitale, dar *yin* naște repausul. Totuși, Omul Sfânt speră să se sustragă ritmului universal al vieții și al morții;

---

[65] „Sau, mai bine, Misteriosul *(xuan),* sau, și mai bine, *Obscurul mai adânc decât însăși obscuritatea,* căci nu există termen pentru aprofundarea misterului" (M. Kaltenmark, p. 45).

[66] Un alt pasaj îl prezintă pe *Dao* ca „imperceptibil și de nezărit", care „cuprinde în sânul său" Imaginile, Ființele, Esențele fertile și Esențele spirituale (cap. 21).

[67] Expresia *Femela Întunecoasă* „evocă fecunditatea misterioasă a lui *Dao,* fiind, totodată, legată de ideea de vale sau de cavitate într-un munte" (M. Kaltenmark, p. 51). Asupra acestui aspect al lui *Dao,* vezi articolele lui Ellen Marie Chen, în primul rând „Nothingness and the Mother Principle in Early Chinese Taoism".

[68] Vezi M. Eliade, *Méphistophélès et l'androgyne,* pp. 128 sq.

[69] Este vorba, bineînțeles, de o idee comună, împărtășită de toate societățile tradiționale: perfecțiunea aparține începutului unui ciclu (cosmic sau „istoric"), „decadența" se face destul de curând simțită.

realizând în sine Golul, el se situează în afara circuitului. Aşa cum spune Lao Zi, „în el (în Sfânt) nu există loc pentru moarte" (50: 13). „Cel care este plin de *De* seamănă cu un nou-născut" (55: 1). Daoiştii cunosc mai multe tehnici capabile de a prelungi indefinit viaţa şi chiar de a dobândi o „nemurire fizică". Realizarea unei vieţi îndelungate face parte din realizarea lui *Dao*. Dar Lao Zi nu pare să fi crezut în nemurirea fizică, nici în supravieţuirea persoanei umane. *Dao de Jing* nu se pronunţă lămurit în această privinţă[70].

Pentru a situa problema în veritabilul său context, reamintim că tehnica daoistă a extazului este de origine şi structură şamanică[71]. Se ştie că în timpul transei sufletul şamanului părăseşte corpul şi călătoreşte în regiunile cosmice. Or, potrivit unei anecdote istorisite de Zhuang Zi, Confucius l-a găsit într-o zi pe Lao Zi „total inert şi nemaiavând aparenţa unei fiinţe vii". După ce a aşteptat o vreme, el i s-a adresat: „M-au înşelat pe mine ochii, a zis el, sau era adevărat? Într-o clipită, Maestre, trupul tău devenise ca o bucată de lemn uscat, păreai că ai părăsit lumea şi oamenii şi te-ai instalat într-o singurătate inaccesibilă" — „Da, a răspuns Lao Tan, plecasem să zbor la Originea tuturor lucrurilor" (cap. 21). După cum notează Kaltenmark (p. 82), expresia „călătorie la *Originea lucrurilor*" rezumă esenţialul experienţei mistice daoiste. Această călătorie extatică constituie o întoarcere la „începutul" tuturor lucrurilor; eliberându-se de timp şi spaţiu, spiritul regăseşte eternul prezent, care transcende atât viaţa, cât şi moartea. E vorba de o revalorizare şi de o aprofundare a extazului şamanic. În timpul transei, şamanul se eliberează, el însuşi, de timp şi de spaţiu: el zboară către „Centrul Lumii", reintegrează epoca paradisiacă de dinainte de „cădere", când oamenii puteau să urce la Cer şi să se întreţină cu zeii. Dar voiajul lui Lao Zi la *Originea lucrurilor* constituie o experienţă mistică de un alt ordin, căci el transcende condiţionările ce caracterizează condiţia umană şi, prin aceasta, îi modifică radical regimul ei ontologic.

Se ştiu foarte puţine despre viaţa lui Zhuang Zi, al doilea mare Maestru al daoismului. El a trăit probabil în secolul al V-lea î.Hr.; în acest caz, unele dintre aforismele sale sunt anterioare apariţiei lui *Dao de Jing*. Ca şi Lao Zi, Zhuang Zi respinge atât opiniile curente, cât şi ştiinţa discursivă. Singura cunoaştere perfectă este aceea de ordin extatic, întrucât nu implică dualitatea realului. Zhuang Zi identifică din acest motiv viaţa cu moartea; ele sunt cele două modalităţi, sau cele două aspecte ale realităţii ultime[72]. Această temă a unităţii Viaţă/Moarte este reluată continuu de autorii daoişti[73].

O anecdotă celebră ilustrează concepţia lui Zhuang Zi despre relativitatea stărilor de conştiinţă. „Cândva, eu, Zhuang Zi, visam că sunt un fluture, un fluture care zboară în rotocoale şi mă simţeam fericit; nu ştiam că sunt Zhou. Deodată m-am trezit şi am fost eu însumi, adevăratul Zhou. Şi n-am mai ştiut dacă sunt Zhou care visează că e fluture, sau un fluture care visează că e Zhou."[74] Într-adevăr, înăuntrul acestui cerc al lui *Dao*, stările de conştiinţă sunt interschimbabile.

Omul Sfânt, care şi-a golit spiritul de toate condiţionările şi a atins unitatea/totalitate a lui *Dao*, trăieşte într-un extaz neîntrerupt. Ca şi în cazul unor yogini, acest mod paradoxal de a exista în lume se traduce uneori în termenii extravaganţi ai atotputerniciei divine. „Omul Perfect

---

[70] M. Kaltenmark, *op. cit.*, p. 82; cf. Ellen Marie Chen, „Is there a doctrine of physical Immortality in the *Tao Te Ching?*"

[71] Cf. M. Granet, *La pensée chinoise*, pp. 501 sq.; M. Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 350 sq.

[72] Câteva exemple emoţionante în această privinţă se găsesc în cap. 18.

[73] „Eu şi craniul acesta", spune Li Zi unuia dintre discipoli, „ştim că nu există viaţă cu adevărat, că nu există moarte cu adevărat". „Moartea şi viaţa sunt un du-te-vino: de unde ştiu că a fi mort aici nu înseamnă a fi viu dincolo?". Traducere de Henri Maspero, *Le Taoïsme*, p. 240.

[74] Traducere de H. Maspero, *ibid.* Zhou este numele său personal.

este spirit pur. El nu resimte căldura tufișului în flăcări, nici răceala apelor șuvoitoare; fulgerul care despică munții, furtuna care umflă oceanul nu vor putea să-l înspăimânte. Norii sunt trăsura lui, soarele și luna telegarii. El hoinărește în cele Patru Mări; alternativele dintre viață și moarte nu îl ating, noțiunile de bine și rău și mai puțin"[75]. După unii autori daoiști, aceste voiajuri extatice sunt în realitate călătorii interioare[76]. Cum se întâmplă și la alte popoare dominate de șamanism — de exemplu, la turco-mongoli —, încercările și aventurile șamanului în timpul călătoriei sale extatice i-au inspirat pe poeți și au fost exaltate în poeme epice[77].

133. Tehnicile de viață lungă

De obicei, terminologia chineză distinge daoismul filosofic (*Dao jia*, literal, „școala daoistă") de daoismul religios sau „religia daoistă" (*Dao jiao*, literal, „secta daoistă")[78]. Unii autori consideră această distincție justificată și necesară; pentru ei, daoismul lui Lao Zi și Zhuang Zi este „filosofie pură", în radical contrast cu încercarea de obținere a nemuririi fizice, obiectiv central al „religiei daoiste"[79]. Un alt grup de cercetători susține unitatea fundamentală a tuturor formelor istorice ale daoismului[80]. Într-adevăr, atât „metafizicienii" și „misticii", cât și adepții căutării imortalității fizice împărtășeau aceeași concepție paradoxală a lui *Dao* și urmăreau același obiectiv: să reunească în persoana lor cele două epifanii ale realității ultime (*yang* și *yin*, materie și spirit, viață și moarte). Dar distincția între „daoismul filosofic" și „religia daoistă" este utilă și poate fi reținută.

Țelul ultim al adepților era dobândirea imortalității fizice. Ideograma pentru cuvântul „Nemuritor" (*xian*), figurând un om și un munte, sugerează un eremit; dar formele cele mai străvechi reprezentau un om care dansa, fluturându-și mânecile, ca o pasăre. Adeptul pe cale de a dobândi nemurirea avea trupul acoperit de pene, și aripi îi porneau din umeri[81]. A urca la cer în plină zi era formula consacrată pentru apoteoza finală a Maestrului. O a doua categorie îi cuprindea pe adepții care trăiau timp de sute de ani într-un fel de paradis terestru: Insulele minunate sau muntele sfânt Kun lun[82]. Ei reveneau din când în când în lume ca să transmită formulele nemuririi trupești anumitor neofiți demni să le primească. În sfârșit, o a treia categorie îngloba pe aceia care nu căpătau acces la paradisurile terestre decât după moarte. Dar această moarte era aparentă; ei lăsau în sicriu un sceptru, o spadă sau o pereche de sandale cărora le dăduseră aspectul trupului lor. Este ceea ce se numea „eliberarea cadavrului"[83]. Nemuritorii erau reprezentați câteodată ca având un craniu uriaș, semn că înmagazinaseră în creier o mare cantitate de energie *yang*.

---

[75] *Zhuang Zi*, cap. 2, traducere de M. Kaltenmark, *op. cit.*, pp. 117–118.

[76] „Prin contemplație interioară ajungem să ne desăvârșim în noi înșine" (*Li Zi*, 4; traducere de M. Kaltenmark, p. 118).

[77] Cf. M. Kaltenmark, p. 120; M. Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 325 sq. (folclor și literatură șamanică în China), pp. 177 sq. (poezie epică tătară de structură șamanistă).

[78] După N. Sivin, această distincție este creația istoriografiei moderne; cf. „On the word «Taoist»", pp. 304 sq.

[79] Vezi, *inter alia*, A. C. Graham, *The Book of Lieh-tzu*, pp. 10 sq., 16 sq.; Heerlie G. Creel, *What is Taoism?*, pp. 1–24.

[80] Cei mai importanți sunt H. Maspero, M. Granet, M. Kaltenmark și Schipper. Vezi examinarea acestor două poziții la Norman Girardot, „Part of the Way", pp. 320–324.

[81] Despre relația dintre aripi, fulgi, zbor magic și daoism, vezi M. Kaltenmark, *Le Lie-sien Tchouan*, pp. 12 sq. Se știe că pana de pasăre este unul din simbolurile cele mai frecvente ale „zborului șamanic"; cf. M. Eliade, *Le Chamanisme*, în special, vezi „vol magique".

[82] Este vorba despre imaginea exemplară a teritoriilor paradisiace, care se sustrag timpului și sunt accesibile numai inițiaților. După istoricul Sima Qian, mai mulți regi din secolele IV și III î.Hr. ar fi trimis expediții întru căutarea acestor insule supranaturale (Sse-ma Ts'ien, *Mémoires*, III, pp. 436–437).

[83] Vezi câteva exemple în H. Maspero, *Le Taoïsme*, pp. 84–85.

Adeptul are la dispoziție mai multe tehnici de prelungire a vieții. Principiul lor fundamental constă în „a hrăni forța vitală" (*yang xing*). Deoarece există o perfectă corespondență între macrocosmos și corpul omenesc, forțele vitale pătrund și ies prin cele nouă orificii ale trupului: este important, așadar, ca ele să fie supravegheate cu mare atenție. Daoiștii disting în trup trei părți, numite *Câmpurile de Cinabru*[84]: „câmpul" superior este localizat în creier, al doilea lângă inimă, al treilea sub buric. Practicile dietetice au un obiectiv precis: hrănirea organelor cu alimente și plante medicinale ce conțin „energii" specifice. Amintim că regiunile interne ale trupului sunt locuite nu numai de zei și spirite-paznici, ci și de unele ființe malefice: *Cei Trei Viermi*, care locuiesc în fiecare din cele trei *Câmpuri de Cinabru*, devorează vitalitatea adeptului. Pentru a scăpa de ei, acesta trebuie să renunțe la mâncărurile obișnuite (cereale, carne, vin etc.) și să se nutrească cu plante medicinale și substanțe minerale menite să-i ucidă pe cei trei demoni[85].

Eliberându-se de cei trei demoni interiori, adeptul începe să se hrănească cu rouă sau cu „suflurile" cosmice; el nu inspiră numai aer atmosferic, ci și emanații solare, lunare, stelare. După unele rețete, atestate în secolul al III-lea d.Hr., emanația soarelui trebuie absorbită la amiază (când *yang* este în plină putere) și aceea a lunii (conținând *yin*) la miezul nopții. Dar, mai ales, trebuie reținută respirația; printr-o vedere interioară și o bună concentrare a gândirii, omul își poate vizualiza respirația și o poate călăuzi către cele trei *Câmpuri de Cinabru*. Dacă își poate reține suflul pe o perioadă de 1 000 de respirații, el obține nemurirea[86].

Un procedeu special se numește „respirație embrionară" (*tai xi*); e vorba de un „suflu" interior, în circuit închis, similar aceluia al unui făt în uterul matern[87]. „Revenind la temelie, revenind la origine, bătrânețea este alungată, omul se reîntoarce la starea de făt."[88] „Respirația embrionară" nu este, precum *prānāyāma* yoginã (cf. § 143) un stadiu preliminar al meditației. Totuși, această practică face cu putință o anumită experiență extatică. După *Tai Bing-qing* (secolul al III-lea d.Hr.), se poate ajunge, printr-o vedere interioară, să zărești zeii care sălășluiesc în cele cinci organe. Ei sunt, de altfel, aceiași cu zeii care locuiesc macrocosmosul. Prin meditație adeptul poate intra în comunicare cu ei și îi face să-l viziteze și să-i fortifice trupul[89].

O altă metodă de obținere a longevității comportă o tehnică sexuală care este în același timp un ritual și un mijloc de meditație. Practicile zise ale „camerei de culcare" (*fang shong*) sunt de o mare vechime; țelul lor era de a augmenta vitalitatea și de a asigura viață lungă și procrearea copiilor de sex bărbătesc. Dar tehnica daoistă, „calea *yin*", a nemuritorului Yang Zheng (secolul I d. Hr.) constă în „a întoarce sămânța, pentru a repara creierul". În fond, este vorba de același ideal de ataraxie, specific daoist: a evita împrăștierea energiei vitale. Adeptul trebuie să înfăptuiască actul sexual fără emisie seminală. Abținerea face cu putință circulația în interiorul corpului a seminței amestecate cu „respirația"; mai bine spus, urcarea sa din Câmpul de Cinabru inferior până la Câmpul din cap, pentru a revitaliza creierul. În mod normal, amândoi partenerii profită prin acest rit. Un text din secolul al V-lea d. Hr. precizează că prin „meditație desăvârșită... bărbații și femeile vor putea practica metoda Vieții Eterne". Prin meditație, cei

---

[84] Reamintim că cinabrul (sulfura de mercur) constituia elementul de bază pentru prepararea „elixirului vieții veșnice".

[85] Cf. H. Maspero, *Le Taoïsme*, pp. 98 sq.

[86] H. Maspero, „Les procédés de «nourrir le principe vital» dans la religion taoïste ancienne", pp. 203 sq.; id., *Le taoïsme*, pp. 107 sq.

[87] Cf. H. Maspero, „Les procédés...", pp. 198 sq.; M. Eliade, *Le Yoga*, pp. 71 sq. Adăugăm că respirația „profundă și tăcută" a extazului se aseamănă cu respirația animalelor în perioada hibernării, și se știe că spontaneitatea și plenitudinea vieții animale constituia, pentru chinezi, modelul, prin excelență, în perfectă armonie cu Cosmosul.

[88] Introducere la tratatul *Formules orales de la respiration embryonnaire*, traducere de H. Maspero, „Les procédés", p. 198.

[89] În legătură cu panteonul daoist existent în corpul uman, vezi H. Maspero, *Le Taoïsme*, pp. 116 sq., 137 sq., cf. M. Strickmann, „The Longest Taoist Scripture", p. 341.

doi parteneri trebuie „să piardă conștiința trupului lor și a lumii exterioare"; apoi, după ce au rostit rugăciuni, bărbatul trebuie să-și concentreze gândirea în rinichi, iar femeia în inimă. „Este metoda de a nu muri."[90]

Nemuritorul Rong Cheng-gong cunoștea în mod desăvârșit metoda de „a repara și a conduce". „El își trăgea esența din Femela Întunecoasă (cf., mai sus, n. 67); principiul său era că Spiritele vitale care locuiesc în Vale nu mor, căci, prin ele, se întreține viața și se hrănește respirația. Părul lui, care albise, a redevenit negru, dinții, care-i căzuseră, i-au crescut iarăși. Practicile lui erau identice cu cele ale lui Lao Zi. Se mai spune că el a fost maestrul lui Lao Zi."[91] Unii adepți aplică o metodă care a fost socotită drept „vampirism" (M. Kaltenmark) și care a fost condamnată ca neortodoxă. Practica constă în a absorbi energia vitală a femeilor cu care adeptul se împreuna: „această energie, provenind de la înseși sursele vieții, procura o longevitate considerabilă"[92].

Unul din obiectivele principale ale tehnicii sexuale daoiste este acela de a uni sămânța cu respirația în *Câmpul de Cinabru* inferior și de a forma acolo, dedesubtul ombilicului, „embrionul misterios" al noului trup nemuritor. Hrănit numai cu „respirația", acest embrion se dezvoltă într-un „corp pur", care, la moartea, aparentă, a adeptului, se desprinde de cadavru și se duce lângă ceilalți Nemuritori. Pentru a „reface creierul", adeptul trebuie să absoarbă o mare cantitate de *yin*; de aceea el își schimba cât mai des partenera. Această practică a dat naștere mai târziu la „împreunarea respirațiilor" colectivă, ceremonie atât de criticată, mai ales de către buddhiști. Dar o asemenea „orgie" era riguros rituală; în fond, ea vine din ceremoniile agrare ale protoistoriei (cf. § 130).

Se poate decela, în practicile sexuale daoiste, o anumită influență indiană, în special aceea a tantrismului de „mâna stângă", care elaborase o metodă yogină de a obține oprirea atât a respirației, cât și a emisiunii seminale[93]. Ca și în tantrism, terminologia sexuală daoistă se referă atât la operații mentale, cât și la experiențe mistice, deopotrivă.

134. Daoiștii și alchimia

Anumite rituri și mitologii ale metalurgiștilor, ale topitorilor de metal și ale fierarilor au fost reluate și reinterpretate de către alchimiști. Concepții arhaice privind creșterea minereurilor în „sânul" Pământului, transformarea naturală a metalelor în aur, valoarea mistică a aurului, precum și complexul „fierari — confrerii inițiatice — secrete ale profesiunii" se regăsesc în învățătura alchimiștilor.

Specialiștii nu sunt de acord cu privire la originile alchimiei chineze; datele apariției primelor texte care menționează operații alchimice sunt încă controversate. În China, ca și în altă parte, alchimia se definește printr-o credință dublă: 1) în transmutarea metalelor în aur și 2) în valoarea „soteriologică" a operațiilor săvârșite pentru obținerea acestui rezultat. Referiri precise la aceste două credințe sunt atestate în China începând din secolul al IV-lea î.Hr. Savanții sunt de acord în a-l considera pe Zu Yan, un contemporan al lui Mencius, drept „întemeietorul" alchimiei[94].

---

[90] Cf. H. Maspero. „Les procédés...", pp. 386-387.

[91] Max Kaltenmark, *Le Lie-sien tchouan*, pp. 55–56.

[92] M. Kaltenmark, *op. cit.*, p. 57.

[93] Vezi *Le Yoga*, pp. 253 sq.; cf. partea a III-a lucrării de față (cap. XXXII).

[94] A se vedea H. Dubs, „Beginnings of Alchemy", p. 77; cf. Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, vol. V: 2, p. 12.

În secolul al II-lea î.Hr., relația între dobândirea aurului alchimic și obținerea longevității-imortalitate este clar recunoscută de Liu An și de către alți autori[95].

Alchimia chineză se constituie ca disciplină autonomă, folosind: 1) principiile cosmologice tradiționale; 2) miturile în legătură cu elixirul nemuririi și Sfinții Nemuritori; 3) tehnicile urmărind, deopotrivă, prelungirea vieții, fericirea și spontaneitatea spirituală. Aceste trei elemente — principii, mituri și tehnici — aparțineau moștenirii culturale a protoistoriei și ar fi o eroare să credem că data primelor documente care le atestă ne dă și vârsta lor. Este evidentă legătura dintre „prepararea aurului", dobândirea „drogului imortalității" și „evocarea" Nemuritorilor: Luan Dai se înfățișează înaintea împăratului Wu și îl asigură că poate înfăptui aceste trei miracole, dar nu reușește decât să-i „materializeze" pe Nemuritori[96]. Magicianul Li Shao-jun îi recomandă împăratului Wu din dinastia Han: „Adu sacrificii cuptorului *(zao)* și vei putea face să apară făpturi (supranaturale); când vei fi putut face să apară ființe (supranaturale), praful de cinabru va putea fi transmutat în aur galben; când aurul galben va fi produs, vei putea face din el vase pentru mâncat și băut și vei avea o viață îndelungată. Când durata vieții tale va fi prelungită, vei putea să-i vezi pe fericiții *(xian)* din Insulele Peng lai, care se află în mijlocul mării. Când îi vei fi văzut, și când vei fi săvârșit jertfele *fong* și *shan*, atunci nu vei mai muri"[97]. Căutarea elixirului era, deci, legată de căutarea insulelor îndepărtate și misterioase în care locuiau „Nemuritorii": a întâlni „Nemuritorii" însemna a depăși condiția umană și a participa la o existență atemporală și beatifică[98].

Căutarea aurului implica, totodată, o căutare de natură spirituală. Aurul avea un caracter imaterial: el se găsea în „Centrul Pământului" și era în raporturi misterioase cu *que* (realgarul sau sulfura), mercurul galben și Viața Viitoare („Izvoarele Galbene"). Astfel ni-l prezintă un text din ~122, *Huai-nan-zi*, în care aflăm atestată și credința într-o metamorfoză precipitată a metalelor[99]. Alchimistul nu face, deci, decât să accelereze maturizarea metalelor. Ca și omologul său occidental, alchimistul chinez contribuie la opera Naturii, precipitând Timpul. Prin participarea lor la principiul *yang*, aurul și jadul păzesc cadavrele de descompunere. Din același motiv, vasele făcute din aur alchimic pot prelungi la infinit viața[100]. După o tradiție păstrată în *Lie xian quan zhuan* („biografiile complete ale Nemuritorilor"), alchimistul Wei Bo-yang reușise să pregătească „pilulele nemuririi": înghițind, împreună cu unul dintre discipoli și cu câinele său, câteva din aceste pilule, au părăsit cu toții, în carne și oase, Pământul, și au plecat să se întâlnească cu ceilalți Nemuritori[101].

Omologarea tradițională dintre microcosmos și macrocosmos raporta cele cinci elemente cosmologice (apă, foc, lemn, aer, pământ) la organele corpului omenesc: inima cu esența focului, ficatul cu esența lemnului, rinichii cu esența apei, stomacul cu esența pământului. Microcosmosul care este corpul omenesc este și el la rându-i interpretat în termeni alchimici: „focul inimii

---

[95] J. Needham, *op. cit.*, p. 13.

[96] Edouard Chavannes, *Les mémoires historiques de Sse-ma-Ts'ien*, III, p. 479.

[97] *Ibid.*, III, p. 465.

[98] Căutarea Nemuritorilor locuind în insule depărtate i-a preocupat pe împărații dinastiei Qin (219 î.Hr.; Sima Qian, *Mémoires*, pp. 141, 152; III, p. 437) și împăratul Wu din dinastia Han (în 110 î.Hr.; *ibid.*, III, p. 499; H. Dubs, *op. cit.*, p. 66).

[99] Fragment tradus de Dubs, pp. 71–72. E posibil ca acest text să provină din școala lui Zu Yan (dacă nu chiar din mâna Maestrului însuși), contemporan cu Mencius, secolul al IV-lea (*ibid.*, p. 74). Credința în metamorfoza naturală a metalelor e destul de străveche în China; vezi, mai ales, Joseph Needham, *Science et civilization*, III, pp. 636 sq.

[100] Vezi textele citate în M. Eliade, *Forgerons et alchimistes* (ediția a 2-a, 1977), pp. 96 sq.

[101] Lionel Giles, *Chinese immortals*, pp. 67 sq. „Nemurirea corporală" era, de obicei, dobândită prin absorbția elixirurilor preparate în laborator; Cf. J. Needham, *op. cit.*, V, 2, pp. 93 sq.

este roșu ca cinabrul, și apa rinichilor neagră ca plumbul" etc.[102] Prin urmare, omul posedă, în trupul său propriu, toate elementele care constituie Cosmosul și toate forțele vitale care asigură înnoirea sa periodică. E vorba doar de întărirea anumitor esențe. De aici importanța cinabrului, importanță care se datorează mai puțin culorii lui roșii (culoarea sângelui, principiul vieții), cât faptului că, pus la foc, cinabrul produce mercur. El tăinuiește deci misterul regenerării prin moarte (căci combustia simbolizează moartea). Rezultă de aici că cinabrul poate asigura regenerarea perpetuă a corpului omenesc și, în cele din urmă, poate procura nemurire. Marele alchimist Guo Hong (283–343 d.Hr.) scrie că zece pilule dintr-un amestec de cinabru și miere luate timp de un an fac să redevină negru părul albit și să crească din nou dinții căzuți, iar dacă se continuă tratamentul peste durata acestui an, se dobândește nemurirea[103].

Dar cinabrul poate fi creat și în interiorul corpului omenesc mai ales prin distilarea spermei în „Câmpurile de Cinabru" (cf. p. 259). Un alt nume al acestor Câmpuri de Cinabru, regiunea tainică a creierului având o „cameră asemănătoare unei peșteri", este Kun lun. Or, Kun lun este un munte fabulos din Marea de Vest, sălașul Nemuritorilor. „Spre a ajunge acolo prin meditație mistică, se intră într-o stare «haotică» *(hun)*, asemănătoare stării primordiale, paradisiace, «inconștiente», a lumii increate."[104]

Să reținem aceste două elemente: 1) omologarea Muntelui mitic Kun lun cu regiunile secrete din creier și stomac; 2) rolul acordat stării „haotice", care, realizată prin meditație, permite pătrunderea în Câmpurile de Cinabru și face astfel posibilă prepararea alchimică a embrionului imortalității. Muntele din Marea Occidentală, lăcașul Nemuritorilor, este o imagine tradițională și străveche a „Lumii în mic", a unui Univers în miniatură. Muntele Kun lun are două etaje: un con în picioare peste care se află un con răsturnat[105]. Altfel spus, el are forma unui tâlv, precum cuptorul alchimic și regiunea secretă a creierului. Cât privește starea „haotică" realizată prin meditație și indispensabilă operației alchimice, ea este comparabilă acelei *materia prima, massa confusa* a alchimiei occidentale[106]. *Materia prima* nu trebuie înțeleasă doar ca o structură primordială a substanței, ci ca o experiență lăuntrică a alchimistului, totodată. Reducerea materiei la condiția sa primară de nediferențiere absolută corespunde, pe planul experienței interioare, regresiunii la stadiul prenatal, embrionar. Or, am văzut, tema întineririi și longevității printr-un *regressus ad uterum* constituie unul din primele obiective ale daoismului. Metoda cea mai folosită este „respirația embrionară" *(tai xi)*, dar alchimistul obține și el această reîntoarcere la stadiul de embrion prin fuziunea elementelor din cuptorul său alchimic[107].

Începând dintr-o anumită perioadă, alchimia externă *(wai dan)* este considerată „exoterică" și e contrapusă alchimiei interne, de tip yogin *(nei dan)*, declarată, numai ea, „ezoterică". *Nei dan* devine ezoterică pentru că elixirul este preparat în corpul alchimistului prin metode de „fiziologie subtilă" și fără ajutorul substanțelor vegetale sau minerale. Metalele „pure" (sau

---

[102] Text citat în *Forgerons et alchimistes*, p. 99.

[103] James R. Ware, *The Nei P'ien of Ko Hung*, pp. 74 sq. Cinabrul ca medicament de longevitate este menționat încă din secolul I î.Hr. în culegerea biografiilor legendare ale Nemuritorilor daoiști, *Lie-sien-tchouan*. După ce ingerasc cinabru timp de mai mulți ani, cutare Maestru „redevenise asemănător unui adolescent", un altul „era în stare să zboare" etc.; cf. Max Kaltenmark, *Le Lie-sien tchouan*, pp. 146–147, 271 etc.

[104] Rolf Stein, „Jardins en miniature d'Extrême-Orient", p. 54. Vezi, de asemenea, *La pensée chinoise*, pp. 357 sq.

[105] Asupra protoistoriei acestui simbolism, cf. Carl Hentze, *Tod, Auferstehung, Weltordnung*, pp. 33 sq., 160 sq.

[106] A se vedea *Forgerons et alchimistes*, pp. 130 sq. și partea a III-a a lucrării de față.

[107] Cf. textul citat în *Forgerons et alchimistes*, p. 102. Această „întoarcere la matrice" nu e decât dezvoltarea unei concepții mai vechi și mai răspândite, atestată încă din niveluri arhaice ale culturii: vindecarea printr-o întoarcere simbolică înspre originile Lumii, adică prin reactualizarea cosmogoniei. Vezi *Aspects du mythe*, pp. 37 sq. [trad. românească, pp. 28 sq. — nota trad.]. Daoiștii și alchimiștii chinezi au reluat și desăvârșit această metodă tradițională; în loc să o rezerve vindecării diverselor maladii, ei au aplicat-o, întâi de toate, vindecării omului de uzura Timpului, adică de bătrânețe și moarte.

„sufletele" lor) sunt identificate diverselor părți ale corpului, și procesele alchimice, în loc de a fi efectuate în laborator, se desfășoară în corpul și în conștiința adeptului. Trupul devine „creuzetul" în care mercurul „pur" și plumbul „pur", precum și *semen virile* și respirația circulă și fuzionează.

Prin combinarea lor, forțele *yang* și *yin* nasc „embrionul misterios" („elixirul vieții", „Floarea Galbenă"), ființa nemuritoare care va sfârși prin a evada din trup prin occiput și va urca la Cer (cf. p. 257). *Nei dan* poate fi considerată o tehnică analoagă „respirației embrionare", cu deosebirea că procesele ei sunt descrise în termeni de alchimie esoterică. Respirația este omologată actului sexual și operei alchimice — iar femeia este asimilată creuzetului[108].

Multe din ideile și practicile pe care le-am prezentat în ultimele două secțiuni sunt atestate în texte pornind din perioadele Qin și Han (~221–220 d.Hr.); ceea ce nu implică în mod necesar că ele erau necunoscute mai înainte. Ni s-a părut potrivit să le discutăm de pe acum, căci tehnicile de longevitate și, într-o anumită măsură, alchimia, fac parte integrantă din daoismul arhaic. Dar trebuie adăugat că, începând cu epoca Han, Lao Zi era deja divinizat și că daoismul, organizat ca instituție religioasă independentă, își asumase o misiune mesianică și inspira mișcări revoluționare. Aceste dezvoltări, mai mult sau mai puțin neașteptate, ne vor reține mai târziu (cf. cap. XLI din al IV-lea volum). Pentru moment, e de ajuns să reamintim că încă într-un text din ~165, Lao Zi era considerat drept o emanație a Haosului primordial și era asimilat lui Pan Ku, Antropomorful Cosmic (§ 129)[109].

Cât privește „religia daoistă" *(Dao jiao)*, ea a fost întemeiată către sfârșitul secolului al II-lea d.Hr., de Zhang Dao-ling; după ce a obținut elixirul imortalității, Zhang s-a înălțat la Cer și a primit numele de „Maestrul Celest" *(Tian shi)*. El a instaurat în provincia Sichuan o „daocrație", în care puterea temporală și cea spirituală se contopeau. Succesul sectei se datorează în mare măsură talentului de vindecător al conducătorului ei. După cum vom avea prilejul să vedem (cf. cap. XLI), e vorba, mai ales, de o taumaturgie psihosomatică, susținută prin mese luate în comun, comportând împărtășirea virtuților lui *Dao*. Ceremonia orgiastică din fiecare lună, „contopirea suflurilor", urmărea același obiectiv (cf. p. 255). Or, o speranță similară de regenerare prin *Dao* caracterizează o altă mișcare daoistă, secta „Marea Pace" *(Tai ping)*. Încă în secolul I d.Hr., întemeietorul mișcării a prezentat împăratului un tratat cu tendință eshatologică. Cartea, dictată de spirite, revela mijloacele susceptibile să regenereze dinastia Han. Acest reformator inspirat a fost condamnat la moarte, dar mesianismul său a continuat să-i obsedeze pe adepți. În 184, conducătorul sectei, Shang Jue, a proclamat iminența unei *renovatio* și a anunțat că „Cerul Albastru" trebuie să fie înlocuit de „Cerul Galben" (din această cauză, fidelii purtau turbane galbene). Revolta pe care Shang Jue a declanșat-o nu a reușit să răstoarne dinastia.

În cele din urmă, revolta a fost înăbușită de către trupele imperiale, dar febra mesianică s-a prelungit de-a lungul întregului Ev Mediu. Ultimul conducător al „Turbanelor Galbene" a fost executat în 1112.

---

[108] Cf. R. H. van Gulik, *Erotic color prints*, pp. 115 sq.

[109] „Lao Zi și-a metamorfozat corpul. Ochiul său stâng a devenit luna; capul său muntele Kun lun, barba sa planetele și priveliștile; oasele sale au devenit dragoni; carnea sa, patrupedele; mațele sale, șerpii; pântecele său, marea etc." (text tradus de H. Maspero, *Le Taoïsme*, p. 108).

Capitolul XVII

BRAHMANISM ȘI HINDUISM: PRIMELE FILOSOFII ȘI TEHNICI ALE SALVĂRII

135. „Totul e suferință..."

Expansiunea brahmanismului și, câteva secole mai târziu, a hinduismului urma îndeaproape arianizarea subcontinentului. Brahmanii au sosit, probabil, în Ceylan încă din secolul al VI-lea î.Hr. Între secolele al II-lea î.Hr. și al VI-lea d.Hr., hinduismul a pătruns în Indochina, Sumatra, Iava și Bali. Cu siguranță că, introducându-se în sud-estul Asiei, hinduismul a trebuit să integreze numeroase elemente locale[1]. Dar simbioza, asimilarea și sincretismul au jucat, de asemenea, un rol în convertirea Indiei Centrale și Meridionale. Brahmanii, prin pelerinajele și călătoriile lor în țări îndepărtate, au contribuit puternic la unificarea religioasă și culturală a subcontinentului. La începutul erei creștine, acești „misionari" reușiseră să impună populațiilor ariene și nonariene locale sistemul cultual și viziunea despre lume specifice *Vedelor* și *Brahmanelor*. Dar ei au dat dovadă, totodată, de toleranță și oportunism, asimilând un mare număr de elemente populare, marginale și autohtone[2]. Grație omologărilor efectuate la diverse niveluri (mitologie, ritual, teologie etc.), complexele nonbrahmanice au fost reduse, ca să zicem așa, la un numitor comun și, în cele din urmă, absorbite de către ortodoxie. Asimilarea divinităților autohtone și „populare" de către hinduism rămâne un fenomen mereu actual[3].

Trecerea de la brahmanism la hinduism este imperceptibilă. Așa cum am arătat, anumite elemente specific „hinduiste" erau prezente încă în sânul societății vedice (§ 64). Dar deoarece ele nu interesau pe autorii imnurilor și ai *Brahmanelor*, aceste elemente, mai mult sau mai puțin „populare", nu au fost consemnate în texte. Pe de altă parte, procesul, atestat încă în epoca vedică, în special devalorizarea unor mari zei și înlocuirea lor de către alte figuri (§ 66) s-a prelungit până în Evul Mediu. Indra își păstrează încă popularitatea în *Epopee*, dar el nu mai este luptătorul și conducătorul trufaș de altădată al zeilor: *dharma* este mai puternică decât el, și texte târzii îl consemnează ca fiind laș[4]. Dimpotrivă, *Vișnu* și Śiva dobândesc o poziție excepțională și divinitățile feminine își încep spectaculoasa lor carieră.

Arianizarea și hinduizarea subcontinentului s-au săvârșit în timpul crizelor în profunzime, despre care ne stau mărturie asceții și contemplativii epocii *Upanișadelor*, și, mai ales, propovăduirea lui Gautama Buddha. Într-adevăr, pentru elitele religioase, orizontul spiritual era radical modificat față de *Upanișade*. „Totul este durere, totul este efemer!" proclamase Buddha. Este leit-motivul oricărei gândiri religioase postupanișadice. Doctrinele și speculațiile, precum și metodele de meditație și tehnicile soteriologice își găsesc motivația în această suferință universală; căci ele nu au valoare decât în măsura în care îl eliberează pe om de „durere".

---

[1] Cf. J. Gonda, *Rel. de l'Inde*, I, pp. 268 sq. (cu bibliografia).

[2] *Ibid.*, p. 263.

[3] M. Eliade, *Le Yoga*, pp. 377 sq.

[4] Vezi referințele la J. Gonda, pp. 271, 275. Yama, Stăpânul împărăției morților, capătă un anumit relief; în plus, el este asimilat lui Kāla, Timpul (*ibid.*, p. 273).

Experiența umană, de orice natură ar fi, naște suferință. Sau, cum spune un autor târziu: „Trupul este durere, pentru că el este sediul durerii; simțurile, obiectele (simțurilor), percepțiile sunt suferință, pentru că duc la suferință; plăcerea însăși este suferință, pentru că este urmată de suferință"[5]. Iśvara Kṛṣṇa, autorul celui mai vechi tratat Sāṃkhya, afirmă că la temelia acestei filosofii stă dorința omului de a scăpa de tortura întreitei suferințe: mizeria celestă (pricinuită de zei), cea terestră (cauzată de natură) și cea interioară sau organică[6].

Totuși descoperirea acestei dureri universale nu duce la pesimism. Nici o filosofie, nici un mesaj religios indian nu eșuează în disperare. Revelarea „durerii" ca lege a existenței poate, dimpotrivă, fi considerată drept condiția *sine qua non* a eliberării; această suferință universală are deci, în sine, o valoare pozitivă, stimulatoare. Ea reamintește fără încetare înțeleptului sau ascetului că există un singur mijloc de a găsi libertatea și beatitudinea: retragerea din lume, detașarea de bunuri și de ambiții, izolarea desăvârșită. De altfel, omul nu este singurul care suferă; durerea este o necesitate cosmică. Simplul fapt de a exista în timp, de a avea o durată temporală, implică durerea. Spre deosebire de zei și de animale, omul are posibilitatea de a-și depăși efectiv condiția. Certitudinea că există un mijloc de a obține eliberarea — certitudine comună tuturor filosofiilor și doctrinelor mistice indiene — nu poate să ducă la disperare ori pesimism. Suferința este, e adevărat, universală; dar, dacă omul știe cum să o abordeze pentru a se dezrobi, ea nu este definitivă.

136. Metode vizând „trezirea" supremă

A te „elibera" de suferință, acesta este scopul tuturor filosofiilor și tehnicilor de meditație indiene. Nici o știință nu are valoare dacă nu urmărește „salvarea" omului. „În afară de acesta (*i.e.* Eternul care locuiește Sinele), nimic nu merită a fi cunoscut" (*Śvetāśvatara-Up.*, I, 12)[7]. „Salvarea" implică transcenderea condiției umane. Literatura indiană utilizează, fără deosebire, imaginea de legare, înlănțuire, captivitate, uitare, beție, somn, neștiință, pentru a zugrăvi condiția umană; și, dimpotrivă, imaginea eliberării de legături, a sfâșierii unui văl (sau a înlăturării unei năframe care acoperea ochii), sau a trezirii, a reamintirii etc. pentru a exprima abolirea (*i.e.* transcenderea) condiției umane, libertatea, eliberarea (*mokṣa, mukti, nirvāṇa* etc.).

Chāndogya-Up. (VI, 14, 1–2) vorbește despre un om dus departe de orașul său, cu ochii legați, și părăsit într-un loc singuratic. Omul începe să strige: „Am fost adus aici, cu ochii legați; am fost lăsat aici, cu ochii legați". Cineva îi desface legătura de la ochi și îi arată direcția către orașul său natal. Întrebând din sat în sat, omul reușește să ajungă acasă. Tot astfel, adaugă textul, cel care are un Maestru destoinic reușește să se elibereze de legătura ignoranței și să atingă, la sfârșit, desăvârșirea.

Cincisprezece secole mai târziu, Śaṅkara (? 788–820) a comentat în chip strălucit acest pasaj din *Chāndogya*. Desigur, celebrul metafizician vedantin explică apologul din perspectiva propriului său sistem, monismul absolut. Dar exegeza sa nu face decât să elaboreze și să precizeze semnificația originară. Așa se întâmplă, scrie Śaṅkara, cu omul răpit de hoți, departe de Ființă (departe de *ātman–Brahman)* și prins în capcana acestui trup. Hoții sunt ideile false („merit, nemerit" etc.). Ochii săi sunt legați cu năframa iluziei, și omul este împiedicat de atașarea față de soția sa, fiul său, prietenul său, turmele sale etc. „Sunt fiul lui Cutare, sunt

---

[5] Aniruddha (secolul al XV-lea), comentând *Sāṃkhya-sūtra*, II, 1; cf. M. Eliade, *Le Yoga*, p. 23.

[6] *Sāṃkhya-kārikā*, I. La rândul său, Patañjali, autorul primului tratat despre Yoga, scrie: „Totul este suferință pentru cel înțelept" *(Yoga-sūtra*, II, 15). Cf. *Le Yoga*, p. 23.

[7] Vezi alte texte citate în *Le Yoga*, pp. 24 sq.

fericit sau nenorocit, sunt inteligent sau stupid, sunt evlavios etc. Cum trebuie să trăiesc? Unde există o cale de evadare? Unde este salvarea mea?" Așa raționează el, prins într-un laț monstruos, până în clipa când întâlnește pe acela care are cunoașterea Ființei adevărate *(Brahman-ātman)*, cel eliberat din sclavie, fericit și, în plus, plin de simpatie pentru ceilalți. Omul învață de la acesta calea cunoașterii și zădărnicia lumii. În acest chip, omul, care era prizonierul propriilor sale iluzii, este eliberat de dependența de lucrurile terestre. El își recunoaște atunci ființa adevărată, înțelege că nu mai este vagabondul dezorientat care se credea mai înainte. Dimpotrivă, înțelege că Ființa este *ceea ce* el însuși este. Astfel, ochii săi sunt eliberați de legătura iluziei create de neștiință *(āvidya)*, el este aidoma personajului din apolog, care se întoarce acasă, adică își regăsește *ātman*-ul, cu bucurie și seninătate[8].

Maitri-Upaniṣad (IV, 2) compară pe cel nedesprins încă de condiția sa umană cu cineva „legat de lanțurile născute de rezultatele binelui și răului", ori închis într-o temniță, ori „îmbătat cu alcool" („alcoolul greșelilor"), ori aruncat în tenebrele (patimilor), ori victimă a unui joc iluzoriu, ori a unui vis zămislitor de fantasmagorii — și din această cauză nu-și mai amintește „starea cea mai înaltă". „Suferința", care definește condiția umană, este rezultatul ignoranței *(āvidya)*. După cum ilustrează apologul comentat de Śaṅkara, omul suferă din pricina urmărilor acestei neștiințe până în ziua când descoperă că nu era decât aparent împotmolit în lume. Atât pentru Sāṃkhya, cât și pentru Yoga, Sinele nu are nimic de-a face cu lumea (cf. § 139).

S-ar putea spune că, după *Upaniṣade*, gândirea religioasă indiană identifică eliberarea cu o „trezire" sau cu o luare la cunoștință a unei situații care exista de la început, dar pe care omul nu ajungea *să o realizeze*. Neștiința — care este, în fond, o *ignorare de sine* — poate fi asemuită cu o „uitare" a Sinelui veritabil *(ātman, puruṣa)*. Gnosa *(jñāna, vidya)*, suprimând ignoranța și sfâșiind vălul *māyā*, deschide calea eliberării: adevărata „știință" echivalează cu o „trezire". Buddha este, prin excelență, „trezitul".

137. Istoria ideilor și cronologia textelor

Cu excepția vechilor *Upaniṣade*, toate celelalte texte religioase au fost alcătuite după epoca în care a predicat Buddha. Din când în când se discerne influența ideilor specific buddhiste. Multe opere redactate în primele secole ale erei creștine urmăresc, printre altele, o critică a buddhismului. Totuși, importanța cronologiei nu trebuie supraestimată. În general, orice tratat filosofic[9] indian cuprinde concepții anterioare față de data redactării sale, și adesea străvechi. Când, într-un text filosofic, se întâlnește o nouă interpretare, acest lucru nu înseamnă că ea nu a fost anticipată în altă parte. Dacă uneori se poate fixa (de altfel, destul de aproximativ) *data redactării* anumitor scrieri, și aceasta doar începând din primele secole ale erei noastre, este aproape imposibil de stabilit cronologia ideilor filosofice înseși[10]. Pe scurt, faptul că scrierile religioase și filosofice, solidare tradiției brahmanice, au fost redactate la câteva secole după Gautama Buddha nu presupune că ele reflectă concepții articulate în epoca buddhistă.

În timpul instruirii sale, Gautama întâlnise diverși reprezentanți ai diferitelor „școli" filosofice, în care se pot recunoaște forme embrionare din Vedānta (adică doctrina

---

[8] Cf. M. Eliade, *Aspects du mythe*, pp. 145 sq. [trad. românească, pp. 125 sq. — nota trad.] despre analogiile dintre acest simbolism indian al captivității și eliberării de legături și anumite aspecte ale mitologiei gnostice (cf., de asemenea, mai jos, § 229).

[9] Precizăm că sanscrita nu posedă o vocabulă care să corespundă exact termenului european de „filosofie". Un sistem filosofic aparte se cheamă *darśana:* „punct de vedere, înțelegere, doctrină, mod de a privi lucrurile" (de la rădăcina *dṛś*, „a vedea, a contempla, a înțelege").

[10] Cf. *Le Yoga*, pp. 20 sq.

Upaniṣadelor), din Sāṃkhya şi din Yoga (§ 148). Pentru subiectul nostru ar fi inutil să retrasăm etapele care separă primele schiţări — atestate în *Upaniṣade* şi în textele buddhiste şi jaina — de expresiile lor sistematice din epoca clasică. E de ajuns a indica transformările mai importante, a semnala modificările care au schimbat radical orientarea iniţială. Dar nu trebuie uitat că după epoca *Upaniṣadelor* toate metodele şi soteriologiile împărtăşesc o armătură categorială comună. Suita *āvidya–karman–saṃsāra*, ecuaţia existenţă = durere, interpretarea ignoranţei ca un somn, vis, beţie, captivitate — toată această constelaţie de concepte, simboluri şi imagini era unanim acceptată. *Śatapatha-Brāhmaṇa* proclamase: „omul se naşte într-o lume confecţionată de el însuşi" (VI, 2, 2, 27). S-ar putea spune că cele trei *darśana* solidare cu brahmanismul — Vedānta, Sāṃkhya, Yoga —, precum şi buddhismul, se străduiesc, pe scurt, să explicitеze această axiomă şi să-i elucideze consecinţele.

138. Vedānta presistematică

Termenul *vedānta* (literal, „sfârşitul *Vedei*") desemna *Upaniṣadele;* într-adevăr, acestea erau plasate la sfârşitul textelor vedice[11]. La început, Vedānta desemna ansamblul doctrinelor prezente în *Upaniṣade*. Numai treptat, şi destul de târziu (întâiele secole ale erei noastre), termenul a devenit denumirea specifică a unui „sistem" filosofic opus altor *darśana*, în special Sāṃkhya şi Yoga clasice. Analizând doctrinele upaniṣadice, noi am expus deja ideile directoare ale Vedānta presistematice. Cât priveşte „sistemul filosofic" vedantin propriu-zis, nu-i cunoaştem istoria străveche. Cea mai veche lucrare care s-a păstrat, textele *Brahmā-sūtra*, atribuite lui *ṛşi* Bādarāyana, a fost probabil redactată la începutul erei noastre. Dar ea nu era, desigur, prima, căci Bādarāyana citează numele şi ideile a numeroşi autori care l-au precedat. De exemplu, discutând raporturile dintre *ātman*-ii individuali şi *Brahman*, Bādarāyana vorbeşte despre trei teorii diferite, şi reaminteşte numele celor mai iluştri reprezentanţi ai lor. După prima teorie, *ātman* şi *Brahman* sunt identici; conform celei de a doua, *ātman* şi *Brahman* sunt, până la eliberare, total diferiţi şi despărţiţi; în sfârşit, după al treilea maestru vedantin, *ātman*-ii sunt de esenţă divină, dar nu identici cu *Brahman (Br.-sūtra*, I, 3, 21).

Discutând teoriile de până la el, Bādarāyana avea foarte probabil drept obiectiv articularea unei doctrine proclamând *Brahman* drept cauza materială şi eficientă a tot ce există, şi în acelaşi timp temelie a *ātman*-ilor individuali; doctrină care admitea, totuşi, că eliberaţii continuă să existe etern ca fiinţe spirituale autonome. Din nefericire, înţelegerea celor 555 de aforisme care constituie textele *Brahma-sūtra* este destul de dificilă, în lipsa unor comentarii. Deosebit de concise şi enigmatice, aceste *sūtra* servesc mai ales ca un *aide-mémoire;* semnificaţia lor trebuia elucidată de un maestru. Dar primele comentarii au fost uitate şi, în cele din urmă, au dispărut, în urma interpretării geniale date de Śaṅkara, către 800 d.Hr. Se cunosc doar numele câtorva autori şi un anumit număr de citate[12].

Totuşi, în *Śvetāśvatara* şi *Maitri-Upaniṣad*, în *Bhagavad-Gītā* şi *Mokṣadharma* (Cartea XII din *Mahābhārata)* se găseşte un număr suficient de indicaţii privind marile linii ale gândirii vedantine de dinainte de Śaṅkara. Doctrina *māyā* capătă o importanţă de prim-plan. Ceea ce suscită reflecţia sunt, mai ales, raporturile dintre *Brahman*, creaţie şi *māyā*. Vechea concepţie a creaţiei cosmice ca manifestare a puterii magice *(māyā)* a lui *Brahman* cedează pasul în faţa rolului jucat de *māyā* în experienţa fiecărui individ, în special acela de orbire. În cele din

[11] Termenul apare deja în *Muṇḍaka-Upaniṣad* (III, 2, 6) şi în *Śvetāśvatara-Up.* (VI, 22).

[12] Vezi H. de Glasenapp, *La philosophie indienne*, pp. 145 sq.

urmă, *māyā* este asimilată cu neștiința *(avidyā)* și e comparată cu visul. „Realitățile" multiforme ale lumii exterioare sunt tot atât de iluzorii ca și conținuturile visului. Tendința (atestată deja în *Rig Veda*, X, 129) de a totaliza realul în Dumnezeu, adică în Unul/Tot, a dus la formule din ce în ce mai îndrăznețe. Dacă Ființa este eterna Unitate/Totalitate, nu numai Cosmosul, adică multiplicitatea obiectelor, este iluzorie *(māyā)*, ci și pluralitatea spiritelor. Cu două generații înainte de Śaṅkara, maestrul vedantin Gauḍapāda susține că credința în pluralitatea *ātman*-ilor individuali este zămislită de *māyā* (cf. *Māṇḍūkya-kārikā*, II, 12 și 19). În fapt, nu există decât o singură Ființă, *Brahman*, și când înțeleptul, printr-o meditație de tip Yoga, sesizează prin experiență propriul său *ātman*, el se „trezește" în lumina și beatitudinea unui etern prezent.

Identitatea *Brahman-ātman* constituie, am văzut, descoperirea cea mai importantă a *Upaniṣadelor* (§ 81). Dar, în urma criticilor aduse de către savanții buddhiști, maeștrii vedantini au fost forțați să-și întemeieze sistematic și riguros ontologia, care era în același timp o teologie, o cosmologie și, în fond, o soteriologie. În acest efort de a regândi moștenirea upanișadică și de a o formula conform necesităților epocii, Śaṅkara rămâne fără egal. Totuși, cu toată măreția operei sale și influența considerabilă a gândirii sale în istoria spiritualității indiene, Śaṅkara n-a epuizat posibilitățile mistice și filosofice ale Vedântei. Multe secole după aceea, numeroși maeștri vor elabora sisteme paralele. De altfel, Vedânta se distinge de alte *darśana* prin faptul că nu și-a epuizat creativitatea în epoca *sūtre*-lor și a primelor comentarii. Astfel, în vreme ce se poate spune că esențialul „sistemelor filosofice" Sāṃkhya și Yoga era enunțat între secolele al IV-lea și al VIII-lea, Vedânta va cunoaște adevărata sa dezvoltare pornind de la Śaṇkara[13].

139. Spiritul după Sāṃkhya-Yoga

Cu mult înainte de articularea sistematică a „filosofiei" Sāṃkhya, terminologia sa specifică este atestată în *Katha-Upaniṣad*[14], adică în secolul al IV-lea î.Hr. *Śvetāśvatara-Upaniṣad*, care este probabil cea mai recentă, conține numeroase referințe la principiile Sāṃkhya-Yoga și folosește vocabularul tehnic propriu acestor două *darśana*. Dar istoria doctrinelor Sāṃkhya până la apariția primului tratat sistematic, acela al lui Iśvara Kṛṣṇa (probabil, secolul al V-lea d.Hr.), este insuficient cunoscută.

Oricum, problema interesează mai degrabă istoria filosofiei indiene. Pentru subiectul nostru, este suficient să arătăm că Sāṃkhya presistematică — așa cum poate fi reconstituită, de exemplu, după anumite pasaje din *Mokṣadharma* — este proclamată drept *gnosa* salvifică, prin excelență, alături de Yoga, disciplină eminamente *practică*. În fond, Sāṃkhya prelungește *Upaniṣadele*, insistând asupra rolului hotărâtor al cunoașterii în dobândirea eliberării. Originalitatea primilor maeștri Sāṃkhya constă în convingerea lor că adevărata „știință" presupune o analiză riguroasă a structurilor și dinamismelor Naturii, a vieții și activității psihomentale, completată printr-un efort susținut de a contura modalitatea *sui-generis* a spiritului *(puruṣa)*.

Chiar în epoca clasică, adică în timpul redactării primelor tratate sistematice *Sāṃkhya-kārikā* de Iśvara Kṛṣṇa și *Yoga-sūtra* de Patañjali, cadrele teoretice ale celor două *darśana* sunt destul de apropiate. Se disting două deosebiri esențiale: 1) în timp ce Sāṃkhya clasică este ateistă, Yoga este teistă, pentru că postulează existența unui Domn (Iśvara); 2) în vreme ce, după Sāṃkhya, singura cale de a dobândi eliberarea este aceea a cunoașterii metafizice, Yoga acordă

[13] Este motivul pentru care am transferat în partea a III-a a lucrării de față prezentarea diverselor sisteme ale Vedânta clasice.

[14] Cf., de exemplu, II, 18–19, 22–23; III, 3–4, 10–11; VI, 7–9 etc.

o importanță considerabilă tehnicilor meditației. Celelalte deosebiri sunt neglijabile. Prin urmare, doctrinele Sāṃkhya, pe care le vom prezenta pe scurt, pot fi considerate valabile și pentru cadrele teoretice ale textelor *Yoga-sūtra* de Patañjali[15].

Pentru Sāṃkhya și Yoga, lumea este *reală* (ea nu este *iluzorie*, cum este, de exemplu, pentru Vedānta). Totuși, dacă lumea *există* și *durează*, ea datorează acest lucru „ignoranței" spiritului *(puruṣa)*. Numeroasele forme ale Cosmosului, ca și procesele lor de manifestare și dezvoltare nu există decât în măsura în care spiritul, Sinele, se ignoră și, prin această „neștiință", suferă și este aservit. În momentul când ultimul Sine își va fi aflat eliberarea, în acea clipă Creația în ansamblul ei se va resorbi în substanța primordială *(prakṛti)*.

Ca și *ātman*-ul *Upanișadelor*, *puruṣa* este inexprimabil. „Atributele" sale sunt negative. Sinele „este cel care vede (*sākṣin*, literal, „martor"), el este izolat, indiferent, simplu spectator inactiv" *(Sāṃkhya-kārikā*, 19). Autonomia și impasibilitatea spiritului sunt epitete tradiționale, constant repetate în texte. Fiind ireductibil, lipsit de calități, *puruṣa* nu are „inteligență", căci el este lipsit de dorințe. Dorințele nu sunt eterne, ele nu aparțin deci spiritului. Spiritul este veșnic liber; „stările de conștiință", fluxul vieții psihomentale îi sunt străine[16].

Or, o atare concepție despre *puruṣa* ridică dintr-o dată dificultăți. Dacă, într-adevăr, spiritul este veșnic pur, impasibil, autonom și ireductibil, cum poate el accepta să fie amestecat în experiența psihomentală? Și cum este posibilă o asemenea relație? Vom examina cu mai mult folos soluția propusă acestei probleme de către Sāṃkhya și Yoga, când vom cunoaște mai bine raporturile care se statornicesc între Spirit și Natură. Precizăm, pentru moment, că *nici originea*, nici *cauza* acestei situații paradoxale, adică a acestui straniu „raport" care leagă *puruṣa* de *prakṛti*, nu fac obiectul unei dezbateri în regulă în Sāṃkhya-Yoga. *Cauza* și *originea* acestei uniri a spiritului cu experiența sunt cele două aspecte ale unei probleme pe care maeștrii Sāṃkhya-Yoga o consideră indisolubilă, pentru că depășește capacitatea actuală a înțelegerii omenești. Într-adevăr, omul cunoaște și înțelege prin intermediul „intelectului", *buddhi*. Dar acest „intelect" însuși nu este decât produsul — extrem de rafinat, e adevărat — al substanței primordiale *(prakṛti)*. Fiind un produs al Naturii, un „fenomen", *buddhi* nu poate avea relații de cunoaștere cu alte fenomene; în nici un caz nu va putea cunoaște Sinele: căci el nu va putea întreține raporturi de nici un fel cu o realitate transcendentală. Cauza, ca și originea acestei asocieri paradoxale între Sine și Viață (adică materia), numai un instrument de cunoaștere care nu are nimic de-a face cu materia poate ajunge să le înțeleagă. Or, în actuala condiție umană, o atare cunoaștere este imposibilă.

Sāṃkhya-Yoga știe că pricina suferinței este „neștiința", altfel spus, confuzia dintre spirit și activitatea psihomentală. Dar momentul exact în care această ignoranță de ordine metafizică și-a făcut apariția nu poate fi stabilit, tot așa cum este imposibil de stabilit data creației. A voi să găsești o soluție la această problemă este o zădărnicie. Este vorba de o problemă rău pusă, și după un vechi obicei brahmanic (cf. Śaṅkara ad *Vedānta-sūtra*, III, 2, 17), imitat de Buddha însuși de mai multe ori, la o problemă rău pusă se răspunde prin tăcere.

140. Sensul Creației: de a ajuta la eliberarea Spiritului

Substanța *(prakṛti)* e la fel de reală și de eternă ca și spiritul *(puruṣa)*; dar, spre deosebire de *puruṣa*, ea este dinamică și creatoare. Deși perfect omogenă, această substanță primordială

[15] Vezi M. Eliade, *Le Yoga*, pp. 21 sq.; Gerald J. Larson, *Classical Sāṃkhya*, pp. 166 sq.

[16] Vezi textele citate în *Le Yoga*, pp. 28 sq.

posedă, ca să zicem astfel, trei „moduri de a fi" care îi permit să se manifeste în trei chipuri diferite care se cheamă *guṇa:* 1) *sattva* (modalitate a luminii și înțelepciunii); 2) *rajas* (modalitate a energiei motrice și a activității mentale); 3) *tamas* (modalitate a inerției statice și a obscurității psihomentale). Aceste *guṇa* au deci un dublu caracter: pe de o parte obiectiv, pentru că ele constituie fenomene ale lumii exterioare și, pe de altă parte, subiectiv, pentru că susțin, alimentează și condiționează viața psihomentală.

De îndată ce iese din starea sa inițială de echilibru perfect și împrumută specificări condiționate de „instinctul ei teleologic" (asupra căruia vom reveni) *prakṛti* se prezintă sub forma unei mase energetice numită *mahat* „Cel Mare". Antrenată de impulsul „dezvoltării" *(pariṇāma), prakṛti* trece din starea de *mahat* în aceea de *ahaṃkāra,* adică: masa aperceptivă unitară, lipsită încă de experiență „personală", dar având conștiința obscură că este un *ego* (de aici expresia de *ahaṃkāra, aham = ego).* Pornind de la această masă aperceptivă, procesul de „dezvoltare" se bifurcă în două direcții opuse, dintre care una duce către lumea fenomenelor obiective, iar cealaltă spre fenomenele subiective (sensibile și psihomentale).

Prin urmare, Universul — obiectiv sau subiectiv — nu este decât transformarea unei etape de început a Naturii, *ahaṃkāra,* când, pentru prima oară, în masa energetică s-a înfiripat un presentiment al *ego*-ului. Printr-un dublu proces de dezvoltare, *ahaṃkāra* a creat un univers dublu: interior și exterior, aceste două „lumi" având corespondențe elective. Tot astfel, corpul omenesc, precum și funcțiile lui fiziologice, simțurile, „stările sale de conștiință", și chiar „inteligența" sa, toate sunt creații ale uneia și aceleiași substanțe: aceea care a produs lumea fizică și structurile sale (cf. § 75).

Este cazul să remarcăm importanța capitală pe care Sāṃkhya-Yoga, ca și toate sistemele indiene, o acordă *principiului individuației prin „conștiința de sine".* Geneza lumii este un act cvasi„psihic". Fenomenele obiective și psihofiziologice au o matrice comună, unica diferență ce le desparte fiind *formula guṇelor, sattva* predominând în fenomenele psihomentale, *rajas* în fenomenele psihofiziologice (pasiuni, activitatea simțurilor etc.), în timp ce fenomenele lumii materiale sunt constituite din produsele din ce în ce mai dense și inerte ale lui *tamas* (atomii, organismele vegetale și animale etc.)[17]. Cu acest fundament fiziologic, se înțelege de ce Sāṃkhya-Yoga consideră orice experiență psihică drept un simplu proces „material". Morala resimte și ea influența acestei viziuni: bunătatea, de pildă, nu este o calitate a spiritului, ci o „purificare" a „materiei subtile" reprezentate de conștiință. Cele trei *guṇa* pătrund întregul Univers și stabilesc o simpatie organică între om și Cosmos. De fapt, *diferența dintre om și Cosmos este doar o diferență de grad, nu de esență.*

Grație „dezvoltării" sale progresive *(pariṇāma),* materia a produs o infinitate de forme, din ce în ce mai compuse, din ce în ce mai variate. Sāṃkhya crede că o creație atât de vastă, un edificiu de forme și organisme atât de complicat, pretinde o semnificație și o justificare din afara lui însuși. O *prakṛti* primordială, informă și etern nemișcată poate să aibă un sens. Dar lumea, așa cum o vedem, prezintă dimpotrivă un număr mare de structuri și de forme distincte. Complexitatea morfologică a Cosmosului este ridicată de Sāṃkhya la rangul de argument metafizic. Căci bunul-simț ne spune că tot ceea ce este compus există pentru un altul. Așa, de exemplu, patul este un ansamblu compus din mai multe părți, dar această structurare provizorie a părților se face în folosul omului *(Sāṃkhya-kārikā,* 17).

---

[17] Sāṃkhya-Yoga oferă totodată o interpretare subiectivă a celor trei *guṇa,* atunci când consideră „aspectele" lor psihice. Când predomină *sattva,* conștiința este calmă, clară, comprehensivă, virtuoasă; dominată de *rajas,* ea este agitată, incertă, instabilă; copleșită de *tamas,* ea este obscură, confuză, pasionată, bestială (cf. *Yoga-sūtra,* II, 15, 19).

Sāṃkhya-Yoga scoate astfel în evidență *caracterul teleologic* al Creației; dacă, într-adevăr, Creația n-ar avea misiunea de a servi Spiritului, ea ar fi absurdă, despuiată de sens. Totul în Natură este „compus"; totul trebuie deci să aibă un „administrator", cineva care să poată întrebuința aceste părți compuse. Acest „administrator" nu poate să fie nici activitatea mentală, nici stările de conștiință (ele însele produse extrem de complexe ale lui *prakṛti)*. Este prima dovadă a existenței spiritului: „cunoașterea existenței spiritului prin combinarea în folosul altuia"[18]. Deși Sinele *(puruṣa)* este învăluit de iluziile și confuziile Creației cosmice, *prakṛti* este dinamizată de acest „instinct teleologic", tinzând în întregime către eliberarea lui *puruṣa*. Căci, „de la Brahman până la ultimul firicel de iarbă, Creația este în folosul spiritului pentru ca el să atingă cunoașterea supremă" *(Sāṃkhya-sūtra*, III, 47).

141. Semnificația eliberării

Dacă filosofia Sāṃkhya-Yoga nu explică nici cauza, nici originea straniei împreunări dintre spirit și „stările de conștiință", ea încearcă totuși să explice natura asocierii lor. Nu este vorba de relații *reale* în adevăratul sens al cuvântului, cum există, de exemplu, între obiectele exterioare și percepțiile lor. Dar — și pentru Sāṃkhya-Yoga este însăși cheia acestei situații paradoxale — partea cea mai subtilă, cea mai transparentă a vieții mentale, adică inteligența *(buddhi)* în modalitatea sa de pură „luminozitate" *(sattva)*, are o calitate specifică: aceea de a reflecta spiritul. Totuși, Sinele nu este alterat de această răsfrângere și nu își pierde modalitățile sale ontologice (eternitate, impasibilitate etc.). Așa cum o floare se reflectă într-un cristal, tot astfel inteligența îl reflectă pe *puruṣa* (cf. *Yoga-sūtra*, I, 41). Dar numai un ignorant poate atribui cristalului calitățile florii (formă, dimensiuni, culoare). Când obiectul se mișcă, imaginea lui se mișcă și ea în cristal, deși acesta rămâne imobil.

Dintotdeauna, spiritul este antrenat în această relație iluzorie cu experiența psihomentală, adică cu viața și materia. Acest lucru se datorește ignoranței (*Y.S.*, II, 24) și atâta timp cât *avidyā* se menține, existența este și ea prezentă, în virtutea lui *karman*, și o dată cu ea durerea. Ignoranța constă în confuzia între *puruṣa* imobil și etern și fluxul vieții psihomentale. A spune: „eu sufăr", „eu doresc", „eu urăsc", „eu cunosc" și a gândi că acest „eu" se referă la spirit, înseamnă a trăi în iluzie și a o prelungi. Aceasta înseamnă că orice acțiune care își are punctul de pornire într-o iluzie este sau cheltuirea unei virtualități create de un act anterior, sau proiecția unei alte puteri care își reclamă la rândul ei actualizarea, cheltuirea în existența prezentă sau într-o existență viitoare.

Aceasta este legea existenței: ea este transsubiectivă ca orice lege, dar validitatea și universalitatea ei stau la originea suferinței care afectează existența. Pentru Sāṃkhya, ca și pentru *Upaniṣade*, nu există decât o singură cale de salvare: aceea de a cunoaște în mod adecvat spiritul. Și prima etapă în dobândirea acestei cunoașteri mântuitoare constă în aceasta: *a nega ideea că spiritul posedă atribute*. Ceea ce înseamnă a nega suferința în ceea ce ne privește, a o considera drept un fapt obiectiv, exterior spiritului, adică *lipsită de valoare*, de *sens* (pentru că toate „valorile" și „sensurile" sunt create de inteligență). Durerea există doar în măsura în care experiența se raportează la personalitatea umană considerată drept identică cu Sinele. Dar această relație fiind iluzorie, ea poate fi cu ușurință anulată. Când spiritul este cunoscut și asumat, *valorile* sunt anulate, durerea nu mai este atunci durere, nici nondurere, ci un simplu

[18] *Sāṃkhya-sūtra*, I, 66; Vācaspati Miśra la Sāṃkhya-*kārikā*, 17; *Yoga-sūtra*, IV, 24; cf. *Bṛhadāranyaka Up.*, II, 4, 5.

fapt. Din momentul în care înțelegem că Sinele este liber, etern și inactiv, tot ce ni se întâmplă: durere, sentimente, voință, gânduri etc. *nu ne mai aparțin*.

Cunoașterea este o simplă „trezire" care dezvăluie esența Sinelui. Această cunoaștere nu este dobândită prin experiență, ci printr-un fel de „revelație": ea revelă instantaneu realitatea ultimă. Cum este așadar posibil ca eliberarea să se realizeze cu ajutorul lui *prakṛti?* Sāṃkhya răspunde printr-un argument teleologic: materia acționează instinctiv în vederea descătușării lui *puruṣa*. Intelectul *(buddhi)*, manifestarea cea mai subtilă a lui *prakṛti*, înlesnește procesul de eliberare, servind drept treaptă preliminară revelației. De îndată ce autorevelația este realizată, inteligența, precum și toate celelalte elemente psihomentale (deci materiale) se retrag, se desprind de spirit pentru a se resorbi în Substanță, asemenea unei „dansatoare care pleacă după ce a îndeplinit voința Stăpânului"[19]. „Nu există nimic mai plin de sfială decât *prakṛti*, care de îndată ce și-a spus: „am fost văzută", nu se mai arată privirilor Spiritului" (*Sāṃ.-kār.*, 61). Este starea „eliberatului în viață" *(jīvan-mukta)*: înțeleptul mai trăiește pentru că i-au mai rămas reziduuri karmice de cheltuit (așa cum roata olarului continuă să se învârtească din pricina vitezei imprimate, deși vasul a fost făurit: *Sāṃ.-kār.*, 67; *Sāṃ.-sūtra*, III, 82). Dar când, în clipa morții, el își părăsește corpul, spiritul *(puruṣa)* este total „eliberat" *(Sāṃ.-kār.*, 68).

În fond, Sāṃkhya-Yoga a înțeles că spiritul nici nu se naște, nici nu poate fi distrus, că el nu este nici înrobit, nici activ (*i.e.* căutând în chip activ eliberarea); că el nu este nici însetat de libertate, nici „eliberat" (Gauḍapāda, *Māṇḍūkhya-kārikā*, II, 32). „Modalitatea sa este astfel încât cele două posibilități sunt excluse" (*Sāṃkhya-sūtra*, I, 160). Sinele este pur, etern, liber: el nu poate fi aservit, pentru că el nu poate avea raporturi cu altcineva afară de sine însuși. Omul însă *crede* că *puruṣa* este aservit și *gândește* că poate fi eliberat. Acestea sunt iluzii ale vieții noastre psihomentale. Dacă eliberarea ne apare ca o dramă, aceasta se datorează faptului că adoptăm un punct de vedere uman. În realitate spiritul nu este decât „spectator", tot așa cum „eliberarea" *(mukti)* nu este decât o *luare la cunoștință* a libertății sale eterne. Suferința se anulează de la sine, de îndată ce înțelegem că ea este *exterioară spiritului*, că ea nu privește decât „personalitatea" umană *(asmita)*.

Sāṃkhya-Yoga reduce infinita varietate a fenomenelor la un singur principiu, materia *(prakṛti)*, și derivă Universul fizic, Viața și Conștiința dintr-o singură matrice. Această doctrină postulează totuși pluralitatea spiritelor, deși prin natura lor acestea sunt esențialmente identice. Sāṃkhya-Yoga unește astfel ceea ce părea atât de diferit — fizicul, vitalul și mentalul — și izolează ceea ce, mai ales în India, pare unic și universal: spiritul. Fiecare *puruṣa* este într-adevăr total izolat: căci Sinele nu poate avea nici un contact, nici cu lumea, nici cu celelalte spirite. Cosmosul este populat cu acești *puruṣa* eterni, liberi, imobili; monade între care nici o comunicație nu e posibilă.

E vorba, pe scurt, de o concepție tragică și paradoxală a spiritului. Concepție care a fost viguros atacată atât de către învățații buddhiști, cât și de către maeștrii vedantini.

142. Yoga: concentrarea asupra unui singur obiect

Primele referințe precise la tehnicile Yoga apar în *Brāhmaṇa* și, mai ales, în *Upaniṣade*. Dar încă în *Vede* este vorba de anumiți asceți și extatici, care stăpânesc numeroase tehnici parayogice și dispun de anumite „puteri miraculoase" (cf. § 78). De vreme ce până destul de

[19] Această comparație revine foarte frecvent atât în Mahābhārata, cât și în tratatele Sāṃkhya; cf. *Sāṃkhya-kārikā*, 59, *Sāṃkhya-sūtra*, III, 69.

curând, termenul *yoga* desemna orice *tehnică ascetică* și orice *metodă de meditație*, practici yogice se întâlnesc aproape peste tot în India, ca și în mediile brahmanice, precum și în cele buddhiste și jainiste. Dar paralel cu această Yoga presistematică și panindiană, se constituie treptat o *Yoga-darśana*, Yoga „clasică", așa cum a fost formulată mai târziu de către Patañjali în *Yoga-sūtra*. Acest autor mărturisește (*Y.S.*, I, 1) că nu face, în fond, decât să culeagă și să publice tradițiile doctrinare și tehnice ale Yoga. Despre Patañjali nu se știe mai nimic. Nu se știe nici măcar dacă a trăit în secolul II î.Hr. sau în secolele III sau secolele V d.Hr. Dintre rețetele tehnice păstrate de tradiție, el a reținut pe acelea pe care experiența seculară le verificase îndeajuns. În ce privește cadrele teoretice și fundamentarea metafizică pe care Patañjali le dă acestor practici, aportul său personal este minim. El nu face decât să reia, în linii mari, doctrina Sāṃkhya, căreia îi rânduiește un teism destul de superficial.

Yoga clasică începe acolo unde sfârșește Sāṃkhya. Căci Patañjali nu crede că cunoașterea metafizică ar putea, ea singură, să-l ducă pe om la eliberare. Cunoașterea nu face decât să pregătească terenul în vederea cuceririi libertății: aceasta se obține prin intermediul unei tehnici ascetice și a unei metode de meditație. Patañjali definește astfel Yoga: „Suprimarea stărilor de conștiință" (*Y.S.*, I, 2). Aceste stări de conștiință (*cittavṛtti*) sunt în număr nelimitat. Dar ele intră toate în cele trei categorii, corespunzând celor trei posibilități de experiențe: 1) erorile și iluziile (visuri, halucinații, erori de percepție, confuzii etc.); 2) totalitatea experiențelor psihologice normale (tot ce simte, percepe sau gândește cel ce nu practică Yoga); 3) experiențele parapsihologice declanșate de tehnica yogică și accesibile, desigur, numai inițiaților. Scopul urmărit de Yoga lui Patañjali este abolirea primelor două categorii de experiențe (zămislite, respectiv, din eroarea logică și din eroarea metafizică) și înlocuirea lor printr-o „experiență" enstatică, suprasensorială și extrarațională.

Spre deosebire de Sāṃkhya, Yoga își propune să distrugă, una după alta, diversele serii, specii și varietăți ale „stărilor de conștiință" *(cittavṛtti)*. Or, această distrugere nu poate fi obținută dacă nu e precedată de cunoașterea experimentală, ca să zicem așa, a structurii, originii și intensității a tot ceea ce este menit distrugerii. „Cunoaștere experimentală" înseamnă aici: metodă, tehnică, practică. Nimic nu se poate dobândi fără acțiune și fără practicarea ascezei: acesta este leit-motivul literaturii yogine. Cărțile II și III din *Yoga-sūtra* sunt consacrate mai ales acestei activități yogine (purificări, atitudini ale corpului, tehnici respiratorii etc.). Toate acele *cittavṛtti* (literal, „vârtejuri de conștiință") nu pot fi controlate și, finalmente, abolite, dacă nu sunt întâi „experimentate". Numai prin *experiențe* se obține libertatea[20].

Cauza acestor *vṛtti* care formează fluviul psihomental este, bineînțeles, ignoranța (*Y.S.*, I, 8). Dar pentru Yoga abolirea ignoranței metafizice nu este de ajuns ca să aneantizeze stările de conștiință. Căci, de îndată ce „vârtejurile" actuale vor fi distruse, altele nu vor întârzia să vină să le înlocuiască, țâșnind din imensele rezerve de „latențe" *(vāsanā)* înmormântate în subconștient. *Vāsanā* este un concept de importanță capitală în psihologia Yoga. Piedicile pe care aceste forțe subliminale le ridică în calea eliberării sunt de două feluri: pe de o parte, *vāsanā* alimentează fără încetare fluxul psihomental, seria infinită de *cittavṛtti;* pe de altă parte, prin însăși modalitatea lor specifică (subliminală), *vāsanā* sunt greu de controlat și de stăpânit. Astfel, yoginul — chiar dacă are la activul său o practică îndelungată — riscă să se vadă derutat de invazia unui puternic fluviu de vârtejuri psihomentale provocate de *vāsanā*. Pentru ca

[20] Astfel zeii (*videha*, „dezîncarnații") — care nu au experiențe, pentru că nu mai au trupuri — au o condiție de existență inferioară condiției umane și nu pot să atingă eliberarea totală.

distrugerea acestor *cittavṛtti* să izbândească, este indispensabil ca circuitul subconștient — conștiință să fie întrerupt.

Punctul de plecare al meditației Yoga este concentrarea asupra unui singur obiect, *ekāgratā*. Acest obiect poate fi, fără deosebire, un obiect fizic (punctul dintre sprâncene, vârful nasului, un obiect luminos etc.), un gând (un adevăr metafizic) sau Dumnezeu *(Iśvara)*. Exercițiul *ekāgratā* caută să controleze cele două surse generatoare ale fluidității mentale: activitatea senzorială și aceea a subconștientului. Se înțelege de la sine că această concentrare asupra unui singur obiect nu se poate realiza decât prin numeroase exerciții și tehnici, în care fiziologia joacă un rol capital. *Ekāgratā* nu va putea fi realizată, dacă, de exemplu, corpul stă într-o poziție obositoare, sau pur și simplu neconfortabilă, nici dacă respirația este dezorganizată, aritmică. De aceea, tehnica yoginā comportă mai multe categorii de practici psihofiziologice și de exerciții spirituale, numite *aṇga* („membru"). Aceste „membre" ale sistemului Yoga pot fi considerate atât ca formând un grup de tehnici, cât și ca etape ale itinerarului ascetic și spiritual al cărui termen final este eliberarea. *Yoga-sūtra* (II, 29) prezintă o listă devenită clasică: 1) înfrânările *(yama);* 2) disciplinele *(niyama);* 3) posturile corpului *(āsana);* 4) controlul respirației *(prāṇāyāma);* 5) emanciparea activității senzoriale de contactul cu obiectele exterioare *(pratyāhāra);* 6) concentrarea *(dhāraṇā);* 7) meditația yoginā *(dhyāna);* 8) enstaza *(samādhi)*.

143. Tehnicile Yoga

Primele două grupe de practici, *yama* și *niyama*, constituie preliminarii indispensabile oricărei asceze. Există cinci „înfrânări" *(yama); ahiṃsa* („a nu ucide"), *satya* („a nu minți"), *asteya* („a nu fura"), *brahmacāriya* („abstinența sexuală"), *aparigraha* („a nu fi avar"); (cf. *Y.S.*, II, 30). „Înfrânările" nu procură o stare yogică, ci numai o stare „purificată", superioară celei profane. Paralel cu acestea, yoginul trebuie să practice *niyama*, adică o serie de „discipline" corporale și fizice. „Curățenia, seninătatea, asceza *(tapas)*, studiul metafizicii Yoga și efortul de a face din Dumnezeu (Iśvara) motivul tuturor acțiunilor lui constituie disciplinele", scrie Patañjali (*Y.S.*, II, 32)[21].

Abia când se practică *āsana* începe tehnica yogică propriu-zisă. *Āsana* înseamnă postura yoginā bine cunoscută, pe care *Y.S.*, II, 46 o definește ca fiind „stabilă și plăcută". Este vorba de una din practicile caracteristice ascezei indiene, atestată în *Upaniṣade* și chiar în literatura vedică. Important este a menține corpul în aceeași poziție, *fără efort;* numai astfel *āsana* înlesnește concentrarea. „Postura este perfectă atunci când efortul de a o realiza dispare", scrie Vyāsa (*Y.S.*, II, 47). „Cel care practică *āsana* va trebui să facă efortul de a suprima eforturile corporale naturale" (Vācaspati, *ibid.*).

Āsana este primul pas în vederea abolirii modalităților specifice existenței umane. La nivelul corpului, *āsana* este o *ekāgratā*, concentrare într-un singur punct. Așa cum *ekāgratā* pune capăt fluctuațiilor și dispersiei „stărilor de conștiință", la fel *āsana* pune capăt mobilității și disponibilității corpului, reducând multitudinea pozițiilor posibile la o singură postură, imobilă, hieratică. De altfel, tendința către „unificare" și „totalizare" este specifică tuturor practicilor yogice. Scopul lor este depășirea (sau abolirea) condiției umane, rezultantă a *refuzului* de a ceda înclinațiilor naturale.

---

[21] „Curățenia" înseamnă, în același timp, purificarea interioară a organelor (asupra căreia insistă mai ales Hathayoga). „Seninătatea" implică „absența dorinței de a spori nevoile existenței". *Tapas*-ul constă în a suporta contrariile, de pildă, caldul și frigul etc.

Dacă *āsana* ilustrează refuzul mișcării, *prāṇāyāma*, disciplina suflului, este „refuzul" de a respira ca majoritatea oamenilor, adică în mod aritmic. Respirația omului profan variază fie în funcție de împrejurări, fie în funcție de tensiunea psihomentală. Această neregularitate produce o periculoasă fluiditate psihică și, prin urmare, instabilitate și diseminarea atenției. Poți deveni atent făcând efort în acest sens. Dar efortul, pentru Yoga, este o „exteriorizare". Se încearcă deci, prin intermediul *prāṇāyāmei*, suprimarea efortului respirator: o respirație ritmică trebuie să devină un lucru automat, pentru ca yoginul să poată uita de respirație.

Un comentator târziu, Bhoja, observă că „există întotdeauna o legătură între respirație și stările mentale" (*Y.S.*, I, 34). Această observație este importantă. Relația care unește ritmul respirației cu stările de conștiință a fost, desigur, verificată experimental de către yogini, din cele mai vechi timpuri. Foarte probabil, această relație le-a servit drept instrument de „unificare" a conștiinței. Ritmându-și respirația și încetinind-o treptat, yoginul poate pătrunde — adică verifica experimental și cu toată luciditatea — anumite stări de conștiință, care, în stare de veghe, sunt inaccesibile, și în special stările de conștiință care caracterizează somnul. Ritmul respirator al unui om care doarme este mai lent decât al unui om în stare de veghe. Realizând, prin *prāṇāyāma*, acest ritm al somnului, yoginul poate penetra, fără ca să renunțe la luciditate, „stările de conștiință" proprii somnului.

Psihologia indiană cunoaște patru modalități ale conștiinței: conștiința diurnă, aceea a somnului însoțit de vise, aceea a somnului fără vise și „conștiința cataleptică" (*turīya*). Fiecare din aceste modalități de conștiință este în legătură cu un ritm respirator specific. Cu ajutorul *prāṇāyāmei*, adică prelungind din ce în ce mai mult expirația și inspirația — scopul acestei practici fiind acela de a lăsa un interval cât mai lung posibil între aceste două momente ale respirației[22] — yoginul poate, așadar, trece, fără discontinuitate, de la conștiința în stare de veghe la celelalte modalități de conștiință.

Āsana, prāṇāyāma și *ekāgratā* produc o suspendare a condiției umane fie și numai pe durata exercițiului. Imobil, ritmându-și respirația, fixându-și privirea și atenția într-un singur punct, yoginul este „concentrat", „unificat". El poate să verifice calitatea concentrării sale prin *pratyāhāra*, termen care se traduce la modul general prin „retragerea simțurilor", sau „abstragere", dar pe care noi preferăm să-l traducem prin „facultatea de a elibera activitatea senzorială de legătura obiectelor exterioare". În loc de a se îndrepta spre obiecte, simțurile „rămân în ele însele" (Bhoja, *Y.S.*, II 54). *Pratyāhāra* poate fi socotită drept ultima etapă a ascezei psihofiziologice. De aici înainte, yoginul nu va mai fi „distras" sau „tulburat" de activitatea simțurilor, de memorie etc.

Autonomia față de stimulii lumii exterioare și de dinamica subconștientului permite yoginului să practice „concentrarea" și „meditația". *Dhāraṇā* (de la rădăcina *dhr*, „a ține strâns") este, în fond, o „fixare a gândului într-un singur punct", având drept scop *comprehensiunea*. Cât privește meditația yogică, *dhyāna*, Patañjali o definește: „Un curent de gândire unificată" (*Y.S.*, III, 2). Vyāsa adaugă glosa următoare: „Continuum de efort mental vizând asimilarea obiectului meditației, eliberat de orice alt efort de a asimila alte obiecte".

Nu mai trebuie să precizăm că această „meditație" yogică se deosebește radical de meditația profană. *Dhyāna* permite omului să „pătrundă" obiectele, să le „asimileze" magic. Actul de

---

[22] Ritmul respirației se obține printr-o armonizare a celor trei „momente": inspirație, expirație și reținerea aerului. Prin exercițiu, yoginul ajunge să prelungească destul de mult fiecare din aceste momente. Scopul *prāṇāyāma* fiind o suspendare cât mai îndelungată a respirației, se începe prin a se opri suflul timp de șaisprezece secunde și jumătate, apoi treizeci și cinci de secunde, cincizeci de secunde, trei minute, *cinci minute* și așa mai departe. Ritmarea și reținerea suflului joacă, de asemenea, un rol important în practicile daoiste, la misticii musulmani și în metodele de rugăciune ale călugărilor isihaști. Cf. Eliade, *Le Yoga*, pp. 68–75, 419–420.

„pătrundere" în esența obiectelor este deosebit de dificil de explicat; el nu trebuie conceput nici în formele imaginației poetice, nici în acelea ale unei intuiții de tip bergsonian. Ceea ce deosebește „meditația" yogică este coerența sa, starea de luciditate care-i e proprie și care o orientează tot timpul. „Continuumul mental" nu scapă niciodată de sub voința yoginului.

144. Rolul lui Dumnezeu

Spre deosebire de Sāṃkhya, Yoga afirmă existența unui Dumnezeu, Iśvara (literal, „Domn"). Acest Dumnezeu nu este, bineînțeles, autorul creației. Dar Iśvara poate grăbi, la anumiți oameni, procesul eliberării. Domnul menționat de Patañjali este, mai degrabă, un Dumnezeu al yoginilor. Numai unui om care s-a decis deja pentru Yoga, îi poate veni în ajutor. Iśvara poate, de exemplu, să-l facă pe yoginul care l-a ales pe El drept obiect al concentrării să dobândească *samādhi*. Conform opiniei lui Patañjali (*Y.S.*, II, 45), acest ajutor divin nu este urmarea unei „dorințe" sau a unui „sentiment" — căci Domnul nu poate avea nici dorințe, nici emoții —, ci aceea a unei „simpatii metafizice" între Iśvara și *puruṣa*, simpatie care explică armonizarea structurilor lor. Iśvara este un *puruṣa* liber dintotdeauna, neatins vreodată de „suferințele" și „necurățiile" existenței (*Y.S.*, I, 24). Vyāsa, comentând acest text, precizează că deosebirea dintre „spiritul eliberat" și Iśvara este următoarea: primul s-a aflat cândva în relație (chiar iluzorie) cu existența psihomentală, în timp ce Iśvara a fost întotdeauna liber. Dumnezeu nu se lasă atras nici de rituri, nici de devoțiune, nici de credința în „grația" sa; dar „esența" sa colaborează instinctiv, ca să ne exprimăm astfel, cu Sinele care vrea să se elibereze prin Yoga.

S-ar zice că această simpatie de ordin metafizic pe care el o arată față de anumiți yogini a epuizat întreaga sa capacitate de a se mai interesa de soarta oamenilor. Ai impresia că Iśvara a intrat în *darśana*-Yoga oarecum din afară. Căci rolul pe care îl joacă el în eliberare este lipsit de importanță, *prakṛti* luându-și singură sarcina să elibereze numeroasele „Sine" prinse în ochiurile iluzorii ale existenței. Totuși, Patañjali a resimțit nevoia de a-l introduce pe Dumnezeu în dialectica eliberării, pentru că Iśvara corespunde unei realități de ordin experimental. Așa cum am arătat mai sus, anumiți yogini dobândeau *samādhi* datorită „devoțiunii către Iśvara" (*Y.S.*, II, 45). Propunându-și să culeagă și să clasifice toate tehnicile yogine, validate de „tradiția clasică", Patañjali nu putea să neglijeze o întreagă serie de experiențe pe care numai concentrarea în Iśvara le făcea posibile.

Altfel spus, alături de tradiția unei Yoga „magice", adică făcând apel numai la voința și la forțele ascetului, exista o altă tradiție „mistică", în care etapele finale ale practicii Yoga erau cel puțin înlesnite printr-o devoțiune — chiar foarte rarefiată, foarte „intelectuală" — față de un Dumnezeu. De altfel, cel puțin așa cum se prezintă el la Patañjali și la primul său comentator, Vyāsa, Iśvara este lipsit și de grandoarea Dumnezeului creator și atotputernic, și de patosul propriu unui Dumnezeu dinamic și grav din atâtea mistici diverse. În fapt, Iśvara este doar arhetipul yoginului: un macroyogin; foarte probabil protectorul anumitor secte yogice. Într-adevăr, Patañjali precizează că Iśvara a fost *guru* al înțelepților din vremi imemoriale; căci, adaugă el, Iśvara nu este legat de Timp (*Y.S.*, I, 26). Abia comentatorii târzii, ca Vācaspati Miśra (către 850) și Vijñāna Bhikṣu (secolul al XVI-lea), îi acordă lui Iśvara o mare importanță. Or, ei trăiesc într-un moment în care întreaga Indie e îmbibată de curente devaționale și mistice[23].

[23] Un alt comentator târziu, Nilakantha, afirmă că Dumnezeu, deși inactiv, îi ajută pe yogini, asemenea unui magnet. Nilakantha îi acordă lui Iśvara o „voință" în stare să predestineze viețile oamenilor: căci „el îi silește pe aceia pe care vrea să-i înalțe să săvârșească acțiuni bune, și pe aceia pe care vrea să-i nimicească să facă fapte rele" (citat de N.S. Dasgupta, *Yoga as Philosophy and Religion*, pp. 88–89). Suntem departe de rolul modest pe care Patañjali i-l acordă lui Iśvara!

145. Samādhi şi „puterile miraculoase"

Trecerea de la „concentrare" la „meditaţie" nu presupune practicarea vreunei noutăţi tehnice. Tot aşa, nu e nevoie de nici un exerciţiu yogic suplimentar spre a realiza *samādhi*, din momentul în care yoginul a reuşit să „se concentreze" şi să mediteze. *Samādhi*, „enstaza" yogină, este rezultatul final şi încoronarea tuturor eforturilor şi exerciţiilor spirituale ale ascetului[24]. Termenul este mai întâi luat într-o accepţie gnoseologică: *samādhi* este acea stare contemplativă în care *gândirea sesizează imediat forma obiectului*, fără ajutorul categoriilor şi al imaginaţiei; starea sau obiectul se dezvăluie „în el însuşi" (*svarūpa*), în ceea ce are esenţial, şi „ca şi cum ar fi vid de sine însuşi" (*Y.S.*, III, 3). Există o coincidenţă reală între *cunoaşterea* obiectului şi *obiectul cunoaşterii;* acest obiect nu se mai prezintă conştiinţei în relaţiile care îl delimitează şi îl definesc ca fenomen, ci ca şi cum „ar fi vid de sine însuşi".

Totuşi, mai mult decât „cunoaştere", *samādhi* este o „stare", o modalitate enstatică specifică pentru Yoga. Această „stare" face posibilă autorevelarea Sinelui, graţie unui act care nu este constitutiv unei „experienţe". Dar nu orice *samādhi* dezvăluie Sinele şi, prin urmare, săvârşeşte eliberarea finală. Când *samādhi* este dobândit concentrând gândirea asupra unui punct din spaţiu, sau asupra unei idei, enstaza se cheamă „cu suport" sau „diferenţiată" (*samprajñāta samādhi*). Când, dimpotrivă, *samādhi* este dobândit fără nici o „relaţie", adică atunci când este pur şi simplu o deplină comprehensiune a fiinţei, enstaza este „nediferenţiată" (*asamprañāta*). Prima „stare" este un mijloc de eliberare în măsura în care face posibilă înţelegerea adevărului şi pune capăt suferinţei. Dar a doua modalitate a enstazei (*asamprañāta*) *distruge „impresiile (saṃskāra) tuturor funcţiilor mentale antecedente"* (Vijñāna Bhikşu) şi reuşeşte chiar să *oprească forţele karmice* declanşate de activitatea trecută a yoginului. Această enstază constituie întrucâtva un „rapt", pentru că omul o poate încerca fără a o fi provocat.

Evident, „enstaza diferenţiată" cuprinde mai multe etape, căci ea e perfectibilă. În aceste faze „cu sprijin", *samādhi* se dovedeşte a fi o „stare" dobândită graţie unei anumite „cunoaşteri". Trebuie fără încetare avută în minte această trecere de la „cunoaştere" la „stare", căci în aceasta constă caracteristica oricărei „meditaţii" indiene. În *samādhi* are loc o „ruptură de nivel" pe care India încearcă să o realizeze, şi care este trecerea paradoxală de la *a cunoaşte* la *a fi*.

Când ajunge în acest stadiu yoginul capătă „puterile miraculoase" (*siddhi*) cărora le este consacrată cartea a III-a din *Yoga-sūtra*, începând cu *sūtra* 16. „Concentrându-se", „meditând" şi realizând *samādhi* faţă de un anumit obiect sau de o întreagă clasă de obiecte, yoginul câştigă anumite „puteri" oculte privind obiectele experimentate. Aşa, de pildă, „concentrându-se" asupra reziduurilor subconştientului *(saṃskāra)*, el îşi cunoaşte existenţele anterioare (*Y.S.*, III, 18). Cu ajutorul altor „concentrări", el dobândeşte puteri extraordinare (poate să zboare în aer; să devină invizibil etc.). Tot ceea ce e „meditat" este — în virtutea magică a meditaţiei — asimilat, posedat. În concepţia indiană, renunţarea are o valoare pozitivă. *Forţa* pe care ascetul o obţine renunţând la o plăcere oarecare depăşeşte cu mult plăcerea la care a renunţat. Graţie renunţării, ascezei (*tapas*), oamenii, demonii sau zeii pot să devină puternici până la a ajunge ameninţători pentru întregul Univers.

Pentru a evita o asemenea creştere de forţă sacră, zeii îl „ispitesc" pe ascet. Patañjali însuşi face aluzie la ispitirile cereşti (*Y.S.*, III, 51) şi Vyāsa dă explicaţia următoare: când yoginul ajunge la ultima enstază diferenţiată, zeii se apropie de el şi îi spun:„Vino şi bucură-te aici,

---

[24] Sensurile termenului de *samādhi* sunt: unire, totalitate, absorbire în; concentrare totală a spiritului; conjuncţie. Se traduce, în general, prin „concentrare"; dar în acest caz există riscul de a se confunda cu *dhāraṇā*. Acesta este motivul pentru care am preferat să-l traducem prin enstază, stază, conjuncţie.

în Cer. Aceste delicii sunt de dorit, această fecioară este adorabilă, acest elixir abolește bătrânețea și moartea" etc. Ei continuă să îl ispitească cu femei cerești, cu viziuni și auziri supranaturale, cu promisiunea de a-i transforma trupul în „corp de diamant", într-un cuvânt, îl îndeamnă să participe la condiția divină (Vyāsa, *Y.S.*, III, 51). Dar condiția divină este încă departe de libertatea absolută. Yoginul trebuie să respingă aceste „miraje magice", „pe care numai ignoranții le pot dori", și să persevereze pe drumul său: dobândirea libertății finale.

Căci, de îndată ce ascetul acceptă să se folosească de forțele magice dobândite, imediat posibilitatea pe care o avea de a câștiga noi forțe dispare. După întreaga tradiție de Yoga clasică, yoginul se folosește de nenumăratele *siddhi* doar pentru a dobândi libertatea supremă, *asamprajñāta samādhi*, nicidecum pentru a obține stăpânirea elementelor. Într-adevăr, ne spune Patañjali (III, 37), aceste puteri sunt „perfecțiuni" (este sensul literal al termenului *siddhi*) pentru starea de veghe, dar ele constituie obstacole pentru starea de *samādhi* [25].

146. Eliberarea finală

Vyāsa rezumă în acești termeni trecerea de la *samprajñāta* la *asamprajñāta samādhi:* prin iluminarea (*prajñā*, „înțelepciune") dobândită spontan când yoginul se află în ultimul stadiu de *samprajñāta samādhi* , se realizează „izolarea absolută" (*kāivalya*), adică eliberarea lui *puruṣa* de încătușarea lui *prakṛti*. Ar fi greșit să se considere această modalitate a spiritului ca o simplă „transă" în care conștiința ar fi vidată de orice conținut. „Starea" și „conștiința" pe care acest termen le exprimă, în egală măsură, se referă la absența totală de obiecte în conștiință, nicidecum la o conștiință golită la modul absolut. Căci conștiința este, dimpotrivă, saturată în acel moment, printr-o intuiție directă și totală a ființei. După cum scrie un autor târziu, Madhava, „nu trebuie să ne imaginăm *nirodha* [oprirea definitivă a oricărei experiențe psihomentale] ca o nonexistență, ci, mai degrabă, ca suportul unei condiții particulare a Spiritului". Este enstaza vacuității totale, starea necondiționată care nu mai este „experiență" (căci nu mai există relație între conștiință și lume), ci „revelație". Intelectul (*buddhi*), o dată ce și-a îndeplinit misiunea sa, se retrage, detașându-se de *puruṣa*, și se reintegrează în *prakṛti*. Yoginul atinge eliberarea: el este un *jīvan-mukta*, un „eliberat în viață". El nu mai trăiește în strânsoarea Timpului, ci într-un prezent etern, în acel *nunc stans* prin care Boetius definea eternitatea.

Evident, situația lui este paradoxală: căci el e în viață și totuși eliberat; are un corp, și totuși se cunoaște pe sine, și prin aceasta *este puruṣa;* trăiește în durată și participă în același timp la nemurire. *Samādhi* este prin însăși natura sa o „stare" paradoxală, căci golește și în același timp umple până la saturație ființa și gândirea. Enstaza yogică se situează într-o linie bine cunoscută în istoria religiilor și a experiențelor mistice: aceea a coincidenței contrariilor. Prin *samādhi*, yoginul transcende contrariile și reunește vidul și preaplinul, viața și moartea, ființa și neființa. Enstaza echivalează cu o reintegrare a diferitelor modalități ale realului în una singură: nondualitatea primordială, plenitudinea nediferențiată de dinainte de bipartiția realului în subiect și obiect.

Ar fi o gravă eroare dacă s-ar considera această reintegrare ca o simplă regresiune în indistinctul primordial. Eliberarea nu este asimilabilă „somnului profund" al existenței prenatale.

---

[25] Și totuși, nostalgia după „condiția divină" obținută prin forță, la modul magic, n-a încetat să-i obsedeze pe yogini și pe asceți. Cu atât mai mult cu cât există, după Vyāsa (*Y.S.*, III, 26), o mare asemănare între zeii care locuiesc regiunile celeste (în *Brahmāloka*) și yoginii în stadiul de *siddhi*. Într-adevăr, cele patru clase de zei din *Brahmāloka* au, prin însăși natura lor, o „situație spirituală" care corespunde respectiv celor patru clase de *samprajñāta samādhi*. Datorită faptului că acești zei s-au oprit la acest stadiu, ei n-au atins eliberarea totală.

Importanța acordată de toți autorii stărilor yogice de supraconștiință ne arată că reintegrarea finală se face în *această* direcție, și nu într-o „transă" mai mult sau mai puțin profundă. Altfel spus, recâștigarea prin *samādhi* a nondualității inițiale aduce acest element nou în raport cu situația care exista înainte de bipartiția realului în obiect–subiect: *cunoașterea* unității și a beatitudinii. Există o „întoarcere la origine", dar cu deosebirea că „eliberatul în viață" recâștigă situația originară, îmbogățită prin dimensiunea *libertății* și a *transconștiinței*. El reintegrează plenitudinea primordială după ce a instaurat acest mod de existență inedit și paradoxal: *conștiința libertății*, care nu există nicăieri în Cosmos, nici la nivelurile vieții, nici la nivelurile „divinității mitologice" (zeii), care nu există decât la Ființa absolută (Brahman).

Am fi tentați să vedem în acest ideal — cucerirea conștientă a libertății — o justificare oferită de gândirea indiană faptului, la prima vedere absurd și de o cruzime inutilă, că lumea există, că omul există și că existența sa în lume este o suită neîntreruptă de iluzii și suferințe. Căci, eliberându-se, omul întemeiază dimensiunea spirituală a libertății și o „introduce" în Cosmos și în Viață, adică în modurile de existență oarbe și sumbru condiționate.

Totuși, această libertate absolută era cucerită cu prețul unei negări totale a vieții și a personalității umane. O negare tot atât de radicală cerea Buddha pentru a se atinge *nirvāṇa*. Dar aceste soluții extreme și exclusive nu puteau epuiza resursele geniului religios indian. După cum vom vedea, *Bhagavad-Gītā* prezintă o altă metodă de obținere a eliberării, metodă care nu comportă renunțarea la lume (§§ 193–194).

Capitolul XVIII

BUDDHA ȘI CONTEMPORANII SĂI

147. Prințul Siddhārtha

Buddhismul este singura religie al cărei întemeietor nu se declară nici profetul unui Dumnezeu, nici trimisul Său, și care, în plus, respinge însăși ideea unui Dumnezeu Ființă Supremă. Dar acest întemeietor se proclamă pe sine „Trezitul" (*buddha*) și, pornind de aici, călăuză și maestru spiritual. Propovăduirea sa are drept țel eliberarea oamenilor. Acest prestigiu de „Salvator" face din mesajul său soteriologic o „religie" și transformă, destul de curând, personajul istoric Siddhārtha într-o Ființă divină. Căci, în pofida speculațiilor teologice și a fabulărilor învățaților buddhiști, în pofida anumitor interpretări europene care au văzut în Buddha un personaj mitic sau un simbol solar, nu există vreun temei serios de a-i nega istoricitatea.

Majoritatea cercetătorilor sunt de acord în a admite că viitorul Buddha s-a născut probabil în aprilie–mai 558 î.Hr. (sau, după o altă tradiție, în ~567), la Kapilavastu. Fiu al unui mic rege, Śuddhodana, și al primei soții a acestuia, Māyā, el s-a căsătorit la vârsta de șaisprezece ani, a părăsit palatul la 29 de ani, a avut „trezirea desăvârșită și supremă" în aprilie–mai ~523 (sau ~532) și după ce a propovăduit tot restul vieții s-a stins în noiembrie ~478 (sau ~487), la vârsta de 80 de ani. Dar aceste câteva date și alte evenimente, pe care le vom relata mai departe, nu epuizează biografia lui Buddha, așa cum o înțelegeau credincioșii. Căci, o dată proclamată public identitatea sa adevărată — aceea de Trezit — și acceptată de discipolii săi, viața sa a fost transfigurată și a primit dimensiunile mitologice specifice Marilor Mântuitori. Acest proces de „mitologizare" s-a amplificat cu timpul, deși începuse încă din viața Maestrului. Or, e important să ținem seama de această *biografie fabuloasă, căci ea a fost creatoare, atât în teologia și mitologia buddhistă, cât și în literatura devoțională și în artele plastice.*

Astfel, se zice că viitorul Buddha, *Bodhisattva* („Ființa menită Trezirii"), își alesese singur părinții în timp ce era un zeu în cerul zeilor Tușita. Conceperea a fost imaculată, *Bodhisattva* pătrunzând în șoldul drept al mamei sale sub forma unui elefant sau a unui copil de șase luni. (Versiunile vechi vorbesc numai despre visul mamei: un elefant ar fi intrat în corpul ei.) Sarcina ar fi fost și ea imaculată, căci *Bodhisattva* stă într-o raclă de piatră și nu în matrice. Nașterea sa are loc într-o grădină; mama se prinde de creanga unui copac și copilul iese din coapsa dreaptă.

Abia născut, *Bodhisattva* face șapte pași spre nord și scoate un „răget" de leu, exclamând: „Sunt cel mai înalt din lume, sunt cel mai bun din lume, sunt cel mai bătrân din lume; aceasta este ultima mea naștere; nu voi mai avea o altă existență"[1]. Mitul nașterii proclamă, deci, că de la nașterea sa, viitorul Buddha transcende Cosmosul (el atinge „creștetul lumii") și abolește spațiul și timpul (el este, într-adevăr, „primul", „cel mai vechi din lume"). Numeroase miracole anunță evenimentul. Când copilul a fost introdus într-un templu brahmanic, chipurile zeilor

[1] *Majjhimanikāya*, III, p. 123. Despre simbolismul celor Șapte Pași, cf. M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, pp. 149 sq.

„s-au ridicat din lăcaşurile lor, au căzut la picioarele lui *Bodhisattva*" şi „au cântat un imn (întru slava sa)"[2]. Copilul a primit de la tatăl său numele de Siddhārtha, „cel care şi-a ajuns scopul". Cercetându-i corpul, ghicitorii recunosc cele 32 de semne fundamentale şi cele 80 de semne secundare ale „Marelui Om" (*mahāpuruşa*) şi declară că va deveni un Suveran universal (*cakravartin*) sau un Buddha. Un bătrân *ŗşi*, Asita, zboară prin văzhuh din Himalaia până la Kapilavastu, cere să-l vadă pe noul-născut, îl ia în braţe, şi, înţelegând că va ajunge Buddha, începe să plângă, ştiind că el, Asita, nu va trăi îndestul ca să-i poată urma învăţătura.

La şapte zile după ce l-a născut, Māyā moare, ca să renască în cerul zeilor Tuşita. În primii şapte ani, copilul e crescut de mătuşa sa. Apoi primeşte educaţia pe care o primea orice prinţ indian şi se distinge atât în învăţătură, cât şi în exerciţiile corporale. La şaisprezece ani se căsătoreşte cu două prinţese din regatele învecinate, Gopā şi Yaśodharā. După treisprezece ani, aceasta din urmă îi naşte un fiu, Rāhula. Aceste amănunte, care stânjenesc tradiţia ascetică buddhistă, sunt probabil autentice. De altfel, Siddhārtha a fugit din palat la puţin timp după naşterea lui Rāhula, respectând astfel obiceiul indian care nu permitea renunţarea la lume decât după naşterea unui fiu sau a unui nepot.

O întreagă povestire s-a elaborat în jurul acestei Mari Plecări. Potrivit celor mai vechi texte, Buddha ar fi declarat discipolilor săi că după ce a meditat la bătrâneţe, boală şi moarte şi-a pierdut bucuria de viaţă şi s-a hotărât să salveze lumea de aceste trei mari rele. Legenda prezintă întâmplările mai dramatic. Alarmat de prezicerile ghicitorilor săi, Śuddhodana reuşeşte să-l izoleze pe tânărul prinţ în palat şi desfătătoarele lui grădini. Dar zeii zădărnicesc cele plănuite de tată şi în trei ieşiri consecutive din grădinile desfătării Siddhārtha întâlneşte la început un bătrân decrepit, rezemându-se în toiagul său, apoi, a doua zi, un „bolnav slăbit, livid, ars de fierbinţeala febrei", în fine, a treia zi, la poarta cimitirului, un mort. Vizitiul îi dezvăluie că nimeni nu poate să scape de boală, bătrâneţe şi moarte. Apoi, la o ultimă ieşire, prinţul zăreşte un călugăr cerşind, calm şi senin, şi această privelişte îl consolează, arătându-i că religia este susceptibilă de a te vindeca de mizeriile vieţii omeneşti.

148. Marea Plecare

Pentru ca să-l întărească în hotărârea sa de a renunţa la lume, zeii îl trezesc pe Buddha în puterea nopţii ca să contemple corpurile goale şi dizgraţioase ale concubinelor adormite. Atunci el îşi cheamă scutierul, Chandaka, şi, în timp ce zeii scufundă în somnul cel mai adânc întregul oraş, prinţul iese prin poarta de sud-est. Depărtându-se la vreo zece leghe, el se opreşte, îşi taie pletele cu spada, îşi schimbă veşmintele de prinţ cu acelea ale unui vânător şi îl trimite pe Chandaka înapoi la palat, cu calul. În răgazul acestui popas, el s-a despărţit de toţi zeii care îl escortaseră. De aici înainte, zeii nu vor mai juca nici un rol în biografia fabuloasă a lui Buddha. El îşi va atinge scopul prin propriile sale mijloace, fără nici o asistenţă supranaturală.

Devenit ascet itinerant sub numele de Gautama (numele familiei sale în clanul Sākya), el s-a îndreptat către Vaiśāli (pāli: Vesāli), unde un maestru brahman, Ārāḍa Kālāma, predica un fel de Sāṃkhya preclasică. Îşi însuşeşte foarte repede această doctrină, dar socotind-o insuficientă, îl părăseşte pe Ārāḍa şi se îndreaptă spre Rājagŗha, capitala regatului Magadha. Regele Bimbisāra, fermecat de tânărul ascet, îi oferă jumătate din regat, dar Gautama refuză această ispită şi ajunge discipolul unui alt maestru, Udraka. El ajunge să stăpânească cu aceeaşi

---

[2] *Lalita-vistara*, pp. 118 sq.; A. Foucher, *La vie du Bouddha*, pp. 55 sq.

ușurință tehnicile yogine predate de Udraka, dar, nesatisfăcut, îl părăsește și, urmat de cinci discipoli, se îndreaptă spre Gayā. Învățătura sa filosofică și yogică durase un an.

El se stabilește într-un loc liniștit, în apropiere de Gayā, unde, timp de șase ani, se dedică celor mai severe mortificări. Ajunge să se hrănească cu un singur grăunte de mei pe zi, dar se decide apoi pentru postul total; nemișcat, ajuns aproape schelet, el sfârșește prin a deveni aidoma prafului. În urma acestor penitențe înfiorătoare el a primit numele de Sakyamuni („ascet printre Sākya"). Atingând limita extremă a mortificării și când nu-i mai rămăsese decât a o mia parte din puterea sa vitală, el a înțeles inutilitatea ascezei ca mijloc de eliberare și s-a hotărât să-și întrerupă postul. Dat fiind marele prestigiu de care se bucura *tapas* pretutindeni în India, experiența n-a fost inutilă. De aici înainte, viitorul Buddha putea să proclame că stăpânește filosofia (Sāṃkhya) și Yoga; tot astfel cum, înainte de a fi renunțat la lume, cunoscuse toate voluptățile unei vieți de prinț. Nimic din ceea ce constituie infinita varietate a experiențelor umane nu-i mai era de acum înainte necunoscut — de la beatitudinile și dezămăgirile culturii, ale dragostei și puterii până la sărăcia unui credincios rătăcitor, la contemplările și transele yoginului, trecând prin singurătatea și mortificările ascetului.

Când Gautama acceptă din partea unei credincioase o ofrandă de orez fiert, cei cinci discipoli ai săi, consternați, îl părăsesc și pleacă la Benares. Miraculos înzdrăvenit de hrană, Sakyamuni se îndreaptă către o pădure, alege un arbore de pipal (*aśvattha; Ficus religiosa*) și se așază la rădăcina lui, hotărât să nu se ridice decât după ce va dobândi „trezirea". Dar înainte de a se reculege în meditație, Sakyamuni primește asaltul lui Māra, „Moartea". Căci acest mare zeu ghicise că descoperirea iminentă a salvării, oprind ciclul etern al nașterilor, morților și renașterilor, va pune capăt domniei sale. Atacul este inițiat de o armată terifiantă de demoni, strigoi și monștri, dar meritele anterioare ale lui Sakyamuni și „dispoziția sa blândă, prietenească" (*maitrī*) ridică în jurul lui o zonă de protecție și rămâne neatins.

Māra revendică atunci locul de sub arbore, în virtutea meritelor pe care le câștigase cândva, ca urmare a unui sacrificiu voit. Sakyamuni acumulase și el merite în cursul existențelor sale anterioare, dar deoarece nu avea nici un martor el o invocă pe „mama nepărtinitoare a tuturor" și atinge, cu un gest devenit clasic în iconografia buddhistă, cu mâna dreaptă pământul. Atunci Glia se arată pe jumătate și chezășuiește spusele lui Sakyamuni. Însă Māra, Moartea, este, în același timp, și Kāma, Erosul, în ultimă instanță, Spiritul Vieții — căci în același timp viața însăși este amenințată de salvarea pe care *Bodhisattva* se pregătește să o ofere lumii. Atunci, femei nenumărate îl înconjoară pe ascet, străduindu-se în van să-l ispitească cu goliciunea și farmecele lor. Învins, Māra se retrage înainte de sosirea dimineții[3].

149. „Trezirea". Propovăduirea Legii

Această mitologie a atacului și ispitirii sale de către Māra proclamă puritatea absolută a lui Sakyamuni. Acum el poate să-și concentreze toate puterile spirituale asupra problemei centrale: eliberarea de suferință. În prima veghe, el parcurge cele patru stadii ale meditației, care îi permit să îmbrățișeze, grație „ochiului său divin" (§ 158), totalitatea lumilor și eterna lor devenire, adică ciclul teribil al nașterilor, morților și reîncărnărilor determinat de *karma*. La veghea a doua, el își recapitulează nenumăratele vieți anterioare și contemplă în câteva clipe existențele nesfârșite ale celorlalți. Veghea a treia constituie *boddhi*, Trezirea, căci el surprinde legea care dă posibilitate de manifestare acestui ciclu infernal al nașterilor și

[3] Totuși, Māra nu este iremediabil condamnat căci, într-un viitor îndepărtat, și el se va converti și va fi mântuit.

renașterilor, legea zisă a celor douăsprezece „produceri în dependență mutuală" § 157), și descoperă totodată condițiile care sunt necesare opririi acestor „produceri". De acum înainte el este în posesia celor patru „Adevăruri Nobile": el a devenit, o dată cu venirea zilei, „Trezit", *buddha*.

Buddha rămâne timp de șapte săptămâni „în lumea Trezirii". Dintre evenimentele fabuloase pe care ni le-a păstrat tradiția reținem ultima încercare a lui Māra de a-l ispiti: Cel Preafericit să intre de îndată în *parinirvāṇa*, fără a mai proclama doctrina salvării pe care tocmai o descoperise. Dar Buddha îi răspunde că nu va intra în *parinirvāṇa* decât după ce va fi întemeiat o comunitate instruită și bine organizată. Totuși, la scurt timp după aceasta, Buddha se întreabă dacă are rost să propovăduiască o doctrină atât de grea. Intervenția lui Brahmā și mai ales certitudinea că există un anumit număr de oameni care pot fi salvați îl fac să se hotărască. El se îndreaptă către Benares, unde, grație „ochiului său divin", vede pe cei cinci discipoli care îl abandonaseră. El îi găsește într-o mănăstire, pe locul actualului Sarnath, și îi anunță că a devenit Buddha. El le expune cele patru Adevăruri Nobile despre suferință, originea suferinței, încetarea suferinței și drumul care duce la încetarea suferinței (§ 156).

Cu această primă expunere, Buddha „a pus în mișcare Roata Legii". Cei cinci se convertesc și devin „sfinți" *(arhat)*. La puțină vreme după asta are loc convertirea fiului unui bogătaș din Benares, urmată de aceea a altor membri ai familiei sale. Foarte curând, Comunitatea (*saṃgha*) ajunge să numere 60 de călugări (*bhikkhu*) și Buddha îl trimite pe fiecare să predice individual în toată țara. El însuși se îndreaptă către Uruvilvā, unde, printr-o serie de minuni, ajunge să convertească pe cei trei frați Kāśyapa, brahmani care se închinau mai ales zeului Agni. Buddha se adresează apoi celor 1 000 de discipoli Kāśyapa: el le arată că întregul Univers este încins de focul patimii; ei acceptă doctrina și devin cu toții *arhat*.

De acum înainte, convertirile se înmulțesc. La Rājagṛha, Bimbisara, tânărul rege din Magadha, dăruiește un loc de retragere lui Buddha și comunității sale. Tot la Rājagṛha, Buddha convertește doi credincioși de seamă, Sāriputra și Maudgalāyana, și un ascet, Mahākāśyapa, meniți toți trei să joace un rol important în istoria buddhismului. La câtva timp după asta, Cel Preafericit cedează rugăminților tatălui său și, cu o ceată mare de călugări, pleacă spre Kapilavastu. Vizita constituie un prilej pentru numeroase episoade dramatice și minuni fabuloase. Buddha reușește să-și convertească tatăl și numeroase rude. Printre aceștia se numără verii săi, precum și Ananda, principalul său „discipol slujitor", și Devadatta, care va deveni rivalul său.

Buddha nu zăbovește la Kapilavastu. El se reîntoarce la Rājagṛha, vizitează Srāvasti și Vaiśāli; convertirile, mai mult sau mai puțin spectaculoase, se înmulțesc. Când îi sosește știrea că tatăl său a căzut greu bolnav, el se îndreaptă din nou la Kapilavastu și îl călăuzește întru sfințenie. Regina, ajunsă văduvă, îi cere fiului ei adoptiv să o primească în comunitate. Cu tot refuzul său, regina, cu o întreagă suită de prințese, doritoare toate să devină călugărițe, îl urmează pe jos până la Vaiśāli. Ananda pledează cauza reginei și Buddha în cele din urmă o acceptă, după ce, în prealabil, statuează pentru călugărițe norme mai severe decât pentru călugări. Dar el ia această hotărâre împotriva dorinței sale și anunță că, acceptând femeile, Legea, care ar trebui să dureze 1000 de ani, nu va dura decât 500.

În urma unor miracole săvârșite de unii dintre discipolii săi, Buddha se ridică împotriva etalării de „puteri miraculoase" (§ 159). Totuși, el însuși e silit să săvârșească unul din cele mai mari miracole, în lupta împotriva celor „șase maeștri", rivalii săi: o dată face să crească un manguier enorm, altă dată călătorește de la răsărit la apus pe un curcubeu, apoi își multiplică infinit chipurile sale în aer, sau petrece trei luni în cerul lui Indra pentru ca să-i poată propovădui mamei sale. Dar aceste povestiri fabuloase nu pornesc din tradiția primitivă; este deci probabil

că interzicerea manifestării puterilor (*siddhi*) și importanța acordată „înțelepciunii" (*prajñā*) ca mijloc de convertire fac parte din învățământul său originar[4].

După cum era de așteptat, maeștrii rivali, invidioși de izbânzile Celui Preafericit, se străduiesc în van să-l discrediteze prin calomnii odioase. Și mai grave sunt certurile meschine dintre călugări, cum sunt acelea care, la nouă ani de la Iluminare, s-au declanșat la Kauśambi cu privire la un detaliu de disciplină monastică (era vorba de a ști dacă un urcior care a servit la purificarea latrinelor mai poate fi folosit a doua oară). Maestrul a încercat să-i împace pe adversari, dar a fost rugat să nu se amestece în asemenea lucruri, și el a părăsit Kauśambi[5]. Totuși, laicii, indignați, au refuzat să dea de pomană călugărilor care provocaseră plecarea Celui Preafericit și discipolii recalcitranți au trebuit să cedeze.

150. Schisma lui Devadatta. Ultimele convertiri. Buddha intră în *parinirvāṇa*

Izvoarele nu ne dau decât foarte vagi informații despre perioada de mijloc a carierei lui Buddha. În sezonul ploilor, Buddha își continua propovăduirea în acele *vihāra* („mănăstiri") din apropierea orașelor. În restul anului, însoțit de cei mai apropiați discipoli, el cutreiera prin țară predicând Legea cea Bună. În anul ~509, la douăzeci de ani, fiul său Rāhula a primit consacrarea definitivă. Biografiile ne povestesc despre unele convertiri spectaculoase, cum e aceea despre un Yakṣa, care „punea ghicitori", ori aceea a unui tâlhar celebru, ori aceea a unui bogat negustător din Bengal, toate având drept rezultat răspândirea ecoului despre faima Maestrului mult dincolo de hotarele țării în care predica.

Când Buddha avea 72 de ani (în 486 î.Hr.), vărul său cel invidios, Devadatta, i-a cerut să-i lase lui conducerea Comunității. În fața refuzului, Devadatta încearcă să-l ucidă pe Maestru, la început prin asasini plătiți, apoi căutând să-l zdrobească sub o stâncă sau să atâțe asupra lui un elefant periculos. Devadatta, cu un grup de călugări, reușește să creeze o schismă, care predica o asceză mai radicală — dar Śāriputra și Maudgalāyana au putut să-i recupereze pe cei rătăciți și, după mai multe izvoare, Devadatta ar fi fost înghițit de viu în Infern. Cei din urmă ani ai lui Buddha au fost întunecați de evenimente tragice, între altele ruina clanului său, Śākya, și moartea lui Śāriputra și Maudgalāyana.

În anul ~478, în anotimpul ploilor, Buddha, întovărășit de Ananda, se instalează în „Satul de Bambus" (Veṇugrāma), dar se îmbolnăvește de dizenterie. El depășește criza, și Ananda se bucură de faptul că „Cel Preafericit nu se va stinge înainte de a fi lăsat instrucțiuni privind Comunitatea". Buddha însă îi răspunde că el a propovăduit toată Legea, fără să păstreze nici un secret, cum fac alți maeștri; el este acum un „bătrân slăbit", viața i s-a apropiat de capăt, de acum înainte discipolii vor trebui să caute sprijin în Lege.

Totuși, unele izvoare[6] adaugă un episod semnificativ: reîntors la Vaiśāli, Cel Preafericit se odihnește în pădurea sacră de la Cāpāla, și de trei ori el îi laudă lui Ananda farmecul acestui loc și frumusețea atât de felurită „a continentului indian", adăugând că, dacă este rugat, Buddha „poate trăi o eră cosmică întreagă sau restul unei ere". Dar, de trei ori, Ananda tace și Maestrul

---

[4] Totuși, biografii vorbesc în mod constant de călătoriile lui Buddha în văzduh.

[5] Incidentul este semnificativ; el poate indica faptul că amănuntele vieții monastice nu erau în mod necesar reglementate de către Buddha, deși există numeroase exemple contrare; cf. I. Filliozat, *L'Inde classique*, II, p. 485.

[6] *Divyāvadāna*, pp. 200 sq. (tradus deja de E. Burnouf, *Introduction*, pp. 74 sq.) și alte texte studiate de E. Windisch, *Māra und Buddha*, pp. 33 sq. Cf., de asemenea, A. Foucher, pp. 303 sq.

îi cere să se îndepărteze. Atunci se apropie Māra și îi reamintește lui Buddha promisiunea că atunci când *samgha* va fi solid întemeiată el va intra în *parinirvāṇa*. „N-avea grijă, Răufăcătorule, îi răspunde Cel Preafericit. Nu vei mai avea mult de așteptat". El renunță atunci la restul de viață ce-l mai avea și, pe loc, pământul se cutremură. Ananda îl întreabă pe Maestru de cauzele acestui neobișnuit fenomen, și, aflând, îl roagă să supraviețuiască până la sfârșitul perioadei cosmice. Dar Buddha nu-și poate călca promisiunea pe care tocmai i-o făcuse lui Māra. „Este greșeala ta, Ananda... Dacă tu l-ai fi rugat pe Cel Predestinat, o, Ananda, el ar fi respins prima și a doua oară rugămintea ta, dar a treia oară ți-ar fi acordat-o. Este, așadar, greșeala ta, Ananda"[7].

El cere apoi discipolului său să-i adune pe toți călugării din Vaiśāli, și amândoi se îndreaptă spre Pāpā. Acolo, sunt poftiți de fierarul Cunda la o cină care consta din „bucate de porc": mâncare din carne de porc, sau niște ciuperci cu care se hrănesc porcii. Această mâncare îi produce o diaree cu sânge, probabil reîntoarcerea bolii din care tocmai se ridcase. Totuși, el pornește la drum către Kuśinagara, capitala tribului Malla. Istovit după un mers trudnic, Buddha se culcă pe partea dreaptă, sub un tufiș, între doi arbori, cu fața la vest, capul la nord, și piciorul stâng alungit deasupra celui drept. Ananda izbucnește în hohote de plâns, dar muribundul îl consolează: „Destul, Ananda; încetează să te chinui și să jelușești... Cum poți crede că ceea ce se naște nu moare? Acest lucru este cu neputință"[8].

Înștiințați de Ananda, cei din neamul Malla se îngrămădesc în mare număr în jurul Preafericitului. După convertirea unui devot, pe numele său Subhadra, Buddha își cheamă discipolii și îi întreabă dacă mai are vreunul îndoieli cu privire la Lege și la Disciplină. Toți tac. Atunci Buddha rostește ultimele cuvinte: „Mă adresez vouă, o călugări cerșetori: nu vă precupețiți străduințele voastre". În sfârșit, în veghea a treia și ultimă a nopții, el străbate toate cele patru etape ale meditației și se stinge. Era noaptea cu lună plină din luna Kārttika, noiembrie 478 î.Hr. (sau 487, după o altă tradiție).

Ca pentru a contraechilibra o moarte atât de omenească, funeraliile lui Buddha au dat naștere la nenumărate legende. Timp de șapte zile de-a rândul, cei din neamul Malla au cinstit, prin muzici și dansuri, pe mortul înfășurat în văluri nenumărate și depus într-o albie plină de ulei, căruia i se acordau astfel funeraliile unui Rege *cakravartin*. Înainte de arderea pe un rug din lemn înmiresmat, corpul lui ar fi fost purtat prin Kuśinagara. Dar rugul nu a putut fi aprins înainte de sosirea discipolului Mahākāśyapa, care își urmase Maestrul pe drum, la distanță de opt zile. Cum Mahākāśyapa devenea primul șef al Comunității, trebuia ca el să fie prezent cel puțin la arderea pe rug a Preafericitului. Într-adevăr, potrivit legendei, picioarele lui Buddha au ieșit afară din sicriu pentru ca marele discipol să le poată venera atingându-le cu fruntea. Rugul s-a aprins atunci spontan. Pentru că Preafericitul murise pe teritoriul lor, osemintele lui sunt luate de cei din neamul Malla. Totuși, populațiile vecine își revendică și ele partea, pentru a ridica *stūpa*. Cei din neamul Malla refuză inițial, dar, amenințați cu o coaliție, sfârșesc prin a accepta împărțirea osemintelor în patru părți egale. Deasupra fiecărei relicve, a urnei și a cărbunilor rugului au fost ridicate *stūpa*.

---

[7] *Mahā parinibbāna-sutta*, III, 40; traducere de A. Foucher, p. 303. Episodul despre neatenția fatală a lui Ananda a fost desigur inventat, ca o explicație privind moartea lui Buddha. Căci, așa cum își alesese cicumstanțele nașterii sale, Buddha putea să-și prelungească la infinit existența. Dacă nu o făcuse, vina nu era a lui. Cu toate astea, nici legenda, nici comunitatea buddhistă nu l-au stigmatizat pe Ananda, ceea ce arată că este vorba de un episod interpolat din rațiuni apologetice.

[8] *Mahā-parinibbāna-sutta*, V, 14.

151. Mediul religios: asceții rătăcitori

Către începutul secolului al VI-lea, India gangetică a cunoscut o epocă de înfloritoare activitate religioasă și filosofică; ea a fost comparată, pe bună dreptate, cu avântul spiritual din Grecia, în aceeași epocă. Alături de mistici și credincioși care urmau tradiția brahmanică, existau nenumărate grupuri de *śramana* („cei care se ostenesc", în pāli: *samana*), asceți rătăcitori (*parivrājaka*), printre care se numărau yogini, magicieni, dialecticieni („sofiști") și chiar materialiști și nihiliști, precursori ai doctrinelor filosofice Cārvāka și Lokāyata. Anumite tipuri de asceți rătăcitori își trăgeau rădăcinile din timpurile vedice și postvedice. În legătură cu majoritatea dintre ei, cunoaștem puține lucruri în afară de numele ce-l purtau. Doctrinele lor sunt menționate fragmentar în textele buddhiste și jainiste; de altfel, combătute și de buddhiști și de jainiști, ele sunt mai mult sau mai puțin ridiculizate și deformate.

Probabil, totuși, că toți acești *śramana* părăsiseră lumea dezgustați atât de vanitatea vieții umane, cât și de doctrina implicată în ritualismul brahmanic. *Śramanii* încercau să înțeleagă și să stăpânească tocmai mecanismul transmigrărilor și misterioasa lor cauză, actul (*karman*). Ei foloseau mijloace multiple și variate, de la extrema asceză, extazul parayogic sau analiza empirică a materiei până la metafizica cea mai obscură, practicile orgiastice, un nihilism extravagant sau materialismul vulgar. Mijloacele alese depindeau, în parte, de valoarea acordată agentului condamnat să transmigreze în virtutea lui *karman;* era vorba de un organism psihic, perisabil, sau de un „Sine" indestructibil și nemuritor? În esență, era vorba de aceeași problemă pusă de primele *Upanișade* (§ 80) și care va rămâne permanent în centrul gândirii indiene.

Textele buddhiste și jaina indică uneori numai doctrinele anumitor autori religioși, fără a le menționa numele. Astfel, de pildă, *Brahmajālasutta* prezintă un lung catalog al doctrinelor: „Unii speculează asupra ciclurilor trecute ale vremii, afirmând eternitatea Sinelui (*atta*, scr. *ātman*) și a lumii, dobândind printr-o disciplină psihică (care este deja o Yoga cu *samādhi*) puteri miraculoase, cum ar fi amintirea vieților anterioare. Alții afirmă când o eternitate când o noneternitate, opunând, de pildă, eternul Brahman creațiilor sale impermanente. Alții identifică sinele cu corpul și îl consideră din cauza aceasta inpermanent. Unii admit infinitatea, alții finitudinea lumii [...]. Agnosticii evită toate problemele. Unii judecă sinele și lumea ca fiind produse fără o cauză. Un alt grup speculează asupra ciclurilor viitoare, căutând să înțeleagă devenirea sinelui după disoluția trupului. Acest sine poate fi conștient, sau chiar având o formă, sau nici posedând formă, nici fără formă, adică străin domeniului formelor, finit sau infinit, putând încerca sentimente nefericite, sau inconștient, sau nici conștient, nici inconștient, și putându-se nega totul despre el etc." (rezumat de J. Filliozat, *L'Inde classique*, II, p. 512). Acest catalog este cu atât mai prețios cu cât anumite doctrine incriminate vor fi reluate și dezvoltate de diferite școli buddhiste.

În afară de aceste doctrine anonime, izvoarele ne-au păstrat numele câtorva secte: adepții Ājīvika, al căror maestru principal a fost Maskārin Gosāla, adepții Nigrantha (cei „Fără loc"), adică jainiștiii, discipolii lui Mahāvīra. În ceea ce privește maeștrii lui Gautama, Ārāḍa Kālāma și Rudraka, deși Buddha i-a depășit cu mult în pătrundere și în puterea de concentrare yoginā, influența lor asupra metodei sale de meditație a fost considerabilă.

Sāmaññaphalasutta (*Dīgha*, I, 47 sq.) citează și pe cei șase maeștri rivali ai lui Buddha. Despre fiecare dintre ei ni se spune că este „conducător de comunitate", celebru „întemeietor de școală", respectat asemeni unui sfânt, venerat de o mulțime de oameni, vechi de zile. Pūraṇa Kassapa pare să fi predicat lipsa de valoare a faptei. Ajita Keśakambala profesa un materialism apropiat de acela al școlii Cārvāka; Kakuda Kātyāyana, eternitatea celor șapte „trupuri" (*kāya*, adică „corpurile" de pământ, de apă, de foc, de vânt, plăcerea, efortul și viața) și Sañjaya,

probabil scepticismul, căci eluda orice discuţie. Ceilalţi doi sunt Maskārin Gosāla şi Niganţha, Nātaputta, adică Mahāvīra; acesta din urmă e abia citat în izvoarele buddhiste, deşi a fost, dintre contemporanii lui Buddha, personalitatea religioasă cea mai importantă.

În multe *sutta* se relatează despre întâlnirile cu *paribbājaka*, dar textele evidenţiază mai mult răspunsurile Preafericitului decât doctrinele şi moravurile interlocutorilor săi. El le reproşează, de exemplu, vina de a se trufi cu propria asceză, de a-i dispreţui pe alţii, de a crede că şi-au atins ţelul, căutând să profite prin aceasta, de a-şi face o părere exagerată despre succesele proprii etc.[9]. El declară că ceea ce îl caracterizează pe adevăratul *samana* sau brahman nu e deloc aparenţa lui exterioară, penitenţa sau mortificarea lui fizică, ci disciplina interioară, caritatea, stăpânirea de sine, emanciparea spiritului de superstiţii şi automatisme[10].

152. Mahāvīra şi „Salvatorii Lumii"

Deşi Mahāvīra a fost contemporanul său, deşi au cutreierat aceleaşi locuri şi au frecventat aceleaşi medii, Buddha nu l-a întâlnit niciodată. Nu cunoaştem motivele pentru care el a hotărât să-l evite pe cel mai puternic şi mai original rival al său, singurul care a reuşit să creeze o comunitate religioasă ce supravieţuieşte şi azi. Se pot remarca unele asemănări între carierele şi orientările spirituale ale celor doi maeştri. Amândoi aparţin castei aristocratice militare (*kşatriya*) şi vădesc aceeaşi tendinţă antibrahmanică, vizibilă încă din primele *Upanişade;* amândoi sunt „eretici" prin excelenţă, căci neagă existenţa unui zeu suprem şi caracterul revelat al *Vedelor* şi denunţă inutilitatea şi caracterul crud al sacrificiilor. Dar, pe de altă parte, ei se deosebesc prin temperament şi, în cele din urmă, doctrinele lor sunt de neconciliat.

Spre deosebire de buddhism, jainismul n-a început printr-o acţiune de propovăduire a lui Mahāvīra. Acesta nu era decât ultimul dintr-un şir legendar de Tīrthaṃkara, literal, „făcători de vad", altfel spus, „înaintemergători, vestitori ai mântuirii"[11]. Primul, Rşabha, sau Adīsvara, „maestrul iniţial", ar fi trăit cu miliarde de ani în urmă, mai întâi ca prinţ, apoi ca ascet, înainte de a intra în Nirvāṇa pe muntele Kailāsa. Biografiile legendare ale altor 21 Tīrthaṃkara urmăresc îndeaproape acelaşi model, care nu e altceva decât viaţa lui Mahāvīra, transfigurată în paradigmă: toţi sunt prinţi la origine, renunţă la lume şi întemeiază o comunitate religioasă. Cercetătorii recunosc o anumită istoricitate vieţii celui de al 23-lea Tīrthaṃkara, Pārśva. Fiul unui rege din Benares, el ar fi părăsit lumea la vârsta de 30 de ani, ar fi atins atotştiinţa, şi, după ce ar fi fondat opt comunităţi, s-ar fi stins, după vârsta de 100 de ani, pe vârful unui munte, cu două secole şi jumătate înaintea lui Mahāvīra. Pārśva se bucură şi în zilele noastre de o poziţie excepţională în cultul şi mitologia religiei jainiste.

Mahāvīra era fiul lui Siddhārtha, căpetenia unui clan nobil, şi al Triśalei, care se înrudea cu dinastiile domnitoare din Magadha. Dar legenda inserează naşterea lui în cadrul tradiţional al Naşterii „Mântuitorilor Lumii": cel care trebuia să fie al 24-lea şi ultimul Tīrthaṃkara, hotărăşte să coboare pe pământ pentru ca să restaureze doctrina şi desăvârşirea morală a comunităţilor întemeiate de Pārśva. El se încarnează în pântecele Devānandei, soţia unui brahman, dar zeii au strămutat embrionul în pântecele unei prinţese din Magadha. O serie de vise profetice anunţă celor două mame naşterea unui mântuitor — *cakravartin*. Şi, la fel ca în cazul naşterii lui Buddha şi a lui Zarathustra, o mare lumină străluceşte în noaptea naşterii lui Mahāvīra.

---

[9] *Udumbarikā Sīhanādasutta* (*Dīgha*, III, 43 s.; Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*, III, 38 sq.).

[10] *Kassapa Sīhanādasutta* (*Dīgha*, I. 169 sq.; *Dialogues*, I, 234 sq.).

[11] Dar, foarte curând, buddhiştii au proclamat şi ei un întreg şir de Buddha.

Copilul a primit numele de Vardhamāna („Cel îmbelșugat") și, asemeni lui Buddha, a trăit o viață de prinț, s-a căsătorit cu o fecioară nobilă și a avut un copil de la aceasta. La moartea părinților, când avea 30 de ani, după ce primește încuviințarea fratelui său mai mare, Vardhamāna își împarte tot avutul, părăsește lumea și îmbracă haina de călugăr rătăcitor. După 13 luni, el renunță la purtatul veșmintelor, și aceasta este prima inovație care îl desparte de tradiția transmisă de către Pārśva. Gol, „înveșmântat în spațiu", el se dedică timp de 13 ani celui mai riguros ascetism și meditației. În fine, după îndelungate mortificări și după două zile și jumătate de reculegere, într-o noapte de vară, sub un copac *sala*, pe malul unui fluviu, dobândește „atotștiința". El devine astfel un *jina* („învingător"), adepții lui vor lua mai târziu numele de *Jaina*, dar este cunoscut mai ales sub numele de Mahāvīra, „Marele erou". Timp de treizeci de ani, apoi, el continuă să ducă o viață rătăcitoare, propovăduindu-și doctrina în regatele Magadha, Anga și Videha, din Câmpia Gangelui. În perioada musonului, asemenea altor religioși, Mahāvīra poposea în împrejurimile unui oraș. A murit la vârsta de 72 de ani la Pāvā (lângă actualul Patna). Data când a „intrat în Nirvāṇa" este controversată: 468 î.Hr. după unii, 477 după H. Jacobi și W. Schubrig — în orice caz cu câțiva ani înainte de Nirvāṇa lui Buddha.

153. Doctrinele și practicile jaina

Nu se știe aproape nimic despre personalitatea lui Mahāvīra. Mitologia care îi exaltă nașterea și anumite episoade din viață este, ca și cea conturată în jurul lui Buddha, mitologia tradițională a Indiei. Canonul jaina a fost redactat între secolele IV–III î.Hr., dar unele pasaje sunt mult mai vechi și mai conservă, poate, cuvintele înseși ale Maestrului. Ceea ce pare să caracterizeze învățătura lui Mahāvīra este interesul pentru structurile Naturii și pasiunea sa pentru clasificări și numere. S-a putut spune astfel că numărul îi prezidează sistemul religios (W. Schubrig). Într-adevăr, se afirmă trei feluri de conștiință și cinci feluri de cunoaștere adevărată, șapte principii sau categorii, cinci feluri de corpuri, șase nuanțe sau culori (*leśya*) care definesc meritul sau lipsa de merit a sufletului, opt feluri de „materie karmică", paisprezece stadii de desăvârșire spirituală etc. Pe de altă parte, Mahāvīra se distinge atât de Pārśva, cât și de Buddha prin rigorismul său ascetic, cerându-le adepților nuditate permanentă, precum și numeroase interdicții.

Mahāvīra neagă existența unui Zeu Suprem, nu însă și pe aceea a zeilor: aceștia din urmă se bucură de o anumită beatitudine, dar nu sunt nemuritori. Cosmosul și viața nu au început și nu vor avea sfârșit. Totul este dominat de *karman*, cu excepția sufletului eliberat. O trăsătură caracteristică a jainismului, care îi pune în evidență structura sa arhaică, este panpsihismul: tot ce există pe lume are un suflet, nu numai animalele, dar și plantele, pietrele, stropii de apă etc. Și, deoarece respectarea vieții este primul și cel mai important comandament jainist, această credință în panpsihism dă naștere la numeroase dificultăți. De aceea, călugărul trebuie, atunci când merge, să mătură pământul în fața lui, iar după căderea serii îi este interzis să iasă din casă, pentru ca nu cumva să ucidă din nebăgare de seamă vreo vietate cât de mică.

Pare paradoxal ca o doctrină care proclamă panpsihismul și respectul absolut al vieții să deprecieze cu totul viața omenească și să considere sinuciderea prin post drept pilda cea mai sublimă. Respectul față de viață, adică față de tot ceea ce există în cele trei regnuri, nu reușește deloc să resanctifice existența umană sau cel puțin să-i acorde o semnificație religioasă. Împărtășind pesimismul și refuzul vieții manifestat încă din *Upanișade*, jainismul nu concepe decât o beatitudine spirituală și transcosmică (vezi totuși, mai departe, § 190): într-adevăr,

sufletul eliberat de „materia karmică" se avântă „ca o săgeată" către cel mai înalt punct al Universului; acolo, într-un Empireu, el se reîntâlnește și comunică cu semenii, constituind o comunitate pur spirituală, chiar divină. Acest pesimism și „spiritualism" acosmic amintește de unele școli gnostice (§ 228) și, cu importante deosebiri, de Sāṃkhya și Yoga clasică (§ 139 sq.).

Karman joacă un rol hotărâtor, căci el creează „materia karmică", un fel de organism psiho-corporal care se leagă de suflet și îl obligă să transmigreze. Eliberarea (*mokṣa*) se obține prin încetarea oricărui contact cu materia, adică prin *respingerea* acelui *karman* deja absorbit și prin *oprirea* oricărui nou influx karmic. Cum era de așteptat, eliberarea se obține printr-o serie de meditații și concentrări de tip yogic[12], care încununează o viață de asceză și reculegere. Natural, numai eremiții și eremitele pot spera într-o eliberare. Dar calea monastică este deschisă oricărui copil care a împlinit vârsta de opt ani, cu condiția să fie sănătos. După câțiva ani de studiu, novicele este inițiat de către un maestru și rostește cele cinci legăminte: să cruțe orice viață, să spună numai adevărul, să nu posede și să nu câștige nimic, să rămână cast. Cu această ocazie, el primește un bol pentru cerșit pomană, o măturică cu care să-și curețe drumul în fața sa, o bucată de muselină cu care își acoperă gura când vorbește (probabil pentru a evita înghițirea unor insecte). Viața rătăcitoare pe care o duc călugării și călugărițele, cu excepția celor patru luni din timpul musonului, o imită întru toate pe aceea a lui Mahāvīra.

Potrivit tradiției, la moartea lui Mahāvīra existau, în afara unei vaste comunități laice, 14 000 călugări și 36 000 călugărițe. Cifrele sunt probabil exagerate; dar ceea ce surprinde cel mai mult este marea majoritate a femeilor în sânul adepților, precum și în comunitățile laice, cu atât mai mult cu cât, după unii maeștri jaina, călugărițele nu puteau aștepta eliberarea, pentru că nu le era îngăduit să practice nuditatea monahală. Însă numărul ridicat al femeilor, călugărițe sau laice, este atestat începând cu cea mai veche tradiție. Se crede că Mahāvīra se adresa mai ales semenilor săi, membrilor din aristocrația nobilă și militară. Se poate prezuma că femeile aparținând acestor medii găseau în învățătura lui Mahāvīra, învățătură adâncindu-și rdăcinile în spiritualitatea indiană cea mai arhaică, o cale religioasă care le era refuzată în ortodoxia brahmanică.

154. Secta Ājīvika și atotputernicia „destinului"

Buddha îl considera pe Maskārin (Makhali) Gosāla cel mai primejdios rival. Discipol și însoțitor al lui Mahāvīra, mai mulți ani la rând, Gosāla a practicat asceza, a dobândit puteri magice și a devenit căpetenia sectei Ājīvika. Din unele aluzii biografice păstrate în scrierile buddhiste și jainiste, reiese că Gosāla era un vrăjitor puternic. Cu „focul său magic" el și-a omorât unul dintre ucenici; dar, tocmai ca urmare a unei întreceri magice cu Mahāvīra și a blestemului acestuia, Gosāla și-a pierdut viața (probabil între 485–484 î.Hr.).

Etimologia termenului *ājīvika* rămâne obscură. Atacate de către buddhiști și de jainiști, doctrinele și practicile credincioșilor Ājīvika sunt greu de reconstituit. În afara unor citate conservate în cărțile adversarilor, nimic din canonul lor n-a supraviețuit. Totuși, se știe că este vorba de o mișcare religioasă destul de veche, precedând cu mai multe generații buddhismul și jainismul.

Ceea ce îl deosebea pe Gosāla de toți contemporanii era rigurosul său fatalism. „Străduința omului este zadarnică", în aceasta consta esența mesajului lui. Cheia de boltă a sistemului

[12] Anumite tehnici corespund întru totul tradiției Yoga clasice, fixată mai târziu de Patañjali (§ 143). De exemplu, concentrarea (*dhyāna*) constă în a fixa activitatea psiho-mentală într-„un singur punct".

său consta dintr-un singur cuvânt: *niyati*, „fatalitatea", „destinul". Potrivit unui text buddhist, Gosāla credea că „nu există pricină sau motiv pentru decăderea ființelor, ființele sunt decăzute fără cauză, fără motiv. Nu există pricină a purității ființelor, ființele sunt purificate fără cauză, fără motiv. Nu există acțiune înfăptuită de tine însuți, nu există acțiune înfăptuită de altul, nu există acțiune omenească, nu există forță [...], energie [...], vigoare a omului [...], curaj omenesc. Toate ființele, toți indivizii, toate făpturile, toate lucrurile vii sunt fără voință, fără putere, fără energie, ele se manifestă prin efortul destinului, prin jocul contingențelor, prin însăși starea lor..." (*Sāmaññaphalasutta*, 54; traducere de L. Renou). Altfel spus, Gosāla respinge doctrina panindiană a lui *karman*. După el, orice ființă trebuia să-și străbată ciclul de 8 400 000 de eoni (*mahākalpa*) și, la sfârșit, eliberarea se săvârșea spontan, fără efort. Buddha considera criminal acest determinism implacabil, și de aceea l-a atacat pe Makhali Gosāla mai puternic decât pe oricare dintre contemporanii săi: el considera doctrina „fatalității" (*niyati*) drept cea mai primejdioasă.

Makhali Gosāla ocupă o poziție aparte în orizontul gândirii indiene: concepția sa deterministă îl îmboldea să studieze fenomenele naturale și legile vieții[13]. Credincioșii Ājīvika umblau goi, urmând unui obicei anterior apariției lui Mahāvīra și lui Makhali Gosāla. Ca toți asceții itineranți, ei își cerșeau hrana și respectau reguli alimentare foarte severe: mulți își puneau capăt vieții, lăsându-se să moară de foame. Inițierea în ordin prezenta o trăsătură arhaică: neofitul trebuia să-și ardă mâinile strângând un obiect fierbinte; era îngropat până la gât și i se smulgea părul fir cu fir. Nimic însă în ceea ce privește tehnicile spirituale ale adepților Ājīvika nu ni s-a păstrat. E de presupus că ei își aveau tradițiile lor ascetice și propriile lor metode de meditație; este ceea ce ne lasă să înțelegem unele aluzii la un fel de *nirvāṇa*, comparabil cu Cerul suprem al altor școli mistice[14].

[13] El a propus o clasificare a ființelor potrivit numărului de simțuri ale fiecărei specii, a schițat o doctrină a transformărilor din sânul Naturii (*parināmavāda*), sprijinindu-se pe observații precise cu privire la periodicitatea vieții vegetale.

[14] Către secolul al X-lea d.Hr. adepții Ājīkiva, și toată India, de altfel, au aderat la *bhakti* și au sfârșit prin a se identifica cu o sectă visnuită, Pañcaratra; cf. A.L. Basham, *History and Doctrines of Ājīvikas*, pp. 280 sq.

Capitolul XIX

MESAJUL LUI BUDDHA: DE LA TEROAREA ETERNEI REÎNTOARCERI LA BEATITUDINEA ABSOLUTULUI

155. Omul rănit de o săgeată otrăvită...

Buddha n-a acceptat niciodată să dea învățăturii sale structura unui sistem. Nu numai că a refuzat să țină discursuri filosofice, dar nu s-a pronunțat nici asupra unor puncte esențiale ale doctrinei, de pildă asupra regimului de sfințenie al celui intrat în Nirvāṇa. Această tăcere a sa a născut, destul de devreme, interpretări, divergențe și a suscitat ulterior apariția diferitelor școli și secte. Transmisiunea orală a învățăturii Preafericitului și redactarea Canonului ridică numeroase probleme și ar fi zadarnic să nădăjduim că va veni o zi când ele vor putea fi rezolvate în chip satisfăcător. Dar, dacă pare imposibil de reconstituit, în integritatea sa, „mesajul autentic" al lui Buddha, ar fi excesiv să conchidem că încă în cele mai vechi texte doctrina sa se prezintă modificată radical.

De la început, comunitatea buddhistă (*saṃgha*) a fost organizată după reguli monastice *(vinaya)*, care i-au asigurat unitatea. Cât privește doctrina, călugării împărtășeau anumite idei fundamentale privind transmigrarea și retribuția faptelor, tehnicile de meditație care duc la Nirvāṇa și „condiția de Buddha" (ceea ce s-a numit buddhologie). În plus, încă din vremea Preafericitului exista o masă de laici simpatizanți care, deși acceptau învățătura, nu renunțau la lume. Datorită credinței lor în Buddha, a generozității lor pentru Comunitate, laicii dobândeau „merite" care le asigura o postexistență într-unul din multele Paradisuri, urmată de o reîncarnare superioară. Acest tip de devoțiune caracterizează „buddhismul popular". El are, prin mitologiile, ritualurile și operele literare pe care le-a suscitat, o mare importanță în istoria religioasă a Asiei.

În esență, se poate spune că Buddha se opunea atât speculațiilor cosmologice și filosofice ale brahmanilor și *śramanilor*, cât și diferitelor metode ale unei Sāṃkhya sau Yoga preclasice. Cât privește cosmologia și antropogonia, pe care el refuză să le discute, este evident că pentru Buddha lumea n-a fost creată nici de către un zeu, nici de un demiurg, nici de către Spiritul rău (cum consideră gnosticii și maniheenii; cf. § 229 sq.), ci continua să existe, *adică este creată continuu, prin actele, bune sau rele, ale oamenilor*.

În ce privește Sāṃkhya și Yoga, Buddha împrumută și dezvoltă analiza maeștrilor Sāṃkhya și tehnicile contemplative ale yoginilor, respingând însă presupozițiile lor teoretice, în primul rând ideea de Sine *(puruṣa)*. Refuzul său de a se lăsa antrenat în speculații de tot felul este categoric. El este admirabil ilustrat în celebrul dialog cu Māluṇkyaputta. Acest călugăr se plângea de faptul că Preafericitul a lăsat fără răspuns probleme numeroase, cum ar fi: este Universul etern sau neetern? finit sau infinit? sufletul este de aceeași natură cu corpul sau e deosebit? există Tathāgata după moarte sau nu? etc. Māluṇkyaputta îi cere maestrului să-și precizeze gândirea, sau, dacă nu poate, să recunoască că nu știe să răspundă. Buddha îi istorisește atunci povestea cu omul rănit de o săgeată otrăvită. Prietenii și părinții aduc un doctor, dar omul strigă: „Nu voi lăsa să mi se smulgă din trup această săgeată înainte de a ști cine m-a lovit, dacă e un kṣatriya sau un brahman [...], care este familia sa, dacă e înalt, scund, sau de statură

potrivită, din ce oraș sau din ce sat se trage; nu voi lăsa să mi se scoată această săgeată înainte de a ști cu ce fel de arc s-a tras asupra mea [...], ce coardă avea arcul [...], ce fel de pană s-a întrebuințat pentru facerea săgeții, [...] cum era făcut vârful săgeții". Un astfel de om ar muri înainte de a cunoaște toate aceste lucruri, a continuat Preafericitul, tot astfel e și soarta celui care ar refuza să urmeze calea sfințeniei înainte de a fi rezolvat cutare ori cutare chestiune filosofică. De ce refuza Buddha să discute aceste probleme? „Pentru că acest lucru nu este util, nu e legat de viața sfântă și spirituală, nu contribuie la dezgustul pentru lume, la detașare, la încetarea dorinței, la pace, la pătrunderea profundă, la iluminare, la Nirvāṇa!" Și Buddha îi reamintește lui Māluṇkyaputta că el n-a predicat decât un singur lucru, și anume: cele patru adevăruri nobile (*Majjhimanikāya*, I, 426).

156. Cele patru „Adevăruri Nobile" și „Calea de Mijloc"

Cele patru „Adevăruri Nobile" conțin miezul învățăturii sale. El le-a predicat în prima sa cuvântare de la Benares, la scurt timp după Trezire, în fața celor cinci vechi însoțitori ai săi (§ 149). Primul adevăr privește suferința sau durerea (pāli: *dukkha*). Pentru Buddha, ca și pentru majoritatea gânditorilor și religioșilor indieni de după *Upanișade, totul este suferință*. Într-adevăr, „nașterea este durere, bătrânețea este suferință, boala este suferință, moartea este suferință. A fi unit cu ceea ce nu-ți place înseamnă suferință. A fi despărțit de ceea ce-ți place [...], a nu poseda ceea ce dorești înseamnă suferință. Pe scurt, orice atingere cu (oricare din) cele cinci *skandha* implică suferință" (*Majjhima*, I, 141). Precizăm că termenul *dukkha*, de obicei tradus prin „durere" sau „suferință", are un sens mult mai larg. Diferitele forme de fericire sau chiar anumite stări spirituale obținute prin meditație sunt descrise ca fiind *dukkha*. După ce făcuse elogiul beatitudinii spirituale a unor asemenea stări yogice, Buddha adaugă că ele sunt „impermanente, *dukkha*, și supuse schimbării" (*Majjhima*, I, 90). Ele sunt *dukkha* tocmai pentru că sunt impermanente[1]. După cum vom vedea, Buddha reduce „eul" la o combinație de cinci agregate *(skandha)* de forțe fizice și psihice. Și el precizează că *dukkha* înseamnă, în cele din urmă, toate cele cinci agregate[2].

Al doilea adevăr nobil identifică originea suferinței *(dukkha)* în dorința, pofta sau „setea" *(taṇhā)* care determină reîncarnările. Această „sete" caută mereu noi satisfacții; se pot distinge: dorința de satisfacere a plăcerilor simțurilor, dorința de perpetuare și dorința de extincție (sau autoanihilare). Să remarcăm că dorința de autoanihilare este condamnată la fel ca alte manifestări ale „setei". Într-adevăr, fiind ea însăși o „poftă", dorința de extincție, care poate mâna spre sinucidere, nu constituie o soluție, deoarece nu oprește circuitul etern al transmigrărilor.

Al treilea adevăr nobil proclamă că eliberarea de durere *(dukkha)* constă în abolirea poftelor *(taṇhā)*. Ea echivalează cu Nirvāṇa. Într-adevăr, unul din numele Nirvāṇei este „Stingerea setei"" *(taṇhākkhaya)*. În fine, al patrulea adevăr revelează căile care duc la încetarea suferinței.

Formulând cele patru Adevăruri, Buddha aplică o metodă a medicinei indiene, care întâi definește boala, apoi îi descoperă cauza, pe urmă decide suprimarea acestei cauze și în cele

---

[1] Scolastica buddhistă a distins trei feluri de *dukkha: dukkha*, suferința obișnuită, *dukkha*, suferința având drept cauză schimbarea și *dukkha* ca stare condiționată (*Visuddhimagga*, p. 499; cf. W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha*, p. 40). Dar deoarece totul este „condiționat"", totul este *dukkha*.

[2] Cf. textele citate de W. Rahula, p. 41.

două extreme: căutarea fericirii procurate prin plăcerea simţurilor şi calea contrară, căutarea beatitudinii spirituale printr-un ascetism exagerat. „Calea de Mijloc" se mai cheamă „Calea cu opt braţe", pentru că ea constă din: 1) punct de vedere sau opinie corectă (sau adevărată), 2) gândire corectă, 3) vorbire corectă, 4) activitate corectă, 5) mijloace de existenţă corecte, 6) efort corect, 7) atenţie corectă, 8) concentrare corectă.

Buddha revine neobosit asupra celor opt reguli ale „Căii", explicându-le în diverse chipuri, căci se adresa unor medii diferite. Aceste opt reguli erau uneori clasate după obiectivul lor. Aşa, de exemplu, un text din *Majjhimanikāya* (I, 301) defineşte învăţătura buddhistă drept: 1) conduită etică *(sīla)*, 2) disciplină mentală *(samādhi)*, 3) înţelepciune (*paññā*, scr. *prajñā*). Conduita etică întemeiată pe dragostea universală şi compasiunea pentru toate fiinţele constă, de fapt, din practicarea celor trei reguli (2–4) ale „Căii cu opt braţe", anume vorbirea dreaptă sau justă, activitatea corectă, trăirea corectă. Nenumărate texte explică ce se înţelege prin aceste formule[3]. Disciplina mentală *(samādhi)* constă din practicarea ultimelor trei reguli ale „Căii cu opt braţe" (6–8): efortul, atenţia şi concentrarea corectă. E vorba de exerciţii ascetice de tip Yoga, asupra cărora vom insista mai departe, căci ele constituie esenţialul mesajului buddhic În ce priveşte înţelepciunea *(prajñā)*, ea rezultă din respectarea primelor două reguli: punct de vedere sau opinie corectă, gândire corectă.

157. Impermanenţa lucrurilor şi doctrina *anatta*

Meditând la primele două adevăruri nobile — suferinţa şi originea suferinţei —, ascetul descoperă impermanenţa, deci nonsubstanţialitatea (pāli: *anatta*) lucrurilor, şi totodată nonsubstanţialitatea propriei sale fiinţe. El se vede nu numai rătăcit printre lucruri (aşa cum se vede vedantinul, orficul ori gnosticul), ci şi împărtăşind modul lor de a exista. Căci totalitatea cosmică şi activitatea psihomentală constituie unul şi acelaşi Univers. Făcând o analiză necruţătoare, Buddha a arătat că *tot* ce există în lume se lasă clasat în cinci categorii, „ansambluri" sau „agregate" *(skandha):* 1) ansamblul „aparenţelor" sau al sensibilului (care cuprinde *totalitatea lucrurilor materiale, a organelor simţurilor şi a obiectelor lor);* 2) senzaţiile (provocate de contactul cu cele cinci organe ale simţurilor); 3) percepţiile şi noţiunile care rezultă din aceasta (adică fenomenele cognitive); 4) construcţiile psihice *(saṃskāra)*, cuprinzând activitatea psihică conştientă şi inconştientă; 5) gândurile *(vijñāna)*, adică cunoştinţele produse de facultăţile senzoriale, şi mai ales de către spiritul *(manas)* care îşi are sediul în inimă şi organizează experienţele senzoriale. Numai Nirvāṇa nu este condiţionată, nu este „construită" şi, prin urmare, nu se lasă clasată printre „agregate".

Aceste „agregate" sau „ansambluri" descriu, la modul sumar, lumea lucrurilor şi condiţia umană. O altă formulă celebră recapitulează şi ilustrează în chip şi mai dinamic înlănţuirea cauzelor şi efectelor care prezidează ciclul vieţilor şi renaşterilor. Această formulă, cunoscută sub numele de „coproducere condiţionată" *(pratītyasamutpāda,* pāli: *paṭiccasamuppāda)*, comportă doisprezece factori („braţe"), dintre care primul este ignoranţa. Ignoranţa e cea care produce volităţiunile; la rândul lor, acestea produc „construcţiile psihice" *(saṃskāra)*, care condiţionează fenomenele psihice şi mentale, şi aşa mai departe — până la dorinţă, mai concret la dorinţa sexuală, care naşte o nouă existenţă şi în cele din urmă duce la bătrâneţe şi la moarte.

---

[3] De exemplu, vorbirea dreaptă înseamnă abţinerea de la minciună, de la defăimare şi calomnie, de la orice cuvânt brutal, injurios sau răuvoitor, pe scurt de la pălăvrăgeală. Regula activităţii corecte interzice buddhistului să ucidă, să fure, să aibă raporturi sexuale ilegitime etc. Trăirea corectă exclude profesiunile dăunătoare altora.

În esență, *ignoranța, dorința* și *existența* sunt interdependente și ele explică lanțul neîntrerupt al nașterilor, morților și transmigrărilor.

Această metodă de analiză și de clasificare nu este o descoperire a lui Buddha. Analizele Yoga și Sāṃkhya preclasice, precum și speculațiile anterioare din *Brahmane* și *Upanișade*, disociaseră și clasaseră totalitatea cosmică și activitatea psihomentală într-un anumit număr de elemente sau categorii. În plus, încă din epoca postvedică, dorința și ignoranța erau denunțate drept cauzele prime ale suferinței și transmigrației. Dar *Upanișadele*, ca și Sāṃkhya și Yoga, recunosc, în plus, existența unui principiu spiritual autonom, *ātman* sau *puruṣa*. Or, Buddha pare să fi negat, sau cel puțin trecut sub tăcere, existența unui atare principiu.

Într-adevăr, numeroase texte considerate ca reflectând învățătura originară a Maestrului contestă realitatea persoanei umane *(pudgala)*, a principiului vital *(jīva)* sau a lui *ātman*. Într-unul din discursurile sale maestrul declară drept „total absurdă" doctrina care afirmă: „acest univers este acest *ātman;* după moarte voi fi acela care este permanent, care rămâne, care durează, care nu se schimbă, și voi exista ca atare în vecii vecilor"[4]. Se poate înțelege intenția și funcția ascetică a acestei negații: *meditând la irealitatea persoanei e distrus egoismul în înseși rădăcinile sale.*

Pe de altă parte, negarea unui „Sine"", supus transmigrărilor, dar susceptibil de a se elibera și de a atinge Nirvāṇa, ridica probleme. De aceea, în mai multe ocazii, Buddha a refuzat să răspundă la întrebările privind existența sau nonexistența lui *ātman*. Astfel, el a tăcut când un credincios rătăcitor, Vacchagotta i-a pus întrebări în legătură cu aceste probleme. Dar, mai târziu, el i-a explicat lui Ananda sensul tăcerii sale: Dacă ar fi răspuns că există un „Sine", ar fi mințit; în plus, Vacchagotta l-ar fi catalogat pe Preafericit printre partizanii „teoriei eternaliste" (adică ar fi făcut din el un „filosof" ca atâția alți). Dacă ar fi negat existența „Sinelui"", Vacchagotta l-ar fi socotit drept partizanul „teoriei nihiliste" și, pe deasupra, Buddha i-ar fi agravat acestuia confuzia: „căci el ar fi gândit: înainte aveam într-adevăr un *ātman*, dar acum nu-l mai am" (*Samyutta Nikāya*, IV, 400). Comentând acest celebru episod, Vasubandhu (secolul al V-lea d. Hr.) conchide: „A crede în existența «Sinelui» înseamnă a cădea în erezia permanenței; a nega, «Sinele» înseamnă a cădea în erezia aneantizării prin moarte"[5].

Negând realitatea „Sinelui" *(nairātmya)*, se ajunge la acest paradox: o doctrină care exaltă importanța *faptei* și a „fructului" ei, *răsplata faptei*, neagă *agentul* „cel ce consumă fructul". Sau, cum spune, cu alte cuvinte, un învățat dintr-o epocă ulterioară, Buddhaghoșa: „Numai suferința există, dar cel ce suferă lipsește. Actele există, dar nu aflăm actorul" (*Visuddhimagga*, p. 513). Totuși, unele texte sunt mai nuanțate: „Cel care consumă fructul faptei dintr-o existență anumită nu este cel care a săvârșit fapta într-o existență anterioară, dar *el nu este nici altul*"[6].

Atari ezitări și ambiguități reflectă încurcătura provocată de refuzul lui Buddha de a tranșa anumite chestiuni controversate. Dacă Maestrul nega existența unui Sine ireductibil și indestructibil, e pentru că el știa că credința în *ātman* antrenează interminabile dispute metafizice și încurajează orgoliul intelectual; în cele din urmă, ea împiedică Trezirea. Cum nu înceta să reamintească această Trezire, el propovăduia încetarea suferinței și mijloacele de a o realiza. Nenumăratele controverse împrejurul „Sinelui" și a „naturii stării de Nirvāṇa" își aflau soluție în *experiența Trezirii: ele erau insolubile prin gândire și la nivelul verbalizării.*

Totuși, Buddha pare să fi acceptat o anume unitate și continuitate a „persoanei" *(pudgala)*. În predica despre povară și purtătorul sarcinii, el afirmă: „Povara sunt cele cinci *skandha*,

---

[4] *Majjhimanikāya*, I, 138.

[5] Citat de L. de la Vallée Poussin, *Nirvāṇa*, p. 108.

[6] Citat de Vallée Poussin, *Nirvāṇa*, p. 46.

materia, senzaţiile, ideile, voliţiunile, cunoaşterea; purtătorul poverii este *pudgala*, de exemplu, acest credincios venerabil, din familia cutare, numit cutare etc." *(Samyutta*, III, 22). Dar el a refuzat să ia cuiva partea în controversa dintre „partizanii persoanei" *(pudgalavādin)* şi „partizanii agregărilor" *(skandhavādin):* el a păstrat o poziţie „de mijloc"[7]. Totuşi, credinţa în continuitatea persoanei se menţine, şi nu numai în mediile populare. Textele *Jātaka* povestesc existenţele anterioare ale lui Buddha, ale familiei sale şi ale tovarăşilor lui, şi identitatea personalităţilor lor e întotdeauna recunoscută. Cum am putea înţelege cuvintele pe care le rosteşte Siddhārtha, abia născut: „aceasta e ultima mea naştere" (§ 147), dacă se neagă continuitatea „persoanei adevărate" (chiar dacă buddhismul ezită să o numească „Sinele" sau *pudgala)?*

158. Calea care duce către Nirvāṇa

Ultimele două Adevăruri trebuie meditate împreună. Se afirmă la început că întreruperea suferinţei se obţine prin încetarea totală a setei *(taṇhā), i.e.* „faptul de a se îndepărta (de această sete), de a renunţa la ea, de a o respinge, de a se elibera, de a nu se lega de ea" (*Majjhima*, I, 141). Se precizează apoi că acele cărări care duc la oprirea suferinţei sunt cele enunţate în „Calea cu opt braţe"". Ultimele două Adevăruri o afirmă explicit: 1) că Nirvāṇa *există*, dar 2) că ea nu se poate *dobândi* decât prin tehnici speciale de concentrare şi de meditaţie. Implicit, acest lucru vrea să spună că orice discuţie privind natura Nirvāṇei şi modalitatea de existenţă a celui intrat în ea nu are nici un sens pentru cel care n-a atins cel puţin pragul acestei stări indicibile.

Buddha nu dă deloc o „definiţie" a Nirvāṇei, dar revine neîncetat asupra unora din „atributele" sale. El afirmă că oamenii numiţi *arhat* (sfinţii eliberaţi) „au atins fericirea de neclintit"" (*Udāna*, VIII, 10), că Nirvāṇa „este beatitudine" (*Anguttara*, IV, 414), că el, Preafericitul, „l-a atins pe Cel Nemuritor", şi că şi călugării îl pot atinge: „Vi-l veţi însuşi încă din această viaţă, veţi trăi bucurându-vă de Cel Nemuritor" (*Majjhima*, I, 172). *Arhatul*, „chiar din această viaţă, întărit, nirvanizat *(nibutta)*, simţind fericirea în sine, îşi petrece vremea cu Brahman"[8].

Buddha afirmă aşadar că Nirvāṇa este „vizibilă aici", „manifestă", „actuală" sau „din lumea aceasta". Dar el insistă asupra faptului că el, singurul dintre yogini, „vede" şi posedă Nirvāṇa. (Trebuie să înţelegem: el şi aceia care îi urmează calea, „metoda".) „Viziunea", numită în canon „ochiul sfinţilor" *(ariya cakkhu)*, permite „contactul" cu necondiţionatul, „nonconstruitul"", cu Nirvāṇa[9]. Or, această „viziune" „transcendentală" se obţine prin anumite tehnici contemplative, practicate încă din timpurile vedice şi care au paralelisme în Iranul antic.

---

[7] De altfel, *pudgalavādin*-ii înşişi se apropiau de adversarii lor, propunând o definiţie paradoxală a persoanei: „Este fals ca *pudgala* să fie identic cu *skandha;* este fals ca el să difere de *skandha*". Pe de altă parte, „partizanii agregărilor" au sfârşit prin a transforma „personalitatea" într-o „serie" *(saṃtāna)* de cauze şi efecte, a căror unitate, deşi mobilă, nu este discontinuă, ceea ce o face să semene cu „sufletul". Aceste două interpretări vor fi elaborate de şcolile următoare, dar în istoria şi gândirea buddhistă viitorul aparţine partizanilor sufletului-serie. Este adevărat totuşi că singurele şcoli de la care ne-au parvenit scrierile şi pe care le cunoaştem mai bine profesează *nairātmya*, cf. Vallée Poussin, *Nirvāṇa*, pp. 66 sq.

[8] *Anguttara*, II, 206; *Majjhima*, I, 341 etc. Texte citate de Vallée Poussin, pp. 72–73, care reamintesc de *Bhagavad-Gītā*, V, 24: „Numai cel care află fericirea, bucuria, lumina lăuntrică, yoginul identificat cu Brahman, atinge Nirvāṇa care este Brahman". Un alt text buddhist ni-l descrie astfel pe sfântul eliberat: „Despre călugărul acesta îţi pot spune că nu o va lua nici la răsărit, nici la miazăzi, nici la apus [...]; încă din viaţa aceasta, el e dezlegat, intrat în *Nirvāṇa*, răcorit, identificat cu Brahman *(brahmībhūta)*"; citat de Vallée Poussin, p. 73, n. 1.

[9] Trebuie totuşi făcută o deosebire între Nirvāṇa „vizibilă", adică accesibilă în timpul vieţii, şi *parinibbāna*, care se realizează la moarte.

Pe scurt, oricare ar fi „natura" Nirvāṇei, este sigur că ea nu poate fi abordată decât prin metoda propovăduită de Buddha. Structura yoginā a acestei metode este evidentă: ea comportă într-adevăr o serie de meditații și concentrări care erau cunoscute de secole. Dar este vorba despre o Yoga dezvoltată și reinterpretată de către geniul religios al Preafericitului. La început, călugărul se antrenează să reflecteze mereu la viața sa fiziologică, pentru ca să poată deveni conștient de toate actele sale, înfăptuite până atunci automat și inconștient. De exemplu, „inspirând îndelung, el înțelege adânc această inspirație lungă; expirând scurt, el înțelege etc. El se antrenează să fie conștient de toate expirațiile sale [...], de toate inspirațiile sale; el se antrenează să-și prelungească și rărească expirațiile [...] și inspirațiile" (*Dīgha*, II, 291 sq.). Tot astfel, călugărul se străduiește să înțeleagă pe deplin ce face atunci când merge, sau își ridică brațul, sau mănâncă, sau vorbește, sau tace. Această luciditate neîntreruptă îi confirmă lui friabilitatea lumii fenomenale și irealitatea „sufletului"[10]; ea contribuie mai ales la „transmutarea" experienței profane.

Călugărul poate să abordeze acum tehnicile propriu-zise cu o anumită încredere. Tradiția buddhistă le clasează în trei categorii: „meditările"" *(jhāna*, scr. *dhyāna)*, „reculegerile" *(samāpatti)* și „concentrările" *(samādhi)*. Le vom descrie la început pe scurt, încercând apoi să le interpretăm rezultatele. În prima meditare *(jhāna)*, călugărul, detașându-se de dorință, simte „bucurie și fericire", însoțite de activitate intelectuală (judecată și reflexie). În al doilea *jhāna*, el obține liniștirea acestei activități intelectuale; prin urmare, el cunoaște seninătatea interioară, unificarea gândirii și „bucuria și fericirea" născute din această concentrare. În al treilea *jhāna*, el se detașează de bucurie și rămâne indiferent, dar pe deplin conștient, și experimentează în corpul său beatitudinea. În fine, în al patrulea stadiu, renunțând la bucurie și la durere, el dobândește o stare de puritate absolută, de indiferență și de gândire trează[11].

Cele patru *samāpatti* („reculegeri" sau „dobândiri") urmăresc procesul de „purificare" al gândirii. Golită de conținuturile sale, gândirea se concentrează succesiv asupra infinității spațiului, asupra infinității conștiinței, asupra „nihilității" și, în al patrulea *samāpatti*, ea atinge o stare care „nu este nici conștiință, nici nonconștiință". Dar *bhikkhu* trebuie să meargă și mai departe în această acțiune de purgare spirituală, realizând oprirea oricărei percepții și a oricărei idei *(nirodhasamāpatti)*. Fiziologic, ascetul pare a fi într-o stare cataleptică, și se spune că el „atinge Nirvāṇa cu trupul său". Într-adevăr, un autor târziu declara că „acel *bhikkhu* care a știut să dobândească aceasta nu mai are nimic de făcut"[12]. În ce privește „concentrările" *(samādhi)*, ele sunt exerciții yogice de durată mai scurtă decât *jhāna* și *samāpatti* și slujesc doar ca antrenament psihomental. Gândirea se fixează pe anumite obiecte sau noțiuni pentru a obține unificarea conștiinței și suprimarea activităților raționale. Se cunosc feluri deosebite de *samādhi*, fiecare urmărind un țel precis.

Practicând și stăpânind aceste exerciții yogice, precum și altele, asupra cărora nu vom putea zăbovi[13], *bhikkhu* înaintează pe „calea eliberării". Se deosebesc patru stadii: 1) „Intrarea în șuvoi" este etapa atinsă de ascetul scăpat de erori și îndoieli, și care nu va renaște decât de

---

[10] Într-adevăr, comentariul *Sumaṇgala Vilāsiṇī* trage din meditația asupra gesturilor corporale concluzia următoare: „Ei spun că există în ei o entitate vie care merge, o entitate vie care se odihnește; dar există acolo, într-adevăr, o entitate vie care merge sau care se odihnește? Nu există așa ceva." În ce privește expirațiile și inspirațiile, *bhikkhu* descoperă că ele „se întemeiază pe materie, și materia este corpul material, și acestea sunt cele patru elemente etc.". Cf. M. Eliade, *Le Yoga*, p. 173.

[11] *Dīgha*, I, 182 sq., text citat în *Le Yoga*, pp. 174–175. Cf., de asemenea, *Majjhima*, I, 276 etc. Oricare ar fi progresele ulterioare ale unui *bikkhu*, stăpânirea celor patru *jhāna* îi face parte de o renaștere în sânul zeilor, care sunt cufundați perpetuu în aceste meditații.

[12] *Śantideva* (secolul VII d.Hr.), citat în *Le Yoga*, p. 171.

[13] Reamintim cele opt „izbânzi" *(vimokṣa)* și cele opt „etape de stăpânire" *(abhibhāyatana)*.

șapte ori pe pământ; 2) „O singură întoarcere"", stadiul celui care și-a diminuat patima, ura și prostia, și care nu va mai avea decât o singură naștere; 3) „Fără întoarcere", când monahul și-a învins definitiv erorile, îndoielile și dorințele; el va renaște în corpul unui zeu și apoi va dobândi eliberarea; 4) „Cel ce a meritat" *(arhat)*, curățit de toate impuritățile și pasiunile, înzestrat cu cunoașteri supranaturale și puteri miraculoase *(siddhi)*, va ajunge în Nirvāṇa la sfârșitul vieții.

159. Tehnici de meditare și iluminarea lor prin „înțelepciune"

Ar fi naiv să se creadă că s-ar putea „înțelege"" aceste exerciții yogice, chiar înmulțind citatele din textele originale și comentându-le. Numai practica, sub controlul unui maestru, e în stare să le dezvăluie structura și funcția. Acest lucru era valabil pentru epoca *Upanișadelor* și continuă să fie și pentru vremea noastră.

Să reținem totuși câteva puncte esențiale.

1) Mai întâi, aceste exerciții yogice sunt călăuzite de „înțelepciune"" *(prajñā)*, adică de o perfectă înțelegere a stărilor psihice și parapsihice experimentate de *bhikkhu*. Efortul de „a deveni conștient" de activitățile fiziologice cele mai obișnuite (respirație, mers, mișcările brațelor etc.) se prelungește în exercițiile care dezvăluie yoginului „stări" inaccesibile pentru o conștiință profană.

2) Devenite „inteligibile", experiențele yogine sfârșesc prin a transmuta conștiința normală. Pe de o parte, călugărul este eliberat de erorile legate de structura însăși a unei conștiințe noniluminate (de exemplu, credința în realitatea „persoanei" sau în unitatea materiei etc.); pe de altă parte, datorită experiențelor sale supranormale, el atinge un nivel de înțelegere dincolo de orice sistem noțional, și o atare înțelegere se refuză verbalizării.

3) Progresând în practica sa, buddhistul află noi confirmări ale doctrinei, în special evidența unui „Absolut", a unui „nonconstruit" care transcende toate modalitățile accesibile unei conștiințe noniluminate, realitatea evidentă a unui „Nemuritor" (sau Nirvāṇa), despre care nu se poate spune nimic decât că *există*. Un învățat dintr-o epocă mai târzie rezumă foarte pertinent originea *experimentală* (*i.e.* yogică) a credinței în *realitatea* stării de Nirvāṇa. „Zadarnic se susține că Nirvāṇa nu există pentru că nu poate fi obiect de cunoaștere. Fără îndoială, starea de Nirvāṇa nu poate fi cunoscută direct, așa cum sunt cunoscute culoarea, senzația etc., ea nu este cunoscută indirect prin activitatea sa, așa cum sunt cunoscute organele de simț. Totuși, natura și activitatea sa [...] sunt obiect de cunoaștere [...]. Yoginul intrat în meditație, ia cunoștință de Nirvāṇa, de natura sa, de activitatea sa. Când iese din contemplație el strigă: «O, Nirvāṇa, distrugere, calm minunat, poartă de salvare». Orbii nu au dreptul să spună că cei care văd nu percep culorile și culorile nu există numai pentru că ei nu văd albastrul și galbenul"[14].

Probabil că contribuția cea mai genială a lui Buddha a fost articularea unei metode de meditație în care a reușit să integreze practicile ascetice și tehnicile yogice unor procedee specifice de înțelegere. Acest lucru a fost confirmat și de faptul că Buddha acorda o valoare egală atât ascezei-meditație de tip Yoga, cât și înțelegerii doctrinei. Dar, după cum era de așteptat, cele două căi, care corespundeau de altfel celor două tendințe divergente ale spiritului, n-au fost decât arareori stăpânite de către aceeași persoană. Foarte devreme încă, textele canonice au încetat să le mai pună de acord. „Călugării care se dedică meditației yogice *(jhāinii)* îi

[14] *Samghabhadra*, citat de Vallée Poussin, *ibid.*, pp. 73–74. Cf. *Visuddhimagga:* „Nu se poate afirma că un lucru nu există doar pentru că cei nătângi nu-l văd".

blamează pe aceia care se dedică doctrinei *(dhamma-yoginii)*, și viceversa. Ei trebuie, dimpotrivă, să se prețuiască unii pe alții. Rari sunt, într-adevăr, oamenii care își petrec timpul atingând cu trupul lor (adică: «realizând, trăind, experimentând») elementul nemuritor (adică Nirvāṇa). Rari, de asemenea, aceia care văd realitatea profundă, pătrunzând-o prin *prajñā* (prin înțelegere)."[15]

Toate adevărurile revelate de către Buddha trebuiau realizate „la modul yogic", adică meditate și „experimentate". De aceea, Ananda, discipolul favorit al Maestrului, deși fără egal în cunoașterea doctrinei, fusese exclus din Conciliu (§ 185): căci el nu era un *arhat*, adică nu avea o „experiență yogică" desăvârșită. Un text celebru din *Saṃyutta* (II, 115) îi pune față în față pe Musīla și Nārada, fiecare dintre ei reprezentând o anumită treaptă de desăvârșire buddhistă. Amândoi posedau aceeași știință, dar Nārada nu se consideră deloc *arhat*, deoarece nu realizase experimental „contactul cu Nirvāṇa"[16]. Această dihotomie a continuat, accentuându-se, de-a lungul întregii istorii a buddhismului. Unii erudiți buddhiști au afirmat chiar că „înțelepciunea" *(prajñā)* este capabilă să asigure ea singură dobândirea stării Nirvāṇa, fără a mai fi nevoie de ajutorul experiențelor yogice. Ghicim în această apologie a „Sfântului uscat", a eliberatului prin *prajñā*, o tendință „antimistică", *i.e.* rezistența „metafizicienilor" față de excesele yogine.

Adăugăm că drumul spre Nirvāṇa — ca și, în Yoga clasică, drumul spre *samādhi* — duce la dobândirea de puteri miraculoase *(siddhi*, pāli: *iddhi)*. Or, acest lucru îi punea în față lui Buddha (ca și lui Patañjali, mai târziu) o nouă problemă. Căci, pe de o parte, „puterile sunt câștigate, inevitabil, în cursul practicii și constituie, prin aceasta, indicații precise cu privire la progresul spiritual al ascetului: este o dovadă că acesta e pe punctul de a se „decondiționa", o dovadă că a suspendat legile naturii în agrenajul cărora era prins și strivit. Dar, pe de altă parte, „puterile" sunt periculoase în dublu sens, pentru că ele îl ispitesc pe *bhikkhu* cu o vană „stăpânire magică a lumii" și, în plus, riscă să creeze confuzie în rândul profanilor.

„Puterile miraculoase" fac parte din cele cinci clase de Științe Superioare (*abhijñā* anume: 1) *siddhi*, 2) ochiul divin, 3) auzul divin, 4) cunoașterea gândirii altuia și 5) amintirea existențelor anterioare). Nici una din aceste cinci *abhijñā* nu se deosebește de „puterile" susceptibile de a fi dobândite și de către călugării nebuddhiști. În *Dīghanikāya* (I, 78 sq.), Buddha afirmă că *bhikkhu* în meditație este în stare să se multiplice, să se facă nevăzut, să străbată prin pământ, să meargă pe apă, să zboare în cer, sau să audă sunete celești, să cunoască gândurile altuia, să-și reamintească viețile anterioare. Dar el nu uită să adauge că posesiunea acestor „puteri" riscă să-l deturneze pe călugăr de la adevăratul său țel, Nirvāṇa. În plus, etalarea unor atari „puteri" nu ajuta la propagarea salvării; alți yogini și extatici puteau să facă aceleași miracole; în plus, profanii puteau să creadă că era vorba pur și simplu de magie. De aceea, Buddha interzicea sever etalarea unor atari „puteri miraculoase" în fața profanilor.

160. Paradoxul Incondiționatului

Dacă se ține seamă de transmutarea conștiinței profane, dobândită de către *bhikkhu*, și de extravagantele experiențe yogice și parapsihologice pe care le săvârșește, înțelegem perplexitatea, ezitările, ba chiar contradicțiile textelor canonice în ceea ce privește „natura" stării de Nirvāṇa și „starea" celui eliberat. S-a discutat pe larg pentru a se ști dacă modul de a fi al

[15] *Anguttara*, III, 355, citat din *Le Yoga*, p. 178.

[16] Cf. *Le Yoga*, p. 180. Vezi alte texte citate în Vallée Poussin, „Musīla et Nārada"", pp. 191 sq.

celui „nirvanat" echivalează cu o extincție totală sau cu o postexistență beatifică indicibilă. Buddha a comparat dobândirea stării Nirvāṇa cu stingerea unei flăcări. Dar, s-a remarcat că pentru gândirea indiană stingerea focului nu înseamnă aneantizarea lui, ci regresiunea la o stare virtuală[17]. Pe de altă parte, dacă Nirvāṇa este Incondiționatul prin excelență, Absolutul, el transcende nu numai structurile cosmice, ci și categoriile cunoașterii. În acest caz, se poate afirma că „nirvanatul" nu mai există (dacă se înțelege existența ca un mod de a fi în lume), dar se poate și afirma că el „există" în Nirvāṇa, în Incondiționat, deci într-o modalitate de existență imposibil de imaginat.

Buddha a lăsat, pe bună dreptate, această problemă deschisă. Căci numai cei care s-au angajat pe „Cale" și au realizat cel puțin anumite experiențe yogice, „iluminându-le" cum se cuvine prin *prajñā*, își dau seama că, o dată cu transmutarea conștiinței, construcțiile verbale și structurile gândirii sunt abolite. Se irumpe atunci într-un plan paradoxal, și aparent contradictoriu, în care existentul coincide cu nonexistentul; se poate prin urmare afirma că „Sinele"" există și totodată nu există, că eliberarea este stingere și în același timp beatitudine. Într-un anume sens, și în pofida deosebirilor dintre Sāṃkhya-Yoga și buddhism, cel „nirvanat" poate fi comparat cu *jivanmukta*, „eliberatul în viață" (§ 146).

E important totuși de subliniat că echivalența dintre starea Nirvāṇa și transcenderea absolută a Cosmosului, adică aneantizarea lui, este ilustrată, de asemenea, de numeroase imagini și simboluri. Am amintit deja simbolismul cosmologic și temporal al „celor Șapte Pași ai lui Buddha" (§ 147). Trebuie adăugată parabola „oului spart", folosită de către Buddha pentru a proclama că el a spart roata existențelor *(saṃsāra)*, altfel spus că a transcendat atât Cosmosul, cât și timpul circular. Nu mai puțin spectaculoase sunt imaginile „demolării casei" de către Buddha și a „acoperișului spart" de *arhați*, imagini care traduc aneantizarea întregului univers condiționat[18]. Reamintindu-ne importanța omologiei „Cosmos–casă–corp omenesc" pentru gândirea indiană (și, în general, pentru gândirea tradițională, arhaică), putem aprecia noutatea revoluționară a obiectivului propus de către Buddha. Idealului arhaic de „instalare într-un locaș statornic" (adică de asumare a unei situații existențiale într-un Cosmos perfect), Buddha îi opune idealul elitei spirituale căreia îi era contemporan: aneantizarea lumii și transcenderea oricărei „situații" condiționate.

Totuși, Buddha nu pretinde câtuși de puțin că propovăduiește o doctrină „originală". El repetă de nenumărate ori că urmează „calea veche", doctrina atemporală *(akaliko)* împărtășită de către „sfinții" și „desăvârșit treziții" vremilor trecute[19]. Era un alt mod de a sublinia adevărul „etern" și universalitatea mesajului său.

---

[17] A. B. Keith a relevat existența aceleiași imagini în *Upanișade*, iar Senart în *Epopee*; cf. Vallée Poussin, *Nirvāṇa*, p. 146.

[18] Vezi textele citate în *Images et symboles*, pp. 100 sq. și în „Briser le toit de la maison", *passim*.

[19] „Am văzut calea antică, străvechea cale întemeiată de către toți desăvârșit treziții unei epoci. Iată cărarea pe care pretind că am urmat-o" (*Saṃyutta-nikāya*, II, 106). Într-adevăr, „aceia care, în vremurile trecute, au fost sfinții, desăvârșit treziți, toate acele ființe sublime și-au călăuzit cum se cuvine discipolii lor către un asemenea țel, tot astfel cum, astăzi, sunt călăuziți discipolii, cum se cuvine, de către mine însumi; și aceia care, în vremurile viitoare, vor fi sfinții, desăvârșit treziți, toate acele ființe sublime nu vor pregeta să-și călăuzească, așa cum se cuvine, discipolii, tot așa cum, azi, sunt călăuziți cum se cuvine discipolii mei de către mine însumi" (*Majj.*, *II*, 3–4; cf. II, 112; III, 134).

Capitolul XX

RELIGIA ROMANĂ: DE LA ORIGINI PÂNĂ LA PROCESUL BACCHANALIILOR (~186)

161. Romulus și victima sacrificială

După vechii istorici, întemeierea Romei a avut loc către 754 î.Hr. și descoperirile arheologice confirmă validitatea acestei tradiții: vatra celebrei *Urbs* a început a fi locuită din mijlocul secolului al VIII-lea. Mitul întemeierii Romei și legendele primilor regi sunt deosebit de importante pentru înțelegerea religiei romane, dar această *summa* mitologică reflectă totodată anumite realități etnografice și sociale. Evenimentele fabuloase care au prezidat nașterea Romei ne relatează despre 1) un grup de fugari de diverse origini și 2) unirea a două grupuri etnice distincte; or, etnia latină, din care a ieșit poporul roman, este rezultatul unui amestec dintre populațiile neolitice autohtone și năvălitorii indo-europeni coborâți din țările transalpine. Această primă sinteză constituie modelul exemplar al națiunii și al culturii romane. Într-adevăr, procesul de asimilare și de integrare etnică, culturală și religioasă s-a perpetuat până la sfârșitul Imperiului.

Conform tradiției consemnate de către istorici, Numitor, regele Albei, a fost uzurpat de către fratele său Amulius. Spre a-și consolida regatul, Amulius i-a masacrat pe fiii lui Numitor și a obligat-o pe sora lor, Rhea Sylvia, să devină vestală. Dar Sylvia a fost însămânțată de zeul Marte și a dat naștere la doi băieți, Romulus și Remus. Abandonați, din porunca lui Amulius, pe malurile Tibrului, gemenii sunt alăptați în chip miraculos de către o lupoaică, sunt găsiți la puțin timp după aceasta de un păstor și crescuți de soția acestuia. Ajunși la vârsta bărbăției, Romulus și Remus s-au făcut recunoscuți de către bunicul lor, și după zdrobirea uzurpatorului l-au reurcat pe Numitor pe tron. Totuși, ei au părăsit Alba și au hotărât să întemeieze un oraș exact în locul în care își petrecuseră copilăria. Pentru a cere sfatul zeilor, Romulus a ales Palatinul, în vreme ce Remus a ales colina Aventinului. Primul care a zărit semnalul augural a fost Remus: un stol de șase vulturi. Dar Romulus a văzut doisprezece și lui i-a revenit cinstea de a întemeia orașul. El a trasat cu plugul o brazdă împrejurul Palatinului: pământul aruncat de brăzdar reprezenta zidurile, brazda reprezenta șanțul de lângă ziduri. Romulus a ridicat plugul pe o porțiune a brazdei ca să însemne astfel locul viitoarelor porți ale Romei. Ca să ridiculizeze terminologia extravagantă a fratelui său, Remus a încălcat dintr-un singur salt „zidurile" și „șanțul". Atunci Romulus s-a năpustit asupra lui și l-a ucis strigând: „Așa va pieri oricine, în viitor, îmi va încălca zidurile!"[1]

Caracterul mitologic al acestei tradiții este manifest. Regăsim în ea tema expunerii noului născut din legendele lui Sargon, Moise, Cyrus și a altor personaje celebre (cf. §§ 58, 105). Lupoaica, trimisă de Marte ca să-i alăpteze pe gemeni, prefigurează vocația războinică a romanilor. Abandonarea și alăptarea sa de către femela unei fiare sălbatice constituie prima încercare inițiatică pe care trebuie să o învingă viitorul erou. Ea este urmată de ucenicia

[1] Cf. Titus Livius, I, 3 sq.; Ovidiu, *Fasti*, II, 381 sq.; Dionysios din Halicarnas, *Antiquit. Rom.*, I, 76 sq.; Plutarh, *Romulus*, III–XI etc.

adolescentului printre oamenii sărmani și simpli, care ignoră adevărata sa identitate (de exemplu, Cyrus). Tema „fraților (gemeni) vrajmași", ca și aceea a suprimării unchiului (sau a bunicului), cunoaște și ea o largă răspândire. În ce privește ritualul întemeierii unui oraș printr-o brazdă *(sulcus primigenius)*, s-au arătat paralelismele din nenumărate culturi. (Invers, o cetate vrăjmașă era nimicită ritualic, când i se distrugeau zidurile și se trăgea o brazdă împrejurul ruinelor[2].) La fel ca în atâtea alte tradiții, întemeierea unui oraș reprezintă, în fond, repetiția cosmogoniei. Sacrificarea lui Remus oglindește sacrificiul cosmogonic primordial de tip Puruṣa, Ymir, Pan Ku (cf. § 75). Jertfit în vatra Romei, Remus asigură viitorul fericit al Orașului, adică nașterea poporului roman și venirea lui Romulus la domnie[3].

Este greu de precizat cronologia și, mai ales, modificările acestei tradiții mitologice, *înainte* ca ea să fi fost înregistrată de către primii istorici. Arhaismul ei este de netăgăduit, și s-au pus în evidență anumite analogii cu cosmogoniile indo-europene[4]. Mai instructiv pentru ceea ce ne-am propus este să vedem repercusiunea acestei legende în conștiința romanilor. „De acest sacrificiu sângeros, primul oferit divinității Romei, poporul își va aminti întotdeauna cu spaimă. La mai mult de șapte sute de ani după Întemeiere, Horațiu îl va mai considera încă un fel de păcat originar ale cărui consecințe trebuiau în mod ineluctabil să provoace pierderea cetății, împingându-i pe fiii săi să se masacreze între ei. În fiecare moment critic din istoria sa, Roma se va autointeroga cu spaimă, crezând că simte apăsarea unui blestem. La fel ca și la naștere, ea nu își va fi aflat pace nici cu oamenii, nici cu zeii. Această neliniște religioasă va apăsa asupra destinului ei"[5].

162. „Istoricizarea" miturilor indo-europene

Tradiția relatează popularea Orașului cu păstorii din regiune și apoi cu proscrișii și vagabonzii din Latium. Pentru a avea femei, Romulus s-a folosit de un vicleșug: în timpul unei sărbători care strânsese mult popor din cetățile vecine, tovarășii săi s-au năpustit asupra tinerelor sabine și le-au dus la casele lor. Războiul care a izbucnit între sabini și romani s-a prelungit fără nici un rezultat militar, până în momentul când femeile s-au interpus între rudele lor și răpitori. Împăcarea a determinat ca nenumărați sabini să se instaleze în cetate. După ce i-a organizat Romei structura politică, creând senatul și adunarea poporului, Romulus a dispărut în timpul unei furtuni violente și poporul l-a proclamat zeu.

În pofida fratricidului său, figura lui Romulus a devenit și a rămas exemplară în conștiința romanilor: el a fost întemeietorul și legislatorul, războinicul și preotul, în același timp. Cu privire la succesorii săi, tradițiile converg și se acordă. Primul, sabinul Numa, s-a consacrat organizării instituțiilor religioase; el s-a remarcat mai ales prin veneratia sa pentru *Fides Publica*, Buna-Credință, zeiță care călăuzește atât raporturile dintre indivizi, cât și relațiile între etnii. Dintre regii care i-au succedat, cel mai faimos a fost al șaselea, Servius Tullius; numele lui se leagă de reorganizarea societății romane, de reformele administrative și de mărirea Orașului.

S-a discutat îndelung veridicitatea acestei tradiții, care povestește atâtea evenimente fabuloase, de la întemeierea Romei până la răsturnarea ultimului rege, etruscul Tarquinius Superbus, și inaugurarea Republicii. Foarte probabil, amintirea unui anumit număr de personaje

---

[2] Servius, ad *Aeneis* IV, 212.

[3] Cf. Florus, *Rerum Romanorum epitome*, I, 1, 8: Propertius, IV, 1, 31; vezi, de asemenea, Jean Puhvel, „Remus et frater", pp. 154 sq.

[4] Cf. J. Puhvel, *op. cit.*, pp. 153 sq.; Bruce Lincoln, „The Indo-European Myth of Creation", pp. 137 sq.

[5] Pierre Grimal, *La civilization romaine*, p. 27. Horațiu evocă consecințele fratricidului originar, în *Epoda VII*, 17–20.

și de evenimente istorice, deja modificate de pulsiunile memoriei colective, au fost interpretate și organizate conform unei concepții istoriografice aparte. Georges Dumézil a arătat în ce sens au istoricizat romanii marile teme ale mitologiei indo-europene (cf. § 63); în asemenea măsură încât s-a putut spune că cea mai veche mitologie romană, aceea de dinainte de influențele etrusce și grecești, se află camuflată în primele cărți ale lui Titus Livius.

Astfel, în legătură cu războiul dintre romani și sabini, Dumézil remarcă uimitoarea simetrie cu un episod central al mitologiei scandinave, anume conflictul dintre două noroade de zei, Asenii și Vanii. Primii sunt grupați în jurul lui Othin și al lui Thōrr. Othin, căpetenia lor este zeul-rege magician; Thōrr, zeul ciocanului, este marele luptător al cerului. Dimpotrivă, Vanii sunt zeii fecundității și ai bogăției. Atacați de către Aseni, Vanii rezistă; dar, după cum spune Snorri Sturlusson, „când o tabără, când cealaltă avea victoria". Obosiți de această costisitoare alternanță de semisuccese, Asenii și Vanii fac pace: principalii zei Vani se instalează în lăcașul Asenilor, completând astfel, prin fecunditatea și bogăția pe care ei le reprezintă, ceata zeilor grupați în jurul lui Othin. Astfel se desăvârșește fuziunea celor două popoare de zei, și niciodată nu va mai fi vreun alt conflict între Aseni și Vani (§ 174).

Georges Dumézil subliniază analogiile cu războiul dintre romani și sabini. Pe de o parte, Romulus, fiu al lui Marte și protejat al lui Iupiter, și tovarășii săi, războinici de temut, dar săraci și lipsiți de femei; pe de altă parte, Tatius și sabinii, însemnați prin bogăție și fecunditate (căci ei posedau femei). Aceste două tabere sunt, în fond, complementare. Războiul nu se termină ca urmare a unei victorii, ci grație inițiativei soțiilor. Împăcați, sabinii hotărăsc să se unească cu tovarășii lui Romulus, aducându-le acestora bogăția. Cei doi regi, deveniți tovarăși, instituie cultele: Romulus pentru Iupiter unicul, Tatius zeilor legați de pământ și de rodnicie, printre care figurează Quirinus. „Niciodată, nici sub această domnie, nici mai târziu, nu s-a mai auzit vorbindu-se despre neînțelegerea dintre componenta sabină și componenta latină, albană, romuleană a Romei. Societatea este desăvârșit așezată."[6]

Desigur, e posibil, așa după cum cred numeroși savanți, ca acest război, urmat de o reconciliere, să oglindească o anumită realitate istorică, și anume fuziunea dintre „autohtoni" și cuceritorii indo-europeni[7]. Dar este semnificativ că „evenimentele istorice" au fost regândite și organizate potrivit cu o schemă mitologică proprie societăților indo-europene. Surprinzătoarea simetrie dintre un episod mitologic scandinav și o legendă istorică romană își relevă semnificația ei profundă când se examinează ansamblul moștenirii indo-europene la Roma. Amintim mai întâi că cea mai veche triadă romană — Iupiter, Marte, Quirinus — exprimă ideologia tripartită atestată la alte popoare indo-europene, adică: funcția suveranității magice și juridice (Iupiter; Varuna și Mitra; Othin), funcția zeilor forței războinice (Marte, Indra, Thōrr) și, în sfârșit, aceea a divinităților fecundității și prosperității economice (Quirinus, gemenii Nasatya, Freyr). Această triadă funcțională constituie modelul ideal al diviziunii tripartite a societăților indo-europene în trei clase: preoți, războinici și crescători de vite-agricultori (*brāhmaṇa, kṣatriya* și *vaiśya*, pentru a nu cita decât exemplul indian; cf. § 63). La Roma, tripartiția socială a fost dislocată destul de devreme; dar se poate descifra memoria tradiției legendare a celor trei triburi.

Totuși, esențialul moștenirii indo-europene s-a păstrat într-o formă puternic istoricizată. Cele două tendințe complementare ale primei funcții — suveranitate magică și suveranitate juridică, ilustrate de perechea Varuṇa-Mitra — se regăsesc la cei doi întemeietori ai Romei: Romulus și Tatius. Primul, semizeul violent, este protejatul lui Iupiter Feretrius; al doilea,

---

[6] Georges Dumézil, *L'héritage indo-européen à Rome*, pp. 127–142; *La religion romaine archaïque*, pp. 82–88.

[7] Dar ar fi imprudent să căutăm a identifica componentele etnice după riturile funerare, atribuind înhumarea sabinilor și incinerarea latinilor; cf. H. Müller-Karpe, citat de G. Dumézil, *Rel. rom. arch.*, p. 10.

măsurat și înțelept, instituitor de *sacra* și *leges*, este devotul lui Fides Publica. Ei sunt urmați de regele exclusiv războinic, Tullus Hostilius și de Ancus Marcius, sub domnia căruia Orașul se deschide belșugului și comerțului la mare distanță[8]. Pe scurt, reprezentanții divini ai celor trei funcții s-au metamorfozat în „personaje istorice" și anume în seria primilor regi ai Romei. Formula ierarhică originară — tripartiția divină — a fost exprimată în termeni temporali, ca o succesiune cronologică.

Georges Dumézil a scos în evidență și alte exemple de istoricizare a miturilor indo-europene la Roma. Amintim victoria celui de al treilea Horațiu asupra celor trei Curiați, care transpune victoria lui Indra și Trita asupra Tricefalului. Sau legenda celor doi mutilați, Cocles și Scaevola („Ciclopul" și „Stângaciul") și paralela sa în perechea zeului Chior și a zeului Ciung al scandinavilor, adică Othin și Thõrr[9].

Rezultatul acestor cercetări comparative au o consecință importantă. Ele arată mai întâi că originile religiei romane nu trebuie căutate în credințele de tip „primitiv"[10], căci ideologia religioasă indo-europeană era încă activă în perioada formării poporului roman. Această moștenire cuprindea nu numai o mitologie și o tehnică religioasă specifice, ci și o teologie coerentă și clar formulată: e de ajuns să se citească analizele pe care Dumézil le face termenilor de *maiestas, gravitas, mos, augur, augustus* etc.[11].

„Istoricizarea" temelor mitologice și a scenariilor mitico-religioase indo-europene este importantă și din altă pricină. Acest proces dezvăluie una din trăsăturile caracteristice ale geniului religios roman, anume tendința sa ametafizică și vocația sa „realistă". Într-adevăr, ne frapează interesul pasionat, *religios* al romanilor față de realitățile imediate ale vieții cosmice și ale istoriei, importanța considerabilă pe care o acordă ei fenomenelor insolite (considerate drept tot atâtea prevestiri) și, mai ales, încrederea lor gravă în puterile riturilor.

Pe scurt, supraviețuirea moștenirii mitologice indo-europene, camuflată în cea mai străveche istorie a Cetății, constituie prin ea însăși o *creație religioasă susceptibilă de a ne dezvălui structura specifică a religiozității romane*.

163. Caracterele specifice ale religiozității romane

Dispoziția ametafizică și interesul foarte viu (de natură religioasă!) pentru *realitățile imediate*, cosmice și istorice se dezvăluie de timpuriu în atitudinea romanilor față de anomalii, accidente sau inovații. Pentru romani, ca și pentru societățile rurale în general, norma ideală se manifesta în regularitatea ciclului anual, în desfășurarea ordonată a anotimpurilor. Orice inovație radicală echivala cu o atingere adusă normei: în ultimă instanță, ea presupunea riscul unei reîntoarceri la haos (cf. o concepție similară în Egiptul antic, § 25). Tot astfel, orice anomalie — minuni, fenomene insolite (nașteri monstruoase, ploi cu pietre etc.) — denunța o criză în raporturile dintre zei și oameni. Minunile proclamau nemulțumirea, ba chiar mânia zeilor. Fenomenele aberante echivalau cu niște manifestări enigmatice ale zeilor; dintr-un anumit punct de vedere, ele constituiau „teofanii negative".

---

[8] Vezi, dintre ultimele lucrări, G. Dumézil, *Mythe et épopée*, I, pp. 271 sq.; III, pp. 211 sq.

[9] G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, p. 90, cu trimiterile la lucrările anterioare.

[10] Demers ilustrat mai ales de către H. J. Rose, care identifica *numen* cu *mana*, neglijând faptul că „timp de secole *numen* n-a fost decât *numen dei*, voința exprimată de cutare zeu" (G. Dumézil, *La rel. rom. arch.*, p. 47).

[11] Cf. *Idées romaines*, pp. 31–152. Desigur, alături de acest sistem general de explicare teoretică și totodată de stăpânire empirică a lumii, existau numeroase credințe și figuri divine de origine străină; dar în perioada genezei poporului roman această moștenire religioasă alogenă afecta mai ales straturile rurale.

Iahve, și el, își vestea intențiile prin intermediul fenomenelor cosmice și al evenimentelor istorice: profeții nu încetau să le comenteze, subliniind amenințările teribile pe care le anunțau (cf. §§ 116 sq.). Pentru romani, semnificația precisă a minunilor nu era evidentă; ea trebuia să fie descifrată de către profesioniștii cultului. Aceasta explică importanța considerabilă a tehnicilor divinatorii și respectul, amestecat cu teamă, de care se bucurau haruspiciile etrusce și, mai târziu, *Cărțile Sibiline* și alte culegeri oraculare. Divinația consta în interpretarea prevestirilor văzute *(auspicia)* sau auzite *(omina)*. Numai magistrații și șefii militari erau autorizați să le explice. Dar romanii își rezervaseră dreptul de a refuza prevestirile (cf., *inter alia*, Cicero, *De divinatione*, I, 29). Cutare consul, care era și augur, poruncea să fie transportat în litieră închisă, pentru a putea ignora semnele, care ar fi putut să-i contrarieze planurile (*De divinatione*, II, 77). O dată descifrată semnificația minunii, se făcea apel la lustrații și la alte rituri de purificare; căci aceste „teofanii negative" denunțaseră prezența unei murdăriri și aceasta trebuia cu grijă îndepărtată.

La prima vedere, teama nemăsurată de minuni și de maculări ar putea fi interpretată ca o spaimă născută de superstiție. Era vorbă însă de un tip particular de experiență religioasă. Căci prin intermediul unor atari manifestări insolite se angajează dialogul dintre zei și oameni. Această atitudine în fața sacrului este consecința directă a valorizării religioase a realităților naturale, a activităților umne și a evenimentelor istorice, pe scurt a *concretului*, a *particularului* și a *imediatului*. Proliferarea riturilor constituie un alt aspect al acestui comportament. Întrucât voința divină se manifestă *hic et nunc*, într-o serie nelimitată de semne și de incidente insolite, e important de știut care ritual va fi mai eficace. Nevoia de a recunoaște, în amănunt, manifestările specifice tuturor entităților divine a încurajat un proces destul de complex de personificare. Multiplele epifanii ale unei divinități, ca și funcțiile sale diferite, tind să se distingă ca „persoane" autonome.

În anumite cazuri, aceste personificări nu ajung să degaje o adevărată figură divină. Ele sunt evocate una după cealaltă, întotdeauna însă în grup. Astfel, de exemplu, activitatea agricolă se desfășoară sub semnul unui anumit număr de entități, fiecare prezidând într-un moment particular — de la reîntoarcerea la pârloagă și aratul cu brazde groase, până la secerișul recoltei, căratul și înmagazinatul ei. La fel, cum amintește cu umor Sfântul Augustin (*De civitate Dei*, VII, 3) se invocau Vaticanus și Fabulinus, pentru a-l ajuta pe noul-născut să scâncească și să vorbească, Educa și Polina, pentru a-l face să mănânce și să bea, Abeona ca să-l învețe să umble în picioare și așa mai departe. Dar aceste entități supranaturale sunt evocate doar în legătură cu muncile agricole și în cultul privat. Ele sunt lipsite de o adevărată personalitate și puterea lor nu depășește zona limitată în care acționează[12]. Morfologic, aceste entități nu împărtășesc condiția zeilor.

Imaginația mitologică mediocră a romanilor și indiferența lor față de metafizică sunt compensate, vom vedea imediat, de interesul lor pasionat pentru concret, particular și imediat. Geniul religios roman se distinge prin pragmatism, prin căutarea eficacității și, mai ales, prin „sacralizarea" colectivităților organice: familie, *gens*, patrie. Celebra disciplină romană, fidelitatea față de angajamente (*fides*[13]), devotamentul față de Stat, prestigiul religios al Dreptului se traduc prin deprecierea persoanei umane: individul conta numai în măsura în care aparținea grupului său. Abia mai târziu, sub influența filosofiei grecești și a cultelor orientale ale mântuirii, au descoperit romanii importanța religioasă a persoanei; dar această descoperire, care va avea consecințe considerabile (cf. § 206), a afectat mai ales populația urbană.

---

[12] În plus, chiar în aceste zone limitate, aceste entități nu sunt importante; cf. G. Dumézil, *Rel. rom., arch.*, pp. 52 sq.

[13] Cu privire la *fides*, vezi G. Dumézil, *Rel. rom. arch.*, p. 156, n. 3 (bibliografie recentă).

Caracterul social al religiozității romane[14], și în primul rând importanța acordată raporturilor cu celălalt, sunt clar exprimate prin termenul *pietas*. În ciuda raporturilor sale cu verbul *piare* (a împăca, a șterge o pată, o prevestire rea etc.), *pietas* desemnează respectarea scrupuloasă a riturilor, dar și respectul față de relațiile naturale (adică, *orânduite potrivit normelor*) dintre ființele umane. Pentru un fiu, *pietas* consta în supunerea față de tatăl său; nesupunerea echivala cu un act monstruos, contrar ordinii naturale, și cel vinovat trebuia să ispășească această dezonoare cu moartea. Alături de *pietas* față de zei, există *pietas* față de membrii grupului de care aparții, față de cetate și, în sfârșit, față de toți oamenii. „Dreptul ginților" *(jus gentium)* prescria îndatoririle față de străini, chiar. Această concepție s-a desăvârșit „sub influența filosofiei elenice când s-a degajat cu limpezime ideea de *humanitas*, ideea că faptul însuși de a aparține spiței umane constituie o adevărată înrudire asemănătoare cu aceea care lega pe membrii aceleiași *gens* sau aceleiași cetăți și crea o datorie de solidaritate, de prietenie sau cel puțin de respect"[15]. Ideologiile umanitariste din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea nu fac decât să reia și să elaboreze, deși desacralizând-o, vechea concepție romană de *pietas*.

164. Cultul casnic: Penații, Larii, Manii

Până la sfârșitul păgânismului, cultul casnic — condus de *pater familias* — își menține autonomia și importanța alături de cultul public, săvârșit de profesioniștii care depind de stat. Spre deosebire de cultul public, care a fost mereu modificat, cultul domestic, practicat în jurul căminului, nu pare să se fi modificat sensibil de-a lungul a douăsprezece secole de istorie romană. E vorba, desigur, de un sistem de cult arhaic, căci e atestat și la alte popoare indo-europene. Ca și în India ariană, focul domestic constituia centrul cultului: i se ofereau sacrificii alimentare zilnice, flori de trei ori pe lună etc. Cultul se adresa Penaților și Larilor, personificări mitico-rituale ale strămoșilor, și lui *genius*, un fel de „dublu" care ocrotește individul. Crizele declanșate de naștere, căsătorie și moarte cereau rituri de trecere specifice, conduse de anumite spirite și divinități minore. Am amintit mai sus de entitățile invocate în jurul nou-născutului. Ceremonia religioasă a căsătoriei se desfășura sub auspiciile divinităților chtoniene și domestice (Tellus, mai târziu Ceres etc.) și a Iunonei, ca protectoare a legământului conjugal, și comporta sacrificii și ocoluri solemne în jurul căminului.

Riturile funerare, săvârșite în a noua zi după îngropare sau înhumare, se prelungeau în cultul regulat al „strămoșilor morți" *(divi parentes)* sau Manilor. Două sărbători le erau consacrate: *Parentalia*, care se ținea în februarie, și *Lemuria*, care avea loc în mai. În timpul primeia dintre ele, magistrații nu-și mai purtau însemnele, templele erau închise, focurile se stingeau la altare și nu se mai făceau nunți (Ovidiu, *Fasti*, II, 533, 557–567). Morții se întorceau pe pământ, se hrăneau cu hrana de pe morminte (*ibid.*, II, 565–576). Dar ceea ce liniștea sufletele strămoșilor era mai ales *pietas* (*animas placare paternas: ibid.*, II, 533). Deoarece în calendarul roman februarie era ultima lună a anului, ea împărtășea condiția fluidă, „haotică", ce caracterizează intervalele dintre două cicluri temporale. Normele erau suspendate, morții puteau să se reîntoarcă pe pământ. Ritualul *Lupercalia* (§ 165) avea loc tot în februarie: purificări colective care pregăteau înnoirea universală, simbolizată de Anul cel Nou (= recrearea rituală a lumii)[16].

---

[14] O tendință asemănătoare vom regăsi în efortul anumitor biserici creștine de a redeveni actuale pentru societatea desacralizată a secolului al XX-lea (vezi partea a III-a).

[15] P. Grimal, *op. cit.*, p. 89. Împotriva ipotezei „politice" a lui K. Latte despre *pietas* (*Römische Religionsgeschichte*, pp. 236–239), vezi P. Boyancé, *La religion de Virgile* (1963), p. 58, și G. Dumézil, *Rel. rom. arch.*, p. 400.

[16] Cf. M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, cap. II: „La régénération du Temps".

În timpul celor trei zile de *Lemuria* (9, 11 și 13 mai), morții (*lemures;* etimologie necunoscută) se întorceau și vizitau casele urmașilor lor. Pentru ca să-i împace și să-i împiedice să răpească pe unii dintre cei vii, capul familiei lua semințe negre de bob în gură, apoi, azvârlindu-le pe dată, rostea de nouă ori formula: „Mă răscumpăr, pe mine și pe ai mei, cu bobul acesta". Apoi, lovind cu zgomot puternic, ca să înspăimânte umbrele, un obiect de bronz, repeta de nouă ori: „Mani ai părinților mei, plecați!" (*ibid.*, V, 429–444). Recălăuzirea rituală a morților după vizitele lor periodice pe pământ este o ceremonie amplu răspândită în întreaga lume (cf. sărbătorile *Anthesteria,* § 123).

Amintim și un alt rit în legătură cu Manii: *devotio.* Titus Livius (VIII, 9–10) o descrie în amănunt *à propos* de o bătălie împotriva samniților. Văzându-și legiunile gata să fie înfrânte, consulul Decius își „închină" viața sa pentru victorie. Sub conducerea unui pontif, el recită o formulă rituală, invocând un mare număr de zei, începând cu Ianus, Iupiter, Marte și Quirinus, încheind cu zeii Mani și zeița Tellus. O dată cu viața sa, Decius oferă Manilor și Gliei armatele dușmane. Ritualul *devotio* ilustrează o concepție arhaică a sacrificiului uman ca „omor creator". Pe scurt, e vorba de un transfer ritual al vieții celui sacrificat în folosul operației de întreprins; în cazul lui Decius, victoria militară. E invocat aproape tot panteonul, dar ceea ce salvează armata romană este *ofranda adusă Manilor* — adică autosacrificiul lui Decius și jertfirea în masă a samniților.

Nu cunoaștem cum își reprezentau vechii locuitori ai Latiumului regatul morților; acele concepții care ni s-au transmis reflectă influența concepțiilor greacă și etruscă. Foarte probabil, mitologia funerară arhaică a latinilor prelungea tradițiile culturilor neolitice europene. De altfel, concepțiile despre lumea de dincolo împărtășite de păturile rurale italice au fost destul de superficial modificate de către influențele ulterioare, grecești, etrusce și elenistice. Dimpotrivă, Infernul evocat de Vergiliu în cântul VI din *Eneida,* simbolismul funerar al sarcofagelor din epoca imperială, concepțiile de origine orientală și pitagoriciană ale imortalității celeste vor deveni extrem de populare începând din secolul I î.Hr. la Roma și în alte orașe ale Imperiului.

165. Sacerdoți, auguri și confrerii religioase

Cultul public, sub controlul statului, era săvârșit de un anumit număr de oficianți și de confrerii religioase. În timpul monarhiei, regele deținea primul rang în ierarhia sacerdotală: el era *Rex sacrorum* („rege al sacrului"). Din nefericire, nu se cunosc bine serviciile așa cum erau celebrate. Se știe totuși că în *Regia,* „casa regelui", se practicau trei categorii de rituri, destinate lui Iupiter (sau Iunonei sau lui Ianus), lui Marte și unei zeițe a belșugului agrar, Ops Consina. Astfel, remarcă Dumézil[17], pe bună dreptate, casa regelui era locul de întâlnire, și regele agentul sintezei celor trei funcțiuni fundamentale, pe care, așa cum vom vedea, *flamines majores* le administrau separat. E permis să presupunem că, încă din epoca preromană, *rex* era înconjurat de un corp sacerdotal, tot așa cum *rājan*-ul vedic avea capelanul său propriu *(purohita)* și *ri*-ul irlandez druizii săi. Dar religia romană se caracterizează printr-o tendință de fărâmițare și specializare. Spre deosebire de India vedică și celți, unde sacerdoții se puteau schimba între ei și, prin urmare, puteau să celebreze orice ceremonie, la Roma fiecare preot, fiecare colegiu, fiecare confrerie își avea competența sa specifică[18].

---

[17] *Religion romaine archaïque*, p. 576; a se vedea, de asemenea, *ibid.*, pp. 184–185.

[18] *Ibid.*, p. 571.

După *rex* veneau, în ierarhia sacerdotală, cei 15 *flamines*, în primul rând *flamines majores:* cei ai lui Iupiter *(flamines Dialis)*, ai lui Marte și ai lui Quirinus. Numele lor se apropie de sanscritul *brahman*, dar flaminii nu formau o castă; în plus, ei nu constituiau nici măcar un colegiu; fiecare flamin era autonom și legat de o divinitate de la care își lua numele. Instituția este, desigur, arhaică; flaminii se disting prin costumul lor ritual și printr-un mare număr de interdicții. Grație pasiunii pentru antichități a lui Aullus Gellus se cunoaște mai bine statutul lui *flamen Dialis:* acesta nu trebuia să se îndepărteze de Roma și nu trebuia să poarte nici un nod în îmbrăcăminte sau asupra sa (dacă un om în lanțuri îi pătrundea în casă, preotul trebuia să îl elibereze); nu trebuia să apară gol în aer liber, nici să vadă armate, nici să călărească; trebuia să evite atingeri care l-ar fi putut murdări, contactul cu morții sau cu ceea ce evoca moartea etc. (*Noctes Atticae*, X, 15; cf. Plutarh, *Quest. Rom.*, III).

Pentru flaminii lui Marte și Quirinus, obligațiile și interdicțiile erau mai puțin severe. Nu suntem direct informați în legătură cu serviciul de cult al lui *flamen Martialis*, dar e probabil că el opera în cadrul sacrificiului calului, oferit lui Marte la 15 octombrie. Cât despre *flamen Quirinalis*, el oficia în cursul a trei ceremonii; primele două (sărbătorile *Consualia* de vară, la 21 august, și *Robigalia*, la 25 aprilie) erau cu siguranță în legătură cu grânele[19].

Se cunoaște prea puțin originea colegiului pontifical. După o informație a lui Cicero (*De domo*, 135 și *Har. resp.*, 12) se poate deduce că colegiul număra, în afară de *Pontifices*, pe *Rex sacrorum* și pe *flamines majores*. Contrar opiniei lui Kurt Latte[20], Dumézil a arătat vechimea acestei instituții. Alături de *flamen Dialis*, *Pontifex* reprezenta, în suita sacră a lui *rex*, o funcție complementară. Flaminii își săvârșeau slujbele întrucâtva „în afara istoriei"; ei efectuau în mod regulat ceremoniile prescrise, dar nu aveau puterea de a interpreta, nici de a rezolva situațiile noi. În ciuda intimității sale cu zeii cerești, *flamen Dialis* nu traducea voința Cerului; acest lucru cădea în responsabilitatea augurilor. Dimpotrivă, colegiul pontifical, mai precis *Pontifex Maximus*, pe care ceilalți mai mult îl completau, dispunea și de libertate și de inițiativă. El era prezent la întâlnirile la care se hotărau actele religioase, el asigura cultele fără titulari și controla sărbătorile. În timpul Republicii, *Pontifex Maximus* e acela care îi consacră pe flaminii cei mari și vestalele, asupra cărora are puteri disciplinare, și acestora din urmă el le este sfătuitor, și adesea reprezentant[21]. E deci probabil că instituția flaminilor mari și aceea a lui *Pontifex* nu sunt o creație a Romei regale; „că statutul rigid al primilor și libertatea celui de-al doilea nu trebuie să ni le explicăm prin creații succesive, prin evoluții, ci corespund unor definiri și unor funcțiuni deosebite, preromane, care se mai străvăd încă în numele lor; că, în sfârșit, era natural ca cea mai mare parte a moștenirii religioase a funcției regale să treacă în seama lui *Pontifex*"[22].

Cele șase vestale aparțineau Colegiului pontifical. Alese între vârsta de șase și zece ani, de către Marele Pontif, vestalele erau consacrate pentru o durată de 30 de ani. Ele păzeau salvarea poporului roman și întrețineau focul Cetății, pe care nu-l lăsau să se stingă niciodată. Puterea religioasă a vestalelor depindea de virginitatea lor: dacă o vestală încălca regula castității, ea era închisă de vie într-un mormânt subteran și partenerul ei era ucis în chinuri. După cum observă G. Dumézil, este vorba de un tip sacerdotal destul de original, „căruia nu i s-au putut găsi multe paralele etnografice" (p. 576).

---

[19] *Ibid.*, pp. 166 sq., 225–239; 168 sq., 277–280. Cei doisprezece *flamines minores* reprezentau divinități căzute în desuetudine în epoca clasică: Volcanus, Volturnus, Palatua, Carmenta, Flora, Pomona etc.

[20] Acest autor presupune o revoluție care „a adus în fruntea organizării religioase a Romei pe marele pontif și colegiul care îi era subordonat" (*Römische Religionsgeschichte*, p. 195). A se vedea critica lui G. Dumézil, *op. cit.*, pp. 116 sq.

[21] G. Dumézil, *op. cit.*, p. 574.

[22] *Ibid.*, p. 576.

Colegiul augurilor era tot atât de vechi și tot atât de independent ca și colegiul pontifical. Dar secretul disciplinei a fost bine păstrat. Se știe numai că *augurul* nu era chemat să ghicească viitorul. Rolul său se limita la a descoperi dacă cutare sau cutare proiect (alegerea unui loc de cult sau a unui funcționar religios etc.) era *fas*. El cerea zeului: *„Si fas est...*, trimite-mi cutare semn!" Totuși, deja la sfârșitul regalității, romanii încep să consulte alți specialiști, autohtoni sau străini (§ 167). Cu timpul, se introduc la Roma anumite tehnici divinatorii de origine grecească sau etruscă. Metoda haruspiciilor (care constă în examinarea măruntaielor victimelor) era în întregime împrumutată de la etrusci[23].

Alături de aceste colegii, cultul public cuprindea numeroase grupuri închise sau „sodalități" (de la *sodalis* — tovarăș), fiecare specializat într-o tehnică religioasă aparte. Cei douăzeci de *fetiales* sacralizau declarațiile de război și tratatele de pace. *Salii*, „dansatorii" lui Marte și ai lui Quirinus, fiecare grup numărând câte doisprezece membri, operau în martie și în octombrie, când era vreo trecere de la pace la război, sau viceversa. *Fratres Arvales* ocroteau câmpurile cultivate. Confreria *lupercilor* sărbătorea, la 15 februarie, sărbătorile *Lupercalia*. Ritul se încadra în ceremoniile specifice perioadei de criză declanșată de sfârșitul anului (cf. § § 12, 22)[24]. După jertfirea unui țap în peștera *Lupanar*, lupercii, goi, cu excepția unei bucăți de piele de capră cu care își acopereau coapsele, își începeau cursa purificatoare împrejurul Palatinului. Alergând fără încetare, ei îi loveau pe trecători cu fâșii din piele de țap. Femeile se ofereau loviturilor lor pentru ca să dobândească fecunditate (Plutarh, *Romulus*, 21, 11–12 etc.). Riturile erau purificatoare și fecundatoare, ca și numeroase alte ceremonii de Anul Nou. E vorba, desigur, de un ritual arhaic complex, comportând totodată urmele unei inițieri de tip *Männerbund;* dar semnificația scenariului pare să fi fost uitată înainte de perioada Republicii.

În cultul public, ca și în cultul privat, sacrificiul consta în ofrandă alimentară: prima recoltă de cereale, de struguri, de must și mai ales de victime animale (bovine, ovine, porcine și, la Idele lui octombrie, calul). Cu excepția sacrificiului calului din octombrie, sacrificarea victimelor animale urma același scenariu. Libații preliminare aveau loc deasupra unui cămin portativ *(foculus)*, reprezentând *foculus*-ul sacrificatorului, și situat în fața templului, alături de altar. Apoi, sacrificantul jertfea simbolic victima, trecându-i cuțitul sacrificial peste spinare, de la cap până la coadă. Inițial, el dobora animalul, dar, în ritualul clasic, preoții *(victimarii)* săvârșeau aceasta. Partea rezervată zeilor — ficatul, plămânii, inima și alte câteva bucăți — era arsă pe altar. Carnea era consumată de către sacrificator și ai săi, în cultul privat; de către sacerdoți, în sacrificiile pentru stat.

166. Iupiter, Marte, Quirinus și triada capitolină

Spre deosebire de greci, care își organizaseră de timpuriu un panteon bine articulat, romanii nu dispuneau la începutul epocii istorice decât de o singură grupare ierarhică de zei, anume triada arhaică Iupiter, Marte, Quirinus, completată de către Ianus și Vesta. În calitate de zeu-patron al „începuturilor", Ianus a fost situat în capul listei și Vesta, protectoarea orașului, către sfârșit. Izvoarele literare vorbesc totuși de un anumit număr de divinități, aborigene sau

[23] În ce privește activitatea oraculară, implicând inspirația directă de la un zeu, ea era suspectă prin simplul fapt că scăpa controlului statului. Culegerea cunoscută sub numele de *Cărțile Sibiline* a trebuit să fie acceptată pentru că se credea că ea conține secretele viitorului Romei. Dar ea era păstrată cu strășnicie de către preoți și se consulta numai în caz de extremă primejdie.

[24] *Februum*, care a dat numele lunii *februarius*, e tradus de Varron (*De lingua latina*, VI, 13). *„purgamentum"*; verbul *februare* înseamnă „a purifica".

împrumutate de la greci şi etrusci. Dar nici clasificarea, nici ierarhia acestor zei şi zeiţe nu era hotărâtă[25]. Anumiţi autori distingeau pe *di indigetes* şi *di novensiles*, primii zei naţionali *(patrii)*, cei din categoria a doua, zei primiţi ulterior (Varro, *De lingua latina*, V, 74; Vergiliu, *Georg.*, I, 498). Mai preţioasă este suita de zei cărora li se aducea *devotio* transmisă de Titus Livius: cei patru mari zei (Ianus, Iupiter, Marte, Quirinus) erau urmaţi de Bellona şi de Lari (patroni ai războiului şi ai solului), de *divi novensiles* şi *di indigetes*, în sfârşit, de zeii Mani şi de Tellus (§ 164).

În orice caz, nu ne putem îndoi de caracterul arhaic al triadei Iupiter, Marte, Quirinus. Statutul şi funcţiile celor trei *flamines majores* indică structura zeilor cărora ei le dedicau cultul. Iupiter[26] este prin excelenţă zeul suveran, celest şi fulgurant, sursă a sacrului şi regent al Justiţiei, garant al fecundităţii universale şi cosmocrator, deşi nu guvernează asupra războiului. Acesta este domeniul lui Marte (Mavors, Mamers), care reprezintă la toţi italicii zeul luptei. Câteodată Marte este asociat şi cu rituri paşnice; dar este vorba despre un fenomen destul de cunoscut în istoria religiilor: tendinţa totalitară, „imperialistă" a anumitor zei de a depăşi sfera lor de activitate. Lucrul se verifică mai ales în cazul lui Quirinus[27]. Totuşi, după cum am văzut (§ 165), *flamen Quirinalis* intervine doar în trei ceremonii toate în legătură cu grânele. În plus, din punct de vedere etimologic, Quirinus e în relaţie cu comunitatea de *viri*, adunarea *(convirites)* poporului roman; pe scurt el reprezintă „funcţia a treia" în diviziunea tripartită indo-europeană. Dar, la Roma, ca şi în altă parte, a treia funcţie a suferit o fărâmiţare destul de pronunţată, care se poate explica prin plurivalenţa şi dinamismul acestei funcţii.

Cât despre Ianus şi Vesta, asocierea lor la triada arhaică prelungeşte probabil o tradiţie indo-europeană. După Varro, lui Ianus îi aparţin *prima*, lui Iupiter *summa*. Iupiter este deci *rex*, căci *prima* sunt subordonaţi lui *summa*, unii având întâietate numai în ordinea temporală, ceilalţi în *dignitas*[28]. Spaţial, Ianus locuieşte în pragul caselor şi la porţi. În ciclul vremii, el este acela care guvernează „începuturile anului". Tot astfel, în timpul istoric, Ianus reprezintă începutul: el a fost primul rege în Latium şi suveranul unei vârste de aur, când oamenii şi zeii trăiau împreună (Ovidiu, *Fasti*, I, 247–248)[29]. El este imaginat *bifrons*, pentru că „orice trecere presupune două locuri, două stări, cel din care pleci şi cel în care pătrunzi" (G. Dumézil, p. 337). Arhaismul său e în afară de orice îndoială, căci indo-iranienii şi scandinavii cunosc şi ei „zei primi".

Numele Vesta derivă de la o rădăcină indo-europeană, însemnând „a arde"; flacăra perpetuă a lui *ignis Vestae* constituie căminul Romei. Faptul că spre deosebire de sanctuarul Vestei, care era rotund, toate celelalte temple erau pătrate se explică, după cum a arătat G. Dumézil, prin doctrina indiană a simbolismului Pământului şi Cerului. Templele trebuiau inaugurate şi orientate în raport cu cele patru direcţii celeste; dar casa Vestei nu trebuia inaugurată, pentru că întreaga putere a zeiţei este pe pământ; sanctuarul său este o *aedes sacra*, nu un *templum*[30]. Vesta nu era reprezentată prin imagini, era de ajuns focul, care o figura (*Fasti*, VI, 299). Încă

---

[25] Varro îi împărţea în *certi* (= determinaţi) şi *incerti* şi distingea douăzeci de zei principali, *selecti;* cf. Augustin, *Civ. dei*, VII, 2.

[26] Numele se regăseşte în oscă, umbriană şi în dialectele latine.

[27] Acest zeu se regăseşte câteodată grupat cu Mars Gradivus: amândoi au scuturi sacre (*ancilia*, Titus Livius, V, 52); Romulus, fiul lui Marte, reprezentând regalitatea magică şi războinică, este asimilat, după moartea sa, lui Quirinus.

[28] Varro, citat de Sfântul Augustin, *Civ. dei*, VII, 9, 1; vezi comentariul lui G. Dumézil, *Rel. rom.*, p. 333.

[29] Tot astfel, Ianus prezidează anumite începuturi naturale: el asigură conceperea embrionului, el este considerat că a întemeiat religia, a construit primele temple, a instituit *Saturnalia* etc.; vezi izvoarele citate de G. Dumézil, *op. cit.*, p. 337.

[30] Cf. G. Dumézil, p. 323; tot astfel, în Iran, Atar (= Focul) era la sfârşitul şirului de Ameša Spenta.

o dovadă a arhaismului și conservatorismului, căci absența imaginilor era, la început, o caracteristică a tuturor divinităților romane.

În timpul dominației etrusce, vechea triadă Iupiter, Marte, Quirinus își pierde actualitatea; ea este înlocuită prin triada Iupiter, Iunona, Minerva, instituită în timpul Tarquinilor. Influența etrusco-latină, comportând, de altfel, unele elemente grecești, este evidentă. Divinitățile au acum statui. Iupiter Optimus Maximus, cum va fi numit de acum înainte, este prezentat romanilor sub forma etruscizată a lui Zeus grec. Cultul său suferă modificări. În plus, triumful acordat de Senat generalului victorios se desfășoară sub semnul lui Iupiter. În timpul ceremoniei, cel triumfător devine dublul lui Iupiter: el înaintează în car, încununat cu lauri, în îmbrăcămintea zeului[31]. Deși Iunona și Minerva sunt și ele prezente în templul său, Iupiter este unicul stăpân; lui i se adresează legământul și inscripția consacratoare.

„Iunona, observă G. Dumézil, este cea mai importantă dintre zeițele Romei, dar și cea mai deconcertantă" (p. 299). Numele său, *Jūnō*, derivă de la o rădăcină care exprimă „forță vitală". Funcțiunile sale sunt multiple: ea prezidează mai multe sărbători în relație cu fecunditatea femeilor (ca Lucina, ea era invocată în ajutorul nașterilor), dar și cu începutul lunilor calendaristice, „renașterea" lunii etc. Totuși, în Capitoliu, ea era *Regina*, titlu care reflecta o tradiție destul de puternică pentru că a fost acceptat sub Republică. Pe scurt, Iunona se afla asociată cu cele trei funcțiuni ale ideologiei indo-europene: regalitatea sacră, forța războinică, fecunditatea. G. Dumézil apropie această multivalență de o concepție comună în India vedică și în Iran, anume zeițe care își asumă toate cele trei funcții și le conciliază, constituind astfel modelul femeii în societate[32].

În ce privește pe Minerva, ea era patroana artelor și a meșteșugarilor. Numele este probabil italic (derivat din rădăcina indo-europeană **men-*, desemnând totalitatea activității spiritului); totuși, romanii au primit-o prin etrusci. Dar încă în Etruria, *Menrva* (Minerva) reprezenta o adaptare a lui Pallas-Atena.

La urma urmelor, triada capitolină nu prelungește nici o tradiție romană. Numai Iupiter reprezenta moștenirea indo-europeană. Asocierea Iunonei și a Minervei a fost opera etruscilor. Pentru ei, de asemenea, triada divină juca un rol în ierarhia panteonului. Noi știm, de exemplu, că ea prezida la întemeierea templelor (cf. Servius, ad *Aen.*, I, 422). Dar este aproape tot ceea ce știm.

167. Etruscii: enigme și ipoteze

Roma a fost confruntată de timpuriu cu lumea etruscă. Este totuși dificil să precizăm influențele reciproce ale culturilor lor. Documentele arheologice (morminte, fresce, statui, obiecte diverse) fac mărturia unei civilizații foarte dezvoltate, dar limba etruscă nu o cunoaștem. Pe de altă parte, nici un istoric al Antichității nu a prezentat religia, cultura și istoria etruscilor, așa cum se făcuse în cazul tracilor, celților sau germanilor. În plus, informațiile esențiale privind anumite aspecte ale religiei etrusce ne sunt date de către autorii latini abia începând din secolul I î.Hr., când moștenirea lor originară a suferit influențe elenistice. În sfârșit, însăși originea poporului etrusc este controversată, ceea ce reduce valoarea unor inducții prin comparație.

După tradiția transmisă de Herodot (I, 94), etruscii descind din lidieni. Într-adevăr, originea asianică pare confirmată de câteva inscripții descoperite la Lemnos. Dar formele culturale

---

[31] Servius, *Ad Vergilii Eclogas*, IV, 27. Plutarh, *Aemilius Paulus*, 32–34, descrie amănunțit celebrul triumf al lui Paulus Emilius după victoria de la Pydna (–168); cf. comentariul lui G. Dumézil, pp. 296–298.

[32] Cf. G. Dumézil, *op. cit.*, pp. 307 sq., analiza funcției lui Sarasvatī și Anāhitā.

dezvoltate în Etruria nu reflectă realități asiatice. Ceea ce este un lucru sigur e simbioza timpurie realizată între cuceritorii veniți de peste mare și populațiile aborigene instalate între Pad și Tibru, adică regiunea care, în secolul al VI-lea, constituia Etruria. Civilizația etruscilor era, desigur, superioară: ei dispuneau de o flotă importantă, practicau comerțul, utilizau fierul și clădeau orașe fortificate. Organizarea lor politică de bază era federația cetăților; metropola număra douăsprezece. Or, populația acestor orașe nu era decât în parte etruscă; restul era format din umbrieni, veneți, liguri și alte popoare italice.

Influențele grecești s-au făcut simțite destul de curând, atât în artă, cât și în religie. Zeul etrusc Fufluns a fost reprezentat ca Dionysos, alături de Semla (Semele) și de Areatha (Adriadna). Se întâlnesc Artumes (Artemis) și Aplu (Apollon). Pe de altă parte, numeroase divinități etrusce autentice poartă nume latine sau falisce: Uni (Iuno), Nethuns (Neptunus), Maris (Marte), Satres (Saturnus). Numele eroului mitologic Mastarna (etr.: *maestrna)* derivă din latinescul *magister*. Asimilarea divinităților romane cu cele grecești a avut ca model precedentul etrusc: Iuno, Minerva, Neptunus au devenit Hera, Atena, Poseidon, urmându-i pe zeii etrusci Uni, Menrva, Nethuns. Pe scurt, cultura și mai cu seamă religia etruscă se caracterizează printr-o asimilare timpurie de elemente italice și grecești[33]. Este vorba, desigur, de o sinteză originală, căci geniul etrusc dezvoltă idei împrumutate potrivit vocației sale proprii. Dar nu cunoaștem mitologia și teologia etruscă. Cercetătorii nu îndrăznesc nici măcar să considere cazul lui Hercle (Herakles) drept o excepție; căci, în pofida eforturilor lui Jean Bayet, se știe doar că el era extrem de popular în Etruria și că poseda o mitologie originală, diferită de tradiția grecească și comportând în plus anumite elemente de origine orientală (Melkart)[34]. În ce privește teologia, ar fi zadarnic să credem că ar putea fi reconstituită pornind de la unele informații târzii cu privire la „cărțile" etrusce. După cum vom vedea, aceste informații privesc aproape exclusiv tehnicile diverse de divinație.

În lipsa textelor, savanții s-au concentrat asupra studiului amănunțit al materialului arheologic. Structura arhaică a cultului morților și a zeițelor chtoniene amintește de mormintele și statuile din Malta, din Sicilia și din Egeida (cf. § 34). Necropolele — adevărate cetăți ale morților — se ridicau alături de orașele celor vii. Mormintele erau bogat înzestrate, mai ales cu arme pentru bărbați și bijuterii pentru femei. Se practica sacrificiul uman, obicei care, mai târziu, a dat naștere luptelor de gladiatori. Inscripțiile funerare indică numai înrudirea în linie maternă a mortului. În vreme ce mormintele de bărbați erau împodobite cu un falus, cele ale femeilor aveau stele funerare în formă de casă. Femeia întruchipa însăși casa, deci familia[35]. Blachofen vorbea despre „matriarhat"; ceea ce e sigur este locul de cinste al femeii în societatea etruscă. Femeile participau la ospețe alături de bărbați. Autorii greci au remarcat surprinși că soțiile etruscilor se bucurau de o libertate permisă, în Grecia, numai hetairelor. Într-adevăr, ele se arătau goale bărbaților și frescele funerare le reprezintă în rochii transparente, încurajând, prin gesturi și țipete, lupta atleților goi[36].

La sfârșitul Republicii, romanii știau că religia etruscilor dispunea de „cărți" al căror conținut fusese transmis de către personaje supranaturale, nimfa Vegoia sau Tages. Potrivit legendei,

---

[33] F. Altheim observă că moștenirea asiatică și mediteraneană se lasă mai bine sesizată nu la începutul, ci la sfârșitul epocii etrusce; cf. *A History of Roman Religion*, p. 50; *La religion romaine antique*, p. 42.

[34] J. Bayet, „Heraclès-Herclé dans le domaine etrusque" (în *Les origines de l'Hercule romain*, 1926, pp. 79–120); id., *Herclé, étude critiaue des principaux monuments relatifs à l'Hercule étrusque* (1926).

[35] Falușii funerari apar începând cu secolul al IV-lea, în timp ce stelele în formă de casă sunt atestate mai de timpuriu. Etruscul menționa prenumele tatălui și numele de familie al mamei: „mama era considerată nu atât ca o personalitate individuală, ci mai cu seamă ca un membru al spiței etruscului" (F. Altheim, *La rel. rom. antique*, p. 46; cf. *A History of Rom. Rel.*, pp. 51 sq.).

[36] F. Altheim, *La rel. rom.*, p. 48; cf. *A History...*, pp. 61 sq.

acesta din urmă apărea, într-o zi, dintr-o brazdă; el avea înfățișarea unui copil, dar înțelepciunea unui bătrân. Mulțimea care s-a adunat repede în jurul lui Tages a avut grijă să aștearnă în scris învățătura sa și astfel a luat naștere *haruspicinae disciplina*[37]. Motivul mitic al revelării unei „cărți sfinte" (sau cuprinzând doctrina secretă) de către o ființă supranaturală este atestat în Egipt și Mesopotamia până în India medievală și în Tibet. Acest *scenario* devine popular mai ales în epoca elenistică. Epifania lui Tages ca *puer aeternus* amintește hermetismul (cf. § 209), lucru care nu înseamnă însă, neapărat, o citire alchimică, deci târzie, a tradiției etrusce. Pentru scopul nostru, important este faptul că, la începutul secolului I î.Hr., despre etrusci se știa că păstraseră în acele *libri* ale lor anumite revelații de ordin supranatural. În esență, aceste *libri* se lăsau clasificate în *libri fulgurales* (teoria fulgerelor), *libri rituales* (cărora li se asociau *acherontici*) și *libri haruspicini* (completate cu *libri fatales*).

Doctrina fulgerelor, așa cum o cunoaștem din expunerile lui Seneca și Plinius[38], cuprindea un catalog care dădea pentru fiecare zi a anului semnificația tunetelor. Mai exact, cerul, divizat în șaisprezece părți, constituia un limbaj virtual, actualizat de fenomenele meteorologice. Semnificația unui fulger era dată de partea cerului din care se pornea fulgerul, sau de cea în care sosea. Cele unsprezece tipuri deosebite de fulgere erau mânuite de zei diferiți. Mesajul era deci de origine divină, deși transmis într-un „limbaj secret" accesibil numai unor preoți specializați, *haruspici*. S-au evidențiat, pe bună dreptate, analogiile cu doctrina caldeană[39]. Dar în forma în care ne-a parvenit, teoria fulgerelor trădează anumite influențe ale științei elenistice, de la *Meteorologica* lui Pseudo-Aristotel până la concepțiile „magilor caldeeni"[40]. Totuși, în cele din urmă, aceste influențe au modificat mai ales limbajul, adaptându-l stilului unui *Zeitgeist* contemporan. Ideea fundamentală, și anume omologia macrocosmos-microcosmos, este arhaică.

Tot astfel, haruspicina, adică interpretarea semnelor înscrise în măruntaiele victimelor, presupunea corespondența dintre cele trei planuri de referință: divin, cosmic, uman. Particularitățile diferitelor părți ale organului indicau hotărârea zeilor și, prin urmare, preziceau desfășurarea iminentă a evenimentelor istorice. Modelul în bronz al unui ficat de oaie, descoperit la Piacenza în 1877, conține un număr de linii trasate cu acul de gravat și numele a vreo patruzeci de zei[41]. Modelul reprezintă atât structura lumii, cât și rânduirea panteonului.

Doctrina omologiei macrocosmos–microcosmos ne informează totodată despre ceea ce s-ar putea numi concepția etruscă asupra istoriei. După *libri fatales*, viața omenească se desfășoară în douăsprezece hebdomade; după cea de a douăsprezecea, oamenii „ies din propriul lor spirit" și zeii nu le mai trimit nici un semn[42]. Tot astfel, popoarele și statele, Etruria și Roma, au un termen fixat de aceleași legi care călăuzesc Cosmosul. S-a vorbit despre pesimismul etruscilor, mai ales în legătură cu credința lor într-un riguros determinism cosmic și existențial. Dar este vorba de o concepție arhaică, împărtășită de numeroase societăți tradiționale: omul este în legătură cu ritmurile majore ale Creației, căci toate modurile de existență — cosmic, istoric, uman — repetă, pe planul lor de referință specific, modelul exemplar revelat de traiectoria ciclică a Vieții.

---

[37] Cicero, *De div.*, II, 51. Lydus precizează că grecii îl asimilau pe copilul Tages cu Hermes Chtonios.

[38] *Naturales questiones*, II, 31–41 și 47–51; *Naturalis Historia*, II, 137–146.

[39] În ultima vreme de A. Piganiol, „Les étrusques, peuple d'Orient", pp. 330–342.

[40] Vezi, mai ales, S. Weinstock, „Libri Fulgurales", pp. 126 sq.

[41] Vârsta modelului e încă controversată; el datează probabil din secolele III sau II î.Hr. Asemănările cu hepatoscopia mesopotamiană sunt evidente; ele au fost întărite, probabil, de influențe ulterioare.

[42] Varro, text citat și comentat de A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination*, IV, pp. 87 sq., cf. C. O. Thulin, *Die Ritualbücher*, pp. 68 sq.; G. Dumézil, *Rel. rom. arch.*, pp. 653 sq.

Este dificil să se poată reconstitui credințele etrusce cu privire la moarte și la existența de dincolo de mormânt. Începând din secolul al IV-lea, picturile tombale înfățișează un Infern „diferit de cel grecesc, dar inspirat din el: mortul călătorește, pe cal sau în car; el este primit în lumea cealaltă de către un grup de bărbați, probabil strămoșii săi; îl așteaptă un ospăț, prezidat de Hades și Persephone, care se numesc aici *Eita* și *Phersipnai*"[43]. Pe de altă parte, picturile reprezintă o întreagă demonologie, care nu e de origine grecească. Protagonistul, Charun, în pofida numelui său grecesc, este o creație originală a mitologiei etrusce. „Nasul său încovoiat te face să te gândești la o pasăre de pradă, urechile sale sunt asemănătoare celor de cal, dinții, pe care un rictus crud al buzelor îi dezgolește, toate acestea când le vezi pe monumente îți evocă imaginea unui carnasier, gata să-și sfâșie victimele"[44]. După ce a doborât-o, Charun își întovărășește victima în drumul ei spre Infern. Dar rolul său încetează la intrarea în lumea de dincolo, unde, judecând după scenele pictate pe pereții mormintelor, pe mort îl așteaptă o postexistență bogată în plăceri.

Cele câteva fragmente din *Libri Acherontici* nu ne permit nici o apropiere cu *Cartea Morților* egipteană. Potrivit scriitorului creștin Arnobius (secolul IV): „În *Libri Acherontici*, Etruria promite că, prin sângele anumitor zei, sufletele vor ajunge divine și se vor putea sustrage condiției muritoare" (*Adversus Nationes*, II, 62). Servius adaugă o informație importantă: ca urmare a anumitor sacrificii, sufletele se transformă în zei, care sunt caracterizați drept *animales* pentru a se aminti originea lor (ad *Aen.*, III, 168). Ar fi vorba deci de o zeificare dobândită ca urmare a unor ritualuri sângeroase, ceea ce se poate interpreta fie ca un indiciu al vechimii, fie ca un sacrificiu — sacrament comparabil cu inițierea în Misterele lui Mithra (cf. § 217). În orice caz, „divinizarea sufletelor" adaugă o dimensiune nouă eshatologiei etrusce.

Însă esența gândirii religioase etrusce scapă investigării. Prestigiul de care se bucurau, încă de la începuturi, la Roma, metodele lor de divinație, de *orientatio* și de construcție a orașelor și edificiilor sacre, indică structura cosmologică a teologiei etruscilor și pare să explice eforturile lor de a pătrunde enigma timpurilor istorice. Foarte probabil, aceste concepții au contribuit la maturizarea religiei romane.

168. Crize și catastrofe: de la suzeranitatea galică la cel de-al doilea război punic

În ~496, la puțin timp după expulzarea ultimului rege etrusc și instaurarea Republicii, s-a ridicat un templu, la picioarele Aventinului, consacrat unei triade noi: Ceres, Liber și Libera. Politica a jucat probabil un rol în întemeierea acestui cult menit acestor trei divinități patroane ale fecundității. Sanctuarul, un loc consacrat de multă vreme cultelor agrare, aparținea reprezentanților plebei[45]. Etimologic, Ceres semnifică „Creșterea" în formă personificată. Existența unui *flamen Cerialis* și caracterul particular al ritualurilor celebrate cu prilejul festivităților *Cerialia* (19 aprilie) confirmă arhaismul zeiței. Cât privește Liber, numele său pare să derive din rădăcina indo-europeană **leudh*, al cărei sens este „cel care germinează, cel care asigură nașterea și secerișul"[46]. După Sfântul Augustin (*Civ. dei*, VII, 3), perechea Liber–Libera favoriza procreerea și fecunditatea universală, „eliberând" sămânța în cursul împreunării sexuale (*ibid.*, VII, 9). În anumite locuri din Italia, sărbătoarea lor, *Liberalia* (17 martie), comporta elemente licențioase: procesiunea unui falus, pe care cele mai caste

---

[43] G. Dumézil, *op. cit.*, pp. 676–677.

[44] F. de Ruyt, *Charun, démon étrusque de la mort*, pp. 146–147.

[45] Potrivit tradiției, templul a fost rezultatul primei consultări a *Cărților Sibiline*, dar este vorba de un anacronism.

[46] E. Benveniste, „Liber et liberi"; G. Dumézil, *op. cit.*, p. 383.

matroane romane trebuiau să-l încoroneze public, cuvinte obscene etc. (*Civ. dei*, VII, 21). Dar foarte curând triada Ceres, Liber, Libera a fost asimilată *(interpretatio graeca!)* trioului Demeter, Dionysos (Bachus) și Persephone (Proserpina)[47]. Devenit cunoscut sub numele de Bachus, Liber va cunoaște o carieră excepțională ca urmare a răspândirii cultului dionysiac (vezi, mai departe, p. 314).

Roma era familiarizată cu zeii greci încă din secolul al VI-lea, când era sub dominație etruscă. Dar, de la începutul Republicii, asistăm la o asimilare rapidă a divinităților grecești, Dioscurii în ~ 499, Mercur în ~ 495, Apollon în ~ 431 (cu ocazia epidemiilor de ciumă; acesta a fost așadar primul „zeu-vindecător" care a fost introdus). Venus, la origine substantiv comun, semnificând un farmec magic, a fost identificată cu Afrodita greacă: dar structura zeiței s-a schimbat. Un proces similar caracterizează asimilarea divinităților latine și italiote. Diana a fost primită de la albani și omologată ulterior cu Artemis. În ~ 396, Iunona Regina, zeița patroană a Veilor, a fost invitată ceremonial să se stabilească la Roma. Într-un pasaj celebru, Titus Livius (V, 21, 3–22) descrie ritul de *evocatio:* dictatorul Camillus s-a adresat zeiței asediaților: „Pe tine, Iunona Regina, care ocrotești acum Veii, te rog să ne urmezi pe noi învingătorii, în orașul nostru care va fi în curând al tău, și în care te va întâmpina un templu pe măsura măreției tale". Veii „nu știau că propriii lor ghicitori, precum și oracolele străine îi abandonaseră, că zeii erau acum chemați să-și împartă rămășițele lor pământești, și că alți zei evocați, din orașul lor, prin rugăciuni, îi priveau deja din templele și noile lăcașuri ale inamicului: pe scurt că erau în ultima lor zi...".

Invazia celților, în primul sfert din secolul al IV-lea, întrerupsese contactele cu elenismul. Devastarea Romei (în jur de ~ 390) a fost atât de radicală, încât unii se gândiseră să părăsească pentru totdeauna ruinele și să se stabilească la Veii. La fel ca în cazul Egiptului după invazia hiksoșilor (cf. § 30), incendiul orașului a zdruncinat profund încrederea romanilor în destinul lor istoric. Abia în ~ 295, după victoria de la Sentinum, Roma și Italia s-au eliberat de suzeranitatea galeză. Comunicațiile cu lumea greacă au fost restabilite și romanii și-au reluat politica de cucerire. Către sfârșitul secolului al III-lea, Roma era cea mai mare putere din Italia. De aici înainte, vicisitudinile politice vor avea repercusiuni, adesea destul de grave, asupra instituțiilor religioase tradiționale. Pentru un popor înclinat să vadă în evenimentele istorice tot atâtea epifanii divine, victoriile sau dezastrele militare erau încărcate de semnificații religioase.

Când, la scurt timp după aceea, al doilea război punic punea în cumpănă însăși existența statului roman, religia a suferit o transformare profundă. Roma a făcut apel la toți zeii, oricare ar fi fost originea lor. Haruspiciile și *Cărțile Sibiline* revelau că pricinile dezastrelor militare se află în diferite greșeli de ordin ritual. Urmând indicațiile *Cărților Sibiline,* Senatul a hotărât primele măsuri de salvare: sacrificii, lustrații, ceremonii și procesiuni neobișnuite, și chiar sacrificii umane. Dezastrul de la Cannae (~ 216), amplificat amenințător de mai multe semne și minuni și de incestul a două vestale, a determinat Senatul să-l trimită pe Fabius Pictor la Delfi pentru consultarea oracolului. La Roma, *Cărțile Sibiline* au prescris sacrificii umane: doi greci și doi gali au fost îngropați de vii (Titus Livius, XXII, 57, 6)[48]. Este vorba, foarte probabil, de un rit de structură arhaică, „omorul creator"[49].

---

[47] Cf. J. Bayet, „Les „Cerialia", altération d'un culte latin par le mythe grec" *(= Croyances et rites dans la Rome antique)*, în special pp. 109 sq.

[48] În ~ 226, tot ca urmare a unei consultări a *Cărților Sibiline*, o pereche de greci și un gal au fost îngropați de vii, spre a îndepărta amenințarea unei invazii galice (Plutarh, *Marcellus*, III, 4). Jertfe asemănătoare au avut loc la sfârșitul secolului al II-lea (Plutarh, *Quest. Rom.*, 83). Sacrificiile umane au fost interzise de Senat în ~ 97.

[49] Spre a-și asigura victoria, Xerxes a îngropat de vii nouă bărbați și nouă fete când și-a îmbarcat armata spre Grecia. Se spune, pe de altă parte, că Temistocle, ca urmare a unui oracol, a sacrificat trei prizonieri tineri în ajunul bătăliei de la Salamina (Plutarh, *Vita Them.*, XIII). În legătură cu această temă mitico-rituală, vezi M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, pp. 178 sq. [trad. românească, pp. 183 sq. — nota trad.].

În sfârșit, în ~ 205–204, în ajunul victoriei împotriva lui Hanibal și urmând sugestia *Cărților Sibiline*, Roma a introdus prima divinitate asiatică, *Cybele*, Marea Mamă de la Pessinonte (Titus Livius, XXIX, 10 sq.). Celebra piatră neagră care o reprezenta pe zeiță a fost adusă din Pergam de o escadră romană. Solemn întâmpinată la Ostia, Cybele a fost instalată în templul rezervat ei de pe Palatin[50]. Totuși, caracterul orgiac al cultului și în primul rând prezența preoților eunuci contrastau prea puternic cu austeritatea romană. Senatul nu va întârzia să reglementeze cu grijă manifestările de cult. Sacrificiile au fost strict limitate la interiorul templelor, cu excepția unei procesiuni anuale în care piatra sacră înfățișând-o pe Cybele era dusă spre a fi spălată la râu. Cetățenilor romani le era interzis să sacrifice după ritul anatolian. Personalul a fost restrâns la un singur preot, o preoteasă și asistenții lor; dar nici romanii, nici sclavii acestora nu aveau dreptul să exercite aceste funcții. Cât privește cultul roman oficial, el era controlat de un pretor urban.

Totuși, în ~ 204, Senatul a consimțit să se organizeze sodalități care se compuneau exclusiv din membri ai aristocrației; principala lor funcție se reducea la banchete în onoarea Cybelei. Pe scurt, introducerea primei divinități asiatice a fost opera aristocrației. Patricienii considerau că Roma era chemată să joace un rol important în Orient. Dar prezența Cybelei n-a avut urmare. Invazia cultelor orientale va avea loc abia peste un secol. Desigur, după teribilele suferințe și spaima celui de-al doilea război punic Roma era puternic atrasă de divinitățile asiatice. Dar și aici întâlnim ambiguitatea specific romană: necesitatea de a controla cultele străine și teama de a nu pierde foloasele lor[51]. Totuși, urmările acestor două războaie și ale strălucitei victorii ce a urmat nu au putut fi evitate. Pe de o parte, un număr considerabil de refugiați din toate regiunile Italiei și de sclavi străini s-au refugiat la Roma. Pe de altă parte, anumite pături ale populației s-au detașat treptat de religia tradițională. La Roma, ca și în întreaga lume mediteraneană, cu începere din secolul al IV-lea, necesitatea unei experiențe religioase personale se revela tot mai urgentă. O asemenea experiență religioasă era accesibilă mai ales în micile adunări și în societățile închise de tipul „religiilor de Mistere", altfel spus, în asociații secrete care scăpau controlului Statului. Din acest motiv, Senatul interzisese participarea cetățenilor romani, și chiar a sclavilor acestora, la cultul anatolian al Cybelei.

În ~ 186, autoritățile au descoperit, cu surpriză și indignare, existența chiar la Roma a sărbătorilor *Bacchanalia*, adică a unor „mistere orgiace" nocturne. Cultul lui Dionysos cunoscuse o largă difuziune în lumea mediteraneană, mai ales în epoca elenistică (§ 206). Ca urmare a întinderii dominației romane în Marea Grecie, asociațiile ezoterice de *mysti* s-au răspândit în peninsulă, mai ales în Campania. Într-adevăr, o preoteasă vizionară, originară din Campania, introdusese la Roma un cult secret, modificat după indicațiile ei proprii, și comportând anumite rituri comparabile cu acelea din Mistere. În urma unei denunțări, făcută imediat publică de către consul, ancheta a revelat proporțiile cultului și caracterul său orgiastic. Aderenții, mai mulți de 7 000, erau acuzați de multe abominațiuni; nu numai că prestaseră jurăminte să nu spună nimic, dar practicau și pederastia și organizau asasinate ca să câștige averi. Riturile erau celebrate în cel mai mare secret. După Titus Livius (XXXIX, 13, 12), bărbați cu spiritul parcă rătăcit și agitându-și trupul, rosteau cuvinte profetice; femeile, „cu părul despletit, asemeni bacchantelor", alergau până la Tibru, „agitând torțe înflăcărate" pe care le cufundau în apă și le scoteau tot învăpăiate, „căci aveau în vârf sulf nestins amestecat cu var"[52].

---

[50] Trebuie amintit că, grație legendei lui Enea, Cybele nu mai era o zeiță străină.

[51] Cf. Jean Bayet, *Histoire... de la religion romaine*, p. 154.

[52] Aderenții erau acuzați că îi nimicesc în chip îngrozitor pe cei care refuzau să se asocieze crimelor și desfrâului lor (*ibid.*, 39, 13, 13). Pentru o analiză detaliată a textului lui Titus Livius și despre un Senatus-Consultus din 186 cu privire la *Bacchanalia*, vezi Adrien Bruhl, *Liber Pater*, pp. 82–116.

Unele acuzații amintesc clișeele folosite mai târziu în toate procesele de erezie și de vrăjitorie. Promptitudinea și severitatea anchetei, duritatea represiunii (câteva mii de execuții în țară) demonstrează caracterul politic al procesului. Autoritățile denunță pericolul pe care îl reprezintă asociațiile secrete, deci pericolul unui complot în stare să încerce o lovitură de stat. Fără îndoială, cultul bacchic nu a fost total abolit, dar li s-a interzis cetățenilor romani să participe la el. În plus, orice ceremonie bacchică, obligatoriu limitată la cinci membri, trebuia autorizată printr-o decizie a Senatului. Edificiile și obiectele cultuale au fost distruse, în afară de acelea care cuprindeau „ceva sacru".

Toate aceste măsuri izvorâte din panică arată cât de mult suspecta Senatul asociațiile religioase care scăpau controlului său. Senatus-Consultul împotriva *Bacchanaliilor* nu trebuia niciodată să-și piardă valabilitatea; trei secole mai târziu el slujea drept model pentru persecuția împotriva creștinilor.

Capitolul XXI

CELȚI, GERMANI, TRACI ȘI GEȚI

169. Persistența elementelor preistorice

Impactul celților în istoria antică a Europei s-a făcut simțit în mai puțin de două secole: de la cucerirea nordului Italiei în secolul al V-lea (Roma a fost atacată în ~ 390) până la jefuirea sanctuarului lui Apollon de la Delfi, în ~ 279. La puțin timp după aceea, destinul istoric al celților este pecetluit: prinși între expansiunea triburilor germanice și presiunea Romei, puterea lor nu încetează să decline. Dar celții erau moștenitorii unei protoistorii deosebit de bogate și creatoare. Or, după cum vom vedea, informațiile aduse de către arheologie sunt de o mare importanță pentru înțelegerea religiei celtice.

Protocelții sunt, foarte probabil, autorii culturii zise a „câmpurilor de urne" *(Urnfield)*[1], elaborată în Europa Centrală între ~ 1300 și ~ 700. Ei locuiau în sate, practicau agricultura, utilizau bronzul și incinerau morții. Primele lor migrații (secolele X–IX) i-au adus în Franța, în Spania și în Marea Britanie. Între ~ 700 și ~ 600, întrebuințarea fierului s-a răspândit în Europa Centrală; este cultura zisă Hallstatt, caracterizată printr-o stratificare socială destul de marcată și prin rituri funerare diverse. Probabil că aceste inovații au fost rezultatul influențelor culturale iraniene, vehiculate de cimerieni (originari de la Marea Neagră). Atunci s-a constituit aristocrația militară celtică. Cadavrele (cel puțin acelea ale căpeteniilor) nu mai erau incinerate, ci, împreună cu armele lor și cu alte obiecte prețioase, erau depuse într-o căruță și îngropate apoi în camere funerare acoperite de o movilă. Către ~ 500, în timpul celei de a doua epoci a fierului, cunoscută sub numele de La Tène, creativitatea artistică a geniului celtic a atins apogeul. Piesele de orfevrărie și nenumăratele obiecte de metal, scoase la lumină de săpături, au fost calificate „o glorie a lumii barbare, o mare, deși limitată, contribuție a celților la cultura europeană"[2].

Dată fiind penuria de izvoare scrise asupra religiei, documentele arheologice sunt de neprețuit. Grație săpăturilor, se știe că celții acordau o mare importanță spațiului sacru, adică locurilor consacrate, după reguli precise, în jurul unui altar pe care se efectuau sacrificii. (După cum vom vedea, delimitarea rituală a spațiului sacru și simbolismul „Centrului Lumii" sunt consemnate de autorii antici și se regăsesc în mitologia irlandeză.) Tot grație săpăturilor se știe că diverse tipuri de ofrande erau depuse în puțuri rituale de doi până la trei metri adâncime. Ca și *brothros*-ul grecesc sau *mundus*-ul roman, aceste gropi rituale asigurau comunicarea cu divinitățile lumii subterane. Asemenea puțuri sunt atestate din mileniul al II-lea; ele erau uneori pline cu obiecte din aur și din argint, îngrămădite în căldări ceremoniale bogat decorate[3]. (Amintirea acestor puțuri legate de lumea de dincolo și de comori subterane se regăsește în legendele medievale și în folclorul celtic.)

---

[1] Desemnată astfel pentru că morții erau incinerați și cenușa lor depusă în urne, îngropate apoi în cimitire.

[2] Anne Ross, *Pagan Celtic Britain*, p. 35. Vezi o selecție de reproduceri în cartea lui J. J. Hatt, *Les Celtes et les Gallo-Romains*, pp. 101 sq.

[3] Stuart Piggot, *Ancient Europe*, pp. 215 sq.; id., *The Druids*, pp. 62 sq.

Nu mai puțin importantă este confirmarea adusă de arheologie în legătură cu difuzarea și continuitatea cultului craniilor. De la cilindrii de calcar decorați cu capete stilizate, descoperiți la Yorkshire și datând încă din secolul al XVIII-lea î.Hr. și până în Evul Mediu, craniile și reprezentările de „capete tăiate" sunt atestate în toate regiunile locuite de triburi celtice. S-au scos la lumină cranii depuse în nișe sau încastrate în pereții sanctuarelor, capete sculptate în piatră, nenumărate imagini din lemn scufundate în izvoare. Or, importanța religioasă a craniilor a fost dezvăluită de autorii clasici și, în pofida interdicției Bisericii, exaltarea „capului tăiat" joacă un rol important în legendele medievale și în folclorul britanic și irlandez[4]. Este vorba, desigur, de un cult care își afundă rădăcinile în preistorie și care a supraviețuit în mai multe culturi asiatice până în secolul al XIX-lea[5]. Valoarea magico-religioasă originară a „capului tăiat" a fost întărită apoi de credințele care localizau în craniu sursa primară a lui *semen virile* și sediul „spiritului". La celți, craniul constituia prin excelență receptaculul unei forțe sacre, de origine divină, care îl ocrotea pe proprietar de toate primejdiile și îi asigura sănătate, bogăție și victorie.

Pe scurt, descoperirile arheologice fac să reiasă, pe de o parte, arhaismul culturii celtice, și, pe de altă parte, continuitatea anumitor idei religioase centrale din protoistorie în Evul Mediu. Numeroase dintre aceste idei și obiceiuri aparțineau vechilor tezaure religioase ale neoliticului, dar ele au fost asimilate de timpuriu de către celți și parțial integrate într-un sistem teologic moștenit de la strămoșii lor indo-europeni. Uimitoarea continuitate culturală demonstrată de arheologie permite istoricului religiei celtice să folosească izvoare târzii, și, în primul rând, textele irlandeze redactate între secolele al VI-lea și al VIII-lea, dar și legendele epice și folclorul care au supraviețuit în Irlanda până la sfârșitul secolului al XIX-lea.

170. Moștenirea indo-europeană

Arhaismul culturii celtice este confirmat și de alte izvoare. Se regăsesc în Irlanda numeroase idei și obiceiuri atestate în India antică, iar prozodia este asemănătoare cu aceea din limba sanscrită și hittită; după cum arată Stuart Piggot, este vorba de „fragmente ale unei moșteniri comune din mileniul al II-lea"[6]. Ca și brahmanii, druizii acordau memoriei o importanță considerabilă (cf. § 172). Legile irlandeze vechi erau compuse în versuri, pentru a ușura memorizarea lor. Paralelismul dintre tratatele juridice irlandeze și hinduse se verifică nu numai în forma și tehnica lor, ci și în ceea ce privește dicția lor, uneori[7]. Amintim câteva exemple de paralelism indo-celtic: postul ca mijloc de a întări o cerere juridică; valoarea magico-religioasă a adevărului[8]; intercalarea în proza narativă epică de pasaje în versuri, în special dialoguri; importanța barzilor și raporturile lor cu suveranii[9].

---

[4] Vezi Anne Ross, *op. cit.*, pp. 97–164, fig. 25–86 și pl. 1–23.

[5] Cf. *Le Yoga*, pp. 299, 401–402; *Le Chamanisme*, pp. 339 sq.

[6] *The Druids*, p. 88. După Myles Dillon, druizii și brahmanii și-au conservat practicile și credințele indo-europene care au supraviețuit în lumea gaelică până în secolul al XVIII-lea și în India până în zilele noastre; cf. „The Archaism of Irish Tradition", p. 246. Vezi, de asemenea, de același autor, *Celt and Aryan*, pp. 52 sq. Studiind riturile funerare irlandeze și indiene, Hans Hartmann consideră că structura mentalității irlandeze este mai apropiată de aceea a vechii Indii decât de mentalitatea Angliei sau Germaniei; cf. *Der Totenkult in Irland*, p. 207.

[7] D. A. Binchy, „The Linguistic and Historical Value of the Irish Law Tracts", citat de M. Dillon, „The Archaism", p. 247.

[8] Vezi referințele la M. Dillon, „The Archaism", pp. 247, 253 sq. Vezi, de asemenea, *Celt and Aryan*.

[9] G. Dumézil, *Servius et la Fortune*, pp. 221 sq. și *passim*.; J. E. Caerwyn Williams, „The Court Poet in Medieval Ireland", pp. 99 sq. Precizăm că se regăsesc analogii și cu lumea sumero-accadiană, explicabile prin contactele indo-europenilor cu popoarele Orientului Apropiat antic; cf. H. Wagner, „Studies in the Origins of Early Celtic Tradition", pp. 6 sq. și *passim*.

Din pricina interzicerii rituale a scrierii, nu există nici un text despre religia celților continentali redactat de un autohton. Singurele noastre izvoare sunt câteva descrieri ale scriitorilor greco-latini și un mare număr de monumente figurate, majoritatea din epoca galo-romană. Dimpotrivă, celții insulari, concentrați în Scoția, în Țara Galilor, și mai ales în Irlanda, au produs o abundentă literatură epică. În ciuda faptului că această literatură a fost compusă după convertirea la creștinism, ea prelungește în mare parte tradiția mitologică precreștină; și acest lucru este valabil și pentru bogatul folclor irlandez.

Informațiile autorilor clasici sunt ades confirmate de documentele irlandeze. În opera sa, *De bello Gallico* (VI, 13), Cezar afirmă că galii cunosc două clase privilegiate — cea a druizilor și cea a cavalerilor — și o a treia, oprimată, cea a „poporului". Este aceeași bine cunoscută tripartiție oglindind ideologia indo-europeană (§ 63), pe care o regăsim în Irlanda la puțin timp după convertirea la creștinism: sub autoritatea lui **rig* (echivalentul fonetic al sanscritului *rāj*, lat., *reg*), societatea este împărțită în druizi, aristocrația militară (*flaith*, în traducere exactă, „putere"", echivalent al scr. *kṣatra*) și crescătorii de vite, „*bo airig*, oamenii liberi (*airig*) care se numesc pe ei înșiși posesorii de boi (*bo*)"[10].

Vom avea, mai departe, prilejul să semnalăm alte supraviețuiri ale sistemului religios indo-european la celți. Precizăm de pe acum că „aceste supraviețuiri comune indo-iranienilor și italo-celților" se explică prin „existența unor puternice colegii de preoți, depozitari de tradiții sacre, păstrate printr-o severă rigoare formalistă"[11]. În ce privește teologia tripartită indo-europeană, ea se poate încă recunoaște în lista de zei transmisă de Cezar și, radical istoricizată, ea supraviețuiește în tradiția irlandeză. Georges Dumézil și Jan de Vries au arătat că șefii legendarului neam Tuatha Dé Danann reprezintă, în fond, pe zeii primelor două funcții religioase, în vreme ce a treia este întruchipată de cei din neamul Fomore, considerați drept locuitorii anteriori ai insulei[12].

Cezar prezintă panteonul celtic într-o *interpretatio romana*. „Zeul pe care îl cinstesc cel mai mult, scrie consulul, este Mercur. Statuile sale sunt cele mai numeroase. Ei văd în el pe inventatorul tuturor artelor; ei îl consideră drept călăuzitorul călătorilor pe drum, cel care poate cel mai mult să-i ajute să câștige banul și să facă comerț. După el, ei îl adoră pe Apollon, Marte, Iupiter și Minerva. Ei au despre aceste divinități aproape aceleași concepții ca și celelalte neamuri. Apollon alungă bolile, Minerva îi învață muncile și meseriile, Iupiter își exercită domnia asupra cerului, Marte domnește asupra războaielor" (*B.G.*, VI, 17).

S-a discutat îndelung despre autenticitatea și, prin urmare, valoarea acestei *interpretatio romana* a Panteonului galic. Însă Cezar cunoștea destul de bine moravurile și credințele celților. El era deja proconsul al Galiei Cisalpine înainte de a-și începe campania în Galia Transalpină. Dar, deoarece ignorăm mitologia celtică continentală, cunoaștem foarte puține despre zeii menționați de către Cezar. Este surprinzător faptul că el nu-l plasează pe Iupiter în fruntea listei. Probabil, marele zeu celest își pierduse întâietatea la locuitorii orașelor expuse de cel puțin patru secole influențelor mediteraneene. Fenomenul este general în istoria religiilor, atât în Orientul Apropiat antic (cf. §§ 48 sq.), cât și la indienii vedici (§ 62) și la vechii germani (§ 176). Dar coloanele zise „Iupiter cu uriașul" care se întâlnesc în mare număr, mai ales între Rin, Moselle și Saône, și care erau ridicate de către anumite triburi germanice, prelungesc un simbolism arhaic, anume acela al Ființei Supreme celeste. Remarcăm, de la început, că aceste coloane nu celebrau triumfuri militare, precum acelea ale lui Traian și Marc Aureliu. Ele nu

---

[10] G. Dumézil, *L'idéologie tripartie des indo-européens*, p. 11.

[11] E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européenes*, II, p. 10. Cf. mai jos, n. 38, observațiile lui J. Vendryès.

[12] Cf. G. Dumézil, *Mythe et épopée*, I, p. 289; Jan de Vries, *La religion des Celtes*, pp. 157 sq.

erau ridicate în forum sau pe străzi, ci departe de orașe. În plus, acest Iupiter celt este adesea reprezentat cu o roată[13]; or, roata joacă un rol important la celți. Roata cu patru spițe reprezintă anul, adică ciclul celor patru anotimpuri. Într-adevăr, termenii desemnând „roata" și „anul" sunt identici în limbile celtice[14]. După cum a arătat Werner Müller, acest Iupiter celt este, așadar, zeul celest cosmocrator, stăpânul anului, și coloana simbolizează *axis mundi*. Pe de altă parte, textele irlandeze vorbesc despre Dagda, „zeul cel bun", și sunt de acord să-l identifice cu zeul galic pe care Cezar îl desemna cu teonimul „Iupiter"[15].

Arheologia a confirmat afirmația consulului privind popularitatea lui „Mercur": mai mult de 200 de statui și basoreliefuri și aproape 500 de inscripții. Nu se cunoaște numele său galic, dar probabil el era același ca și al zeului Lug, care joacă un rol important la celții insulari. Mai multe orașe poartă numele de Lug (*d.e.* Lugdunum = Lyon) și sărbătoarea sa era celebrată în Irlanda, dovadă că acest zeu era cunoscut în toate țările celtice. Textele irlandeze îl prezintă pe Lug ca un conducător de armată, care folosea magia pe câmpul de luptă, dar și ca pe un maestru poet și strămoș mitic al unui trib de seamă. Aceste trăsături îl apropie de Wodan-Odhin care, și el, a fost asimilat de către Tacit cu Mercur. Se poate conchide că Lug reprezintă suveranitatea sub aspectul său magic și militar: el este violent și de temut, dar îi ocrotește pe luptători și, la fel, pe barzi și pe magicieni. Ca și Odhin-Wodan (§ 175), el se caracterizează prin capacitățile sale magico-spirituale, fapt ce explică de ce a fost omologat cu Mercur-Hermes[16].

Lui Marte, scrie Cezar (*B.G.*, VI, 17), galii îi închină, „la începutul unei lupte, tot ce vor dobândi prin luptă: după victorie, ei îi jertfesc prada de vie și îngrămădesc tot restul într-un singur loc". Nu se cunoaște numele celtic al zeului galic al războiului. Numeroase inscripții votive închinate lui Marte comportă adesea supranumele: *Albioriz*, „Regele lumii", *Rigisamos*, „Preamaiestuosul", *Caturix*, „Regele luptei", *Camulus*, „Puternicul", *Segomo*, „Victoriosul" etc. Unele nume sunt incomprehensibile, dar chiar când se pot traduce ele nu îmbogățesc cunoștințele noastre. Se poate spune același lucru cu privire la mai bine de o sută de inscripții dedicate lui Hercule; ca și acelea consacrate lui Marte, ele indică numai existența unui zeu al războiului, și atât.

Dacă se ține seama de alte informații, structura acestui zeu apare destul de complexă. După istoricul grec Lucian din Samosata (secolul al II-lea d.Hr.), numele celtic al lui Herakles era *Ogmios*. Lucian văzuse o imagine a acestui zeu: era un bătrân chel, cu pielea zbârcită, târând mulțimi de bărbați și femei legați de limba lui cu lănțuge de aur și ambră. Deși erau legați foarte superficial, ei nu voiau să fugă, ci îl urmau „veseli și voioși, acoperindu-l de laude". Un om al locului îi explica imaginea: ei, celții, nu-și reprezintă arta vorbirii prin Hermes, cum o fac grecii, ci prin Hercule, „căci Hercule este mult mai puternic" (*Discursuri, Hercule*, 1–7). Acest text a dat loc la interpretări contradictorii[17]. Oamenii înlănțuiți au fost comparați cu maruții care îl întovărășesc pe Indra și cu ceata de Einherjar escortându-l pe Odhin-Wodan (J. de Vries). Pe de altă parte, Ogmios a fost apropiat de Varuna, „maestrul legător" (F. Le Roux). Probabil că „Martele" celtic asimilase unele atribute specifice zeului Suveran-magician, întărindu-i totodată funcția de psihopomp [*i.e.* călăuză a sufletelor în lumea de dincolo —

---

[13] Vezi indicațiile date de Werner Müller, *Die Jupitergigantensäulen und ihre Verwandten*, pp. 46 sq.

[14] Cf. exemplele citate de W. Müller, *op. cit.*, pp. 52 sq. Figurările *anului* printr-o ființă purtând o roată cu patru sau cu douăsprezece spițe sunt atestate în Evul Mediu; vezi cele câteva desene reproduse de W. Müller, p. 51.

[15] Jan de Vries, *op. cit.*, pp. 45 sq.

[16] J. de Vries, *op. cit.*, p. 62, care adaugă: „Dar nu trebuie uitat că această asimilare nu explică decât un singur amănunt în legătură cu această personalitate extrem de complexă".

[17] Unele sunt discutate de Françoise Le Roux, „Le Dieu celtique aux liens: de l'Ogmios de Lucien à l'Ogmios de Dürer", pp. 216 sq.; J. de Vries, *op. cit.*, pp. 73 sq.

nota trad.). (După cum vom vedea, § 175, Odhin, la germani, dimpotrivă, îl înlocuise parțial pe zeul războiului.) Lui Ogmios îi corespunde, în literatura epică irlandeză, zeul Ogma, luptătorul prin excelență. Dar lui i se atribuie, de asemenea, inventarea scrierii zise „ogamică"; ceea ce înseamnă că el reunea în persoana sa forța războinică și „știința"" de tip odhinic.

Cezar prezintă un „Apollon" ca zeu-vindecător. Nu se cunoaște numele său galic, dar epitetele de pe inscripții confirmă în general prestigiul său de vindecător. Or, textele irlandeze vorbesc despre Diancecht, care vindecă și învie pe Tuatha Dé Danann; în plus, el este invocat într-o veche formulă de exorcizare. Numele lui este citat alături de Grobniu, zeul fierar. El poate, așadar, fi considerat ca reprezentantul zeilor pe care Dumézil îi socotea în legătură cu „cea de a treia funcție". Cât despre „Minerva", căreia, de asemenea, nu i se cunoaște numele galez, dar pe care Cezar o definește drept zeița meșterilor și a meșteșugurilor (deci, aparținând tot celei de a treia funcții), ea a fost apropiată de zeița Brigantia, fiica lui Dagda, și patroana poeților, a fierarilor și a medicilor.

171. Se poate reconstitui panteonul celtic?

Panteonul deghizat în această *interpretatio romana* a lui Cezar camuflează o realitate religioasă pe care comparația cu tradițiile celților insulari ne-o face doar parțial accesibilă. În ceea ce privește teonimele relevate pe monumentele și inscripțiile din epoca galo-romană, ele sunt, în majoritatea lor, epitete descriptive sau topografice ale zeilor care alcătuiesc panteonul; unii savanți le-au considerat, greșit, ca desemnând divinități autonome.

Singura informație despre numele galice de zei ne-a fost transmisă, în secolul I d.Hr., de către poetul Lucanus. El vorbește despre „aceia care împacă printr-un sacrificiu îngrozitor pe crudul Teutates și pe oribilul Esus cel cu altare sălbatice și pe Taranis, al cărui altar este nu mai puțin crud decât al Dianei scitice" (*Pharsalia*, I, 444–446). Autenticitatea acestor nume este confirmată de inscripțiile galo-romane care menționează pe Esus, pe Taranucnus (sau Iupiter Taranucus) și pe Marte Toutatis. Autorul unui comentariu medieval[18] a încercat să le explice, dar glosele sale sunt contradictorii. Comentariul aduce totuși informații precise despre genul de sacrificiu oferit fiecăruia dintre acești zei: pentru Teutates, un om este sufocat prin aruncarea într-un bazin; pentru Esus, victima este suspendată de un arbore și lăsată să sângereze; pentru Taranis — stăpânul luptelor și cel mai mare dintre zeii cerului — sunt arși de vii bărbați într-un manechin din lemn.

Una din imaginile de pe cazanul de la Gundestrup reprezintă un personaj înveșmântat aruncând victima umană cu capul în jos într-un vas mare. Mai mulți războinici se îndreaptă pe jos către vas; deasupra lor războinici călare se îndepărtează. Jan de Vries (*op. cit.*, p. 55) consideră că poate fi vorba de un rit inițiatic, fără legătură însă cu Teutates. (Poezia epică irlandeză reia de nenumărate ori tema regelui care, într-o cameră încălzită până la incandescență, se îneacă în cazanul în care se aruncase ca să scape de foc. Este vorba, desigur, de un ritual implicând sacrificiul uman[19].) Începând cu secolul al XVIII-lea numele de Teutates a fost tradus prin „Tatăl tribului". Zeul a jucat, desigur, un rol important în viața tribului; el era patronul războiului, dar funcția sa era mai complexă[20].

---

[18] *Commenta Bernensia*, reprodus de J. Zwicker, *Fontes historiae religionis Celticae*, I, pp. 51 sq.

[19] M. L. Sjoestedt citează câteva paralele continentale, *Dieux et Heros des Celtes* (p. 75). Pentru C. Ramnoux, aceste sacrificii urmăreau regenerarea timpului îmbătrânit (într-adevăr, ele erau săvârșite la anumite date calendaristice); cf. „La mort sacrificielle du Roi", p. 217.

[20] P. M. Duval, „Teutates, Esus, Taranis", p. 50; *Les dieux de la Gaule*, pp. 29 sq. (zeul războiului); pentru J. de Vries, el a „putut fi atât un Mercur, cât și un Marte" (p. 53); J. J. Hatt îi atribuie „o dublă față, ba războinică, ba pașnică"; cf. „Essai sur l'évolution de la réligion gauloise", p. 90.

În ceea ce privește pe Taranis, semnificația numelui său este clară: rădăcina este **taran*, „tunet". În forma sa secundară, Tanaros, el se apropie de zeul germanilor, Donar[21]. Ca și Donar, el a fost asimilat cu Iupiter. Este deci plauzibil ca coloanele zise „Iupiter cu uriașul" să fi fost consacrate lui Taranis, „Tunătorul", vechiul zeu al cerului. Teonimul Esus este regăsit în numele proprii, dar etimologia este nefixată[22]. Pe basoreliefurile a două altare, Esus este reprezentat lovind un arbore; trebuie să ne gândim la un sacrificiu prin spânzurătoare? Jan de Vries consideră că Esus era un zeu galic comparabil cu Odhin scandinav[23]. În realitate, nu cunoaștem nimic precis.

Arta statuară, iconografia și inscripțiile au scos la iveală numele și imaginile altor divinități galo-romane. În unele cazuri, ajungem să decelăm structura lor și funcția lor religioasă grație mitologiei camuflate în tradițiile celților insulari. Dar, tocmai datorită tendinței conservatoare care caracterizează geniul religios al celților rezultatele analizei sunt adesea neclare. Să amintim un exemplu celebru: basorelieful purtând numele de *Cernunnos* și reprezentând un om în vârstă, poate chel, cu urechi și coarne de cerb. S-a evocat, natural, o scenă figurată pe cazanul de la Gundestrup: un personaj împodobit cu coarne de cerb și așezat, într-o greșit denumită „poziție de Buddha", ține într-o mână un colier, în alta un șarpe cu cap de berbec: el este înconjurat de fiare sălbatice și de un falnic cerb. Imagini similare au fost găsite în Marea Britanie[24]. Se știe că iconografia și simbolismul religios al cerbului sunt arhaice. O scenă gravată la Val Cammonica, datând încă din secolul al IV-lea î.Hr., reprezintă un zeu cu coarne de cerb și un șarpe cu corn. Dar după cum am văzut (§ 5), „Marele Vrăjitor" sau „Domnul animalelor" din Peștera de la Trois Frères era și el împodobit cu un cap de cerb cu coarne rămuroase. Cernunnos putea fi deci interpretat ca un zeu de tip „Stăpânul animalelor"[25].

Totuși, simbolismul religios al cerbului este extrem de complex. Pe de o parte, în zona întinzându-se, în protoistorie, din China până în Europa Occidentală, cerbul, din cauza reînnoirii periodice a coarnelor sale[26], este un simbol de creație repetată și de *renovatio*. Pe de altă parte, cerbul era considerat drept strămoșul mitic al celților și al germanilor[27]; el era, în plus, unul din simbolurile cele mai însemnate ale fecundității, și, totodată, animal funerar și călăuzitor al morților; el era, mai ales, vânatul preferat al regilor și al eroilor: omorârea, vânarea sa erau solidare simbolic cu moartea tragică a eroilor[28]. Prin urmare, este plauzibil că Cernunnos cumula și alte funcții în afară de aceea de „Stăpân al animalelor". E de ajuns să ne gândim la lupta, lungă și grea, a Bisericii împotriva travestirii rituale în cerb *(cervulo facere)* ca să apreciem importanța religioasă a cerbului (vânat preferat al aristocrației războinice!) în mediile populare.

Exemplul lui Cernunnos ilustrează dificultatea de a interpreta corect un complex religios multivalent în absența contextului său mitico-ritual specific. Te vezi confruntat cu o dificultate asemănătoare atunci când încerci să analizezi documentele arheologice privitoare la divinitățile feminine; tot ce se poate afirma este faptul că numărul considerabil de statui și de *ex voto*-uri le confirmă importanța. Reprezentările plastice de *Matres* și *Matronae* scot în relief calitatea lor de zeițe ale fertilității și maternității (coș cu fructe, corn al abundenței; copii purtați

---

[21] Cf., în ultima vreme, H. Birkhan, *Germanen und Kelten*, I, pp. 310 sq., 313 sq.

[22] J. de Vries îl leagă de rădăcina **eis*, care înseamnă aproximativ „energie, pasiune" (*op. cit.*, p. 106).

[23] *Op. cit.*, p. 108; în același sens, P. M. Duval, „Teutates etc.", pp. 51 sq.; *Les dieux de la Gaule*, pp. 34–35; Cf., de asemenea, Hatt, „Essai...", pp. 97 sq. (neconvingător).

[24] A. Ross, *op. cit.*, pp. 104 sq.

[25] Vezi legendele citate de A. Ross, p. 183.

[26] Cf. *Images et symboles*, p. 216. Despre rolul religios al cerbului, vezi *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, pp. 146 sq. [trad. românească, pp. 150 sq. — nota trad.].

[27] Cf. Otto Höfler, „Siegfried, Arminius und der Symbolik", pp. 32 sq. și n. 66–94.

[28] Cf. *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, pp. 146; H. Birkhan, pp. 454 sq.

fie la sân, fie pe genunchi etc.). După cum scrie Camille Jullian, „ele erau probabil divinități, în același timp, anonime și mirionime, care nu erau numite și primeau sute de epitete"[29]. Dar textele celților insulari aduc precizări semnificative. Mama zeilor era o zeiță: Danu în Irlanda, Don în Țara Galilor. În plus, nu se putea deveni rege în Irlanda (Eriu) decât luând în căsătorie pe zeița tutelară, care purta același nume; cu alte cuvinte, se căpăta acces la suveranitate printr-un *hieros gamos* cu zeiță Pământ. Acest scenariu mitico-ritual constituie una din temele cele mai utilizate și cele mai statornice, în literatura vernaculară[30].

Este vorba, probabil, de o variantă a vechiului scenariu mitico-ritual din Orientul Apropiat, comportând căsătoria sacră dintre Zeul Cerului (sau al furtunii sau al Soarelui) și Mama-Pământ, personificați prin Suveran și o hierodulă. Acest *hieros gamos* asigură pentru o anumită perioadă fertilitatea țării și fericirea regatului. Supraviețuirea moștenirii arhaice în Irlanda este ilustrată prin ritul consacrării regale, atestat în secolul al XII-lea: sub ochii supușilor săi, regele se împreunează cu o iapă albă, care este apoi doborâtă și din carnea ei friptă mănâncă regele și supușii lui[31]. Altfel spus, suveranitatea este asigurată de *hieros gamos*-ul dintre rege și o Terra Mater hipomorfă. Or, o zeiță galică, *Epona (Regina),* se află reprezentată pe monumente stând pe cal, sau în picioare în fața unui cal sau între doi sau mai mulți cai. Epona a fost interpretată ca Zeiță Mamă și psihopomp[32]; corespondentul său irlandez, zeița Rhiannun (< *Rīgantona, „Regina"), era și ea hipomorfă[33].

La fel ca iconografia din Marea Britanie în epoca romană, literatura vernaculară prezintă de preferință zeițe-mame grupate în triade. Cele mai celebre sunt cele trei Macha, care o personificau pe zeița tutelară a capitalei din Ulster[34]. Pentru ca să poată accede la tron, Suveranul trebuia să se culce cu una din Macha. Uneori zeița apare ca o bătrână oribilă care cere să-și împartă așternutul cu tânărul erou. Dar, de îndată ce se întinde alături de ea, bătrâna se preschimbă într-o fată de o neasemuită frumusețe. Căsătorindu-se cu ea, eroul dobândește suveranitatea[35]. Tema mitico-rituală a bătrânei metaformozată dintr-o sărutare, care se regăsește în romanele bretone ale Graalului, era cunoscută în India încă din epoca *Brahmanelor*[36].

În epopee, regina Medb are numeroși amanți; ceea ce vrea să spună că a avut drept parteneri pe toți regii Irlandei. Dar trebuie adăugat că, în societățile celtice, femeia se bucura de o libertate și de un prestigiu religios și social considerabile. Ritualul „clocirii", atestat în Europa numai la celți și la basci (populație pre-indo-europeană), scoate în evidență importanța magico-religioasă a femeii. Alături de alte obiceiuri arhaice (*e.g.* anumite ritualuri funerare, mitologia morții etc.), „clocirea" indică supraviețuirea elementelor pre-indo-europene, aparținând probabil populațiilor autohtone ale neoliticului.

Cât privește zeițele, funcțiile lor multiple de divinități guvernând fecunditatea, războiul, destinul și averea sunt atestate și la zeitățile germanilor, ceea ce indică, cel puțin în parte, o moștenire indo-europeană[37]. La acest complex religios, pornind din preistoria europeană și

---

[29] *Histoire de la Gaule*, VI, p. 42, n. 2, citat de P. M. Duval, *Les dieux*, p. 57.

[30] A se vedea Proinsias Mac Cana, „Aspects of the Theme of King and Goddess in Irish Literature"; Rachel Bromwich, „Celtic dynastic themes and the Breton Law".

[31] Geraldus Cambrensis, *Topographia Hibernical;* F. R. Schröder a apropiat, primul, acest episod ritual vedic de *aśvamedha;* cf. „Ein altirischer Krönungsritus und das indo-germanische Rossopfer".

[32] Cf. H. Hubert, „Le mythe d'Epona".

[33] J. Gricourt, „Epona-Rhiannon-Macha", pp. 25 sq.

[34] J. Gricourt, *op. cit.*, pp. 26 sq., semnalează raporturile zeiței Macha cu calul.

[35] Sursele sunt analizate de A. C. L. Brown, *The Origin of the Grail Legend*, cap. VII: „The Hateful *Fée* who represents Sovereignty".

[36] Cf. A. K. Coomaraswamy, „On the loathly Bride", pp. 393 sq.

[37] Cf. H. Birkhan, *Germanen und Kelten*, p. 542.

din protoistoria celților, s-au adăugat treptat influențe mediteraneene, romane — mai exact, aceea a sincretismului epocii elenistice — și creștine. Pentru a avea măsura geniului religios celtic trebuie ținut seama atât de persistența cu care s-au păstrat anumite elemente arhaice — în primul rând obiceiurile și credințele în legătură cu „misterele" feminității, ale destinului, ale morții și lumii de dincolo —, cât și de revalorizarea lor continuă din Antichitate până în epoca premodernă.

172. Druizii și învățătura lor ezoterică

Paginile consacrate de Iulius Cezar druizilor (*De bello Gallico*, VI, 13) constituie unul din cele mai importante izvoare privind religia celtică. Proconsulul folosește, fără să citeze, informațiile lui Posidonius (secolul al II-lea î.Hr.), dar el dispunea și de alte informații. Druizii, scrie Cezar, „veghează asupra celor legate de zei, se ocupă de sacrificiile publice și private, reglementează toate chestiunile religioase. Un mare număr de tineri vin să se instruiască în preajma lor și ei se bucură de mare considerație". Druizii sunt aceia care „rezolvă toate diferendele, publice sau private"; celor care nu acceptă hotărârea lor li se interzice să aducă sacrificii, ceea ce echivalează cu un fel de moarte civilă. Autoritatea supremă este exercitată de un șef al lor unic. „La moartea lui, dacă unul dintre ei îl întrece în măreție, îi succede; dacă mai mulți sunt egali între ei, își dispută întâietatea prin votul druizilor și câteodată pe calea armelor. Într-o anumită perioadă a anului, ei se strâng într-un loc consacrat din țara carnuților, care este socotit drept centrul Galiei."

Druizii sunt dispensați de efectuarea serviciului militar și de obligația de a plăti impozite. Atrași de avantaje atât de însemnate mulți sunt aceia care vin să le urmeze învățătura. „Se zice că ei învață pe de rost un mare număr de versuri: câte unii rămân astfel douăzeci de ani la școala druizilor. Ei sunt de părere că religia interzice ca această învățătură să fie destinată scrisului, așa cum e cazul cu toate celelalte lucruri, publice sau private, pe care le consemnează în alfabet grecesc". Cezar afirmă că druizii au stabilit acest obicei „pentru că nu vor ca doctrina lor să se răspândească printre oamenii de rând", și pentru că, dacă s-ar încredința scrisului, druizii învățăcei și-ar neglija memoria. Convingerea lor este că „sufletele nu pier, ci trec după moarte dintr-un corp în altul; acest lucru li se pare deosebit de propriu ca să le ațâțe curajul, nimicind teama de moarte. Ei discută, de asemenea, mult despre astre și despre mișcarea lor, despre mărimea lumii și a pământului, despre natura lucrurilor, despre puterea și forța zeilor nemuritori și transmit aceste speculații ale lor celor tineri".

Ca și brahmanii, druizii sunt preoți (ei sunt aceia care practică sacrificiile), dar și învățători, savanți și filosofi[38]. Adunarea lor anuală, „într-un loc consacrat..., care este socotit drept centrul Galiei", este profund semnificativă. Este vorba, desigur, de un centru ceremonial considerat „Centrul Lumii"[39]. Acest simbolism, atestat aproape pretutindeni în lume (cf. § 12), este în legătură cu conceptul religios al spațiului sacru și cu tehnicile de consacrare a locurilor: or, după cum am văzut (cf. p. 316), orânduirea spațiului sacru era practicată de celți încă din protoistorie. E evident că adunările anuale ale druizilor presupun unitatea ideilor lor religioase, în ciuda inevitabilei multitudini de nume de zei și de credințe specifice diverselor triburi.

---

[38] J. Vendryès a relevat unitatea vocabularului religios (mai ales a termenilor desemnând *noțiuni abstracte*) la indienii vedici, la latini și la celți. Acest fapt demonstrează posibilitățile speculative ale acestor „specialiști ai sacrului" din cele trei grupuri ariofone încă din epoca protoistorică; vezi, mai sus, p. 318 și n. 11.

[39] A se vedea exemplele citate de Françoise Le Roux, *Les Druides*, pp. 109 sq.

În mod probabil, sacrificiile publice efectuate de către druizi pe teritoriul Galiei aveau ca model liturghia marelui sacrificiu celebrat în *locus consecratus*, în „centrul" țării carnuților[40].

Celții practicau și sacrificiile umane și, potrivit informațiilor lui Posidonius utilizate de Diodor din Sicilia (V, 31) și de Strabon (IV, 4), le practicau în chipuri diferite: victima era lovită cu o spadă (și se prezicea viitorul după convulsiile și căderea sa) sau străpunsă de săgeți sau trasă în țeapă. Cezar (*B.G.*, VI, 16) relatează că „cei atinși de boli grave sau pândiți de mari primejdii în război jertfesc victime umane sau fac jurăminte că vor jertfi și recurg pentru asta la sfatul druizilor". Unii erudiți au interpretat aceste fapte ca dovezi despre „barbaria" celților și caracterul „primitiv", sălbatic și copilăresc, în același timp, al teologiei druidice. Dar, în toate societățile tradiționale, sacrificiul uman era în legătură cu un simbolism cosmologic și eshatologic deosebit de complex și puternic, ceea ce explică persistența sa la vechii germani, la geto-daci, celți și romani (care, de altfel, l-au interzis abia în ~ 97). Acest ritual sângeros nu indică deloc inferioritatea intelectuală, nici sărăcia spirituală a popoarelor care îl practică. Ca să citățm doar un exemplu: populațiile Ngadju Dayak din Borneo, care au elaborat una din cele mai coerente și mai elevate teologii cunoscute în istoria religiilor, erau vânători de capete (ca și celții) și practicau sacrificiul uman[41].

Toate izvoarele insistă asupra importanței considerabile a druizilor în instruirea tineretului. După toate probabilitățile, numai discipolii care se pregăteau pentru druidat, și care trebuiau să studieze adânc și temeinic teologia și științele, urmau timp de douăzeci de ani învățătura maeștrilor. Respingerea scrierii (care explică ignoranța noastră privind doctrina druizilor) și importanța arătată memoriei și transmiterii orale a învățăturii prelungește tradiția cunoscută indo-europeană (cf. partea I). Învățătura era secretă, pentru că era ezoterică, adică inaccesibilă noninițiaților; concepție care amintește ezoterismul *Upanișadelor* (§§ 80 sq.) și al *Tantrelor*.

În ce privește credința în metempsihoză, explicația avansată de Cezar — doctrină „deosebit de proprie ca să le aţâțe curajul, nimicindu-le teama de moarte" — este doar o interpretare rațională a credinței în supraviețuirea sufletului. Potrivit celților, scrie Lucan (*Pharsalia*, I, 450 sq.), „același spirit guvernează un corp în lumea de dincolo". Pomponius Mela (III, 3) și Timagenes (citat de Ammianus Marcellinus, XV, 9, 8) precizează că, potrivit învățăturii druizilor, „sufletele sunt nemuritoare". Diodor din Sicilia (V, 28, 6) scrie că „sufletele oamenilor sunt nemuritoare și revin pentru un anumit număr de ani într-un alt corp". Credința în metempsihoză este atestată și în literatura irlandeză[42]. În absența oricărei mărturii directe este dificil de precizat dacă postexistența sufletului implica în concepția druizilor „nemurirea" și în același timp psiho-somatoza (ca în *Upanișade*), sau dacă ea consta doar într-o „supraviețuire" indeterminată a sufletului.

Deoarece anumiți autori antici au evocat, cu privire la celți, doctrina orfico-pitagoreică a metempsihozei, mulți savanți moderni au conchis că scriitorii greco-latini interpretau credințele celtice în limbajul lui Pitagora, altfel spus, că ei au „inventat" o credință necunoscută de celți. Dar, în secolul al V-lea î.Hr., Herodot explica în același mod — *i.e.* prin influența lui Pitagora — credința geților în „nemurirea" sufletului, credință pe care, de altfel, istoricul grec nu o

---

[40] Cf. J. de Vries, *op. cit.*, p. 218. Informația lui Cezar despre „șeful unic" care exercită „autoritatea supremă" peste druizi nu este confirmată de autorii clasici.

[41] Cf. *La nostalgie des origines*, pp. 159 sq., comentând lucrarea lui Hans Schärer, *Die Gottesidee der Ngadju Dayak in Süd-Borneo* (Leiden, 1946).

[42] Vezi câteva exemple în F. Le Roux, *Les druides*, pp. 128–129. Autorul remarcă, totuși, că în Irlanda metempsihoza este rezervată numai anumitor ființe mitice sau divine; cf. p. 130.

nega (§ 179). În fond, autorii antici îl evocau pe Pitagora tocmai pentru că concepțiile geților și ale celților aminteau de doctrina orfico-pitagoreică.

S-a pus, de asemenea, la îndoială informația lui Cezar cu privire la preocupările științifice ale druizilor; „ei discută, de asemenea, mult despre astre și despre mișcările lor, despre mărimea lumii și a pământului" etc. Totuși, fragmentul de calendar găsit la Coligny demonstrează cunoștințe astronomice destul de avansate. Într-adevăr, se putea construi un ciclu de 19 ani solari, echivalând cu 235 de luni lunare, lucru care permitea reconcilierea celor două sisteme calendaristice (solar și lunar). Numeroși autori au considerat cu aceeași suspiciune informația lui Strabon privind cunoștințele astronomice ale geto-dacilor. Dar, după cum vom vedea (§ 179), săpăturile au scos la lumină resturile a două „temple calendaristice" la Sarmizegetusa și la Costești, adică în centrele ceremoniale ale geto-dacilor.

Represiunea împotriva druizilor sub împărații Augustus, Tiberius și Claudius viza anihilarea „naționalismului" galic. Și totuși, în secolul al III-lea, când presiunea romană a slăbit considerabil, s-a produs o surprinzătoare renaștere a religiei celtice și druizii și-au recâștigat autoritatea. Dar druizii, precum și principalele lor structuri religioase au supraviețuit până în Evul Mediu, în Irlanda. În plus, creativitatea geniului religios celtic va cunoaște un nou apogeu în literatura, elaborată începând din secolul al XII-lea, în jurul eroilor angajați în căutarea Graalului (vezi partea a III-a).

173. Yggdrasill și cosmogonia vechilor germani

Deși dispun de o informație mult mai bogată decât cea a celtologilor, istoricii religiei germanice insistă asupra dificultății întreprinderii lor. Sursele sunt de natură diferită și de valoare inegală: piese arheologice, scrieri din epoca romană (în primul rând *Germania* de Tacit), descrieri ale misionarilor creștini și mai ales poemele skalzilor islandezi, completate cu un prețios compendiu compilat de Snorri Sturlusson în secolul al XIII-lea. De altfel, numai în Islanda, creștinată destul de târziu (în anul 1000), s-a păstrat o tradiție orală suficient de coerentă ca să ne permită să reconstituim, în linii mari, mitologia și cultul. Dar informațiile privind credințele imigraților norvegieni în Islanda, valabile pentru întreg ansamblul triburilor germanice, se cer coroborate cu dovezi suplimentare.

Totuși, în ciuda marilor lacune (nici o informație privind goții și burgunzii), în ciuda eterogeneității credințelor, rezultat al unor influențe variate (celtice, romane, orientale, nord-asiatice, creștine) suferite de diversele triburi în timpul dispersiunii lor în jumătate din Europa, nu se poate să te îndoiești de o anumită unitate fundamentală a religiei germanilor. Întâi de toate, numeroase elemente specifice moștenirii indo-europene sunt încă recognoscibile în tradițiile mai multor triburi (în primul rând, tripartiția divină, cuplul antagonic și complementar al zeilor suverani, eshatologia). În plus, numele zeilor arată că toate popoarele germanice venerau aceiași mari zei. Când, în secolul al IV-lea, germanii au adoptat săptămâna de șapte zile, ei au înlocuit numele de zei romani cu acelea ale propriilor zei. Așa, de exemplu, „miercuri", *dies Mercurii*, a fost înlocuită cu „ziua lui Odhin-Wodan"; germana-veche-de-sus *Wuotanestac*, engleză *wednesday*, neerlandeză *woensdag*, scandinava veche *Odhinsdagr*. Ceea ce arată că Mercur a fost identificat cu un zeu cunoscut, peste tot în lumea germanică, sub unul și același nume: Odhin-Wodan.

S-a remarcat că ultima fază a religiei germanice a fost dominată de interesul pasionat purtat mitului despre sfârșitul Lumii. Este vorba, de altfel, de un fenomen general atestat începând din secolul al II-lea î.Hr. în Orientul Apropiat, în Iran, în Palestina, în Mediterana și, un secol

mai târziu, în Imperiul roman. Dar ceea ce caracterizează religia germanică este faptul că *Sfârșitul Lumii este anunțat chiar în cosmogonie*.

Istoria cea mai completă a Creației este transmisă de Snorri (*Gylfaginning*, 4–9); sursa lui principală este un admirabil poem, *Völuspá* („Prezicerea *volvei*", *i.e.* „vizionarei"), compus spre sfârșitul epocii păgâne. Potrivit acestei „Preziceri" (str. 3), la început nu era „nici pământul, nici bolta cerului", ci o „genune uriașă", *Ginnungagap*[43]. Imaginea, familiară cosmogoniilor orientale, se regăsește în alte texte[44]. Snorri arată că la miazănoapte se întindea un ținut friguros și plin de cețuri, Niflheimr, identificat cu lumea morților, și în care curgea un izvor ce dădea naștere la unsprezece fluvii; la miazăzi se afla țara arzătoare, Muspell, păzită de uriașul Surtr („Cel Negru"). Ca urmare a întâlnirii focului cu gheața, la mijlocul Universului s-a născut o Ființă antropomorfă, Ymir. În timpul somnului, din sudoarea de la subsuoara sa s-a născut un bărbat și o femeie, iar din îngemănarea picioarelor lui s-a născut un fecior. Din gheața care se topea s-a zămislit o vacă, Audhumbla; cu laptele ei s-a hrănit Ymir. Tot lingând gheața sărată, Audhumbla i-a dat forma unui om, Buri. Acesta s-a însurat cu fiica unui uriaș și a avut cu el trei copii: Odhin, Vili și Ve. Acești trei frați s-au hotărât să-l ucidă pe Ymir; în sângele acestuia s-au înecat toți uriașii, cu excepția unuia singur, care a scăpat în chip misterios împreună cu soția lui. Cei trei frați l-au adus pe Ymir în mijlocul abisului cel mare și, tăindu-l în bucăți, au făurit lumea din trupul lui: din carnea lui au făcut pământul, din oasele lui stâncile; din sângele lui marea, din părul său norii, din craniul lui cerul.

Cosmogonia întemeiată pe omorârea și sfârtecarea unei Ființe antropomorfe reamintește miturile lui Tiamat (§ 21), lui Purușa (§ 73) și lui Pan Ku (§ 129). Creația Lumii este deci rezultatul unui sacrificiu sângeros; idee religioasă arhaică și din plin răspândită, care, la germani, ca și la alte popoare, justifică sacrificiul uman. Într-adevăr, un asemenea sacrificiu, repetiție a actului divin primordial, asigură înnoirea Lumii, regenerarea vieții, coeziunea societății. Ymir era bisexuat[45]; el a zămislit de unul singur un cuplu uman. Bisexualitatea constituie, se știe, expresia, prin excelență, a totalității. La vechii germani, ideea de totalitate primordială este întărită prin alte tradiții mitologice, după care Ymir, strămoșul zeilor, i-a născut totodată pe uriașii demonici (care vor amenința Cosmosul până la catastrofa finală).

Continuându-și opera lor cosmogonică, cei trei frați au creat stelele și corpurile cerești din scânteile azvârlite de Muspell și le-au orânduit mișcările, fixând astfel ciclul cotidian (ziua și noaptea) și succesiunea anotimpurilor. Pământul, de formă circulară, era înconjurat pe dinafară de Oceanul cel mare; în laturi, zeii au stabilit lăcașurile uriașilor. În interior ei au construit Midgardh (literal, „lăcașul de mijloc"), lumea oamenilor, apărată de o împrejmuire făcută din genele lui Ymir. Cu ajutorul lui Hoenir, zeul cel tăcut, și al lui Lodhur, figură despre care nu știm mai nimic, Odhin a creat prima pereche umană, pornind de la cei doi arbori, Askr și Embla[46], aflați la țărmul mării; el le-a dat viață, Hoenir le-a dăruit minte și Lodhur le-a dat simțurile și forma antropomorfă. Un alt mit vorbește despre două ființe umane răsărind din

---

[43] Jan de Vries interpretează cuvântul *ginnunga* ca exprimând ideea de înșelăciune prin magie, deci „vrăjitorie, magie"; cf. „Ginnungagap", pp. 41 sq.

[44] Potrivit „*Rugăciunii de la Wessobrunn*", poem de origine creștină, scris în secolul al IX-lea în Germania meridională, „nu existau nici pământ, nici boltă cerească, nici copaci, nici munți... soarele nu strălucea, luna nu lumina. Marea cea glorioasă nu exista".

[45] Numele de Ymir a fost apropiat de sanscritul Yima „bisexuat". După Tacit (*Germania*, 2) strămoșul mitic al germanilor era Tuisto; or, acest nume se leagă de cuvântul din vechea suedeză *tvistra*, „despărțit", și desemnează, ca și Ymir, o ființă androgină.

[46] Askr amintește de frasinul cosmic; Embla este, poate, totuna cu *elmla*, „ulmul". Creația omului pornind de la arbori este o temă destul de răspândită în mitologiile arhaice; ea este, de asemenea, atestată la indo-europeni; cf. Bonfante, „Microcosmo e macrocosmo nel mito indoeuropeo", pp. 1 sq.

Arborele Cosmic, Yggdrasill, și populând lumea. În timpul iernii celei mari a *ragnarök*-ului (§ 177), ele își vor găsi adăpost în trunchiul lui Yggdrasill și se vor hrăni cu roua crengilor lui. După Snorri, această pereche, adăpostită de Arborele Cosmic, va supraviețui distrugerii lumii și va repopula noul pământ, care se va naște după aceea.

Arborele Yggdrasill, situat în Centru, simbolizează, și în același timp constituie Universul. Creștetul său atinge Cerul și ramurile sale îmbrățișează lumea. Una din rădăcinile sale se întinde în țara morților *(Hel)*, alta în ținutul uriașilor și a treia în lumea oamenilor[47]. De la apariția sa (adică din momentul când lumea a fost orânduită de către zei), Yggdrasill a fost amenințat cu distrugerea: un vultur îi devoră frunzișul, trunchiul său începe să putrezească și șarpele Niddhog prinde să-i roadă rădăcinile. Într-o zi din vremurile viitoare, Yggdrasill se va prăbuși și acesta va fi sfârșitul lumii *(ragnarök)*.

Este vorba, desigur, de imaginea bine cunoscută a Arborelui Universal situat în Centrul Lumii și făcând legătura între cele trei niveluri cosmice: Cerul, Pământul și Infernul[48]. Am arătat, în mai multe rânduri, arhaismul și difuziunea considerabilă a acestui simbol cosmologic. Anumite concepții orientale și nord-asiatice au influențat probabil imaginea și mitul lui Yggdrasill. Dar e important să arătăm trăsăturile specific germanice: Arborele — adică Cosmosul — anunță, prin însăși apariția sa, decăderea și prăbușirea finală; destinul, *Urdhr*, e ascuns în izvorul subteran în care se împlântă rădăcina lui Yggdrasill, altfel spus, în însuși Centrul Universului. După *Völuspá* (str. 20), zeița destinului determină soarta oricărei ființe vii, nu numai a oamenilor, ci și a zeilor și a giganților. S-ar putea spune că Yggdrasill întruchipează Destinul exemplar și universal al existenței; orice modalitate de a exista — lumea, zeii, viața, oamenii — este perisabilă și totuși susceptibilă să răsară din nou o dată cu zorii unui nou ciclu cosmic.

174. Asenii și Vanii. Odhin și atributele sale „șamanice"

După ce a orânduit prima pereche de strămoși în Midhgardh, zeii și-au clădit propriul lor lăcaș, tot în Centrul Lumii, într-un loc înalt[49]. Panteonul este alcătuit din două grupuri divine: Asenii și Vanii. Cei mai de vază dintre zeii Aseni sunt Tyr, Odhin și Thōrr; primii doi corespund binomului de zei suverani (în India vedică, Mitra și Varuṇa), în timp ce Thōrr, zeul ciocanului, vrăjmașul, prin excelență, al uriașilor, reamintește de aspectul marțial al lui Indra. La rândul lor, cei mai importanți dintre Vani — Njördhr, Freyr și Freyja — se caracterizează prin bogăția lor și prin raporturile lor cu fecunditatea, plăcerea și pacea. Analizând structura mitică a războiului dintre romani și sabini (§ 162), noi am făcut deja aluzie la conflictul dintre Aseni și Vani. Acest război, lung, dur și nedecis, s-a isprăvit printr-o reconciliere definitivă. Principalii zei Vani s-au instalat la Aseni și au completat, prin fecunditatea și bogăția pe care le guvernează, atributele reprezentate de suveranitatea juridică, magia și forța războinică.

Numeroși autori s-au străduit să interpreteze acest episod fabulos drept amintirea unui conflict istoric dintre reprezentanții a două culturi distincte, împărtășind credințe religioase deosebite: agricultorii autohtoni (după unii, *„Megalithenvölker")* și cuceritorii lor

---

[47] După Snorri, fiecare din cele trei rădăcini se împlântă în câte un izvor, cele mai celebre fiind izvorul celui mai înțelept dintre zei, Mimir, la care Odhin își va lăsa un ochi, drept chezășie (§ 174), și izvorul sorții *(Urdharbrunnr)*. Probabil însă că tradiția originară cunoștea un singur izvor subteran.

[48] Același simbolism apare în coloana Irminsul, care, potrivit credinței saxonilor, susținea cerul.

[49] După cum se știe, indicațiile topografice ale Centrului Lumii reflectă o geografie mitică, construită conform unei geometrii imaginare.

(Streitaxtvölker" sau năvălitorii ariofoni). Dar Georges Dumézil a arătat că e vorba de o temă mitologică indo-europeană, puternic istoricizată în povestirea lui Snorri[50]. Desigur, invadările teritoriilor locuite de populațiile agrare neolitice, supunerea autohtonilor de către năvălitori superiori din punct de vedere războinic, urmată de simbioza dintre aceste două tipuri de societate, dintre două etnii deosebite, sunt fapte atestate de arheologie; ele constituie, de altfel, un fenomen specific al protoistoriei europene, prelungindu-se în anumite regiuni până în Evul Mediu. Dar tema mitologică a războiului dintre Aseni și Vani precede procesul de germanizare, căci ea face parte din tradiția indo-europeană. Foarte probabil că mitul a servit drept model și justificare pentru numeroase războaie locale, terminate prin reconcilierea adversarilor și prin integrarea lor într-o societate comună.

Adăugăm totuși că dacă principalii Aseni — Tyr, Odhin, Thōrr — păstrează anumite trăsături specifice zeilor primelor două funcții, suveranitatea și războiul, figurile lor au suferit puternice modificări; ele au fost modelate în conformitate, pe de o parte, cu geniul religios germanic și, pe de altă parte, sub impactul unor influențe mediteraneene și nord-asiatice. Odhin-Wodan este cel mai important dintre zei, tatăl și suveranul lor. S-au scos în relief analogiile sale cu Varuṇa: amândoi sunt suverani, prin excelență, și meșteri ai magiei; ei își leagă și își paralizează adversarii; ei sunt lacomi de carne umană[51]. Dar, după cum vom vedea, deosebirile nu sunt mai puțin însemnate.

Într-un pasaj din poemul *Hávamál* („Cuvintele celui Preaînalt", str. 139–142), Odhin povestește cum a dobândit runele, simbol al înțelepciunii și al puterii magice, Spânzurând timp de nouă nopți în arborele Yggdrasill, „rănit cu lancea și sacrificat lui Odhin, eu însumi sacrificat mie însumi, fără să mănânc și fără să beau, iată că runele, la chemarea mea, se revelară". El dobândește, astfel, știința ocultă și darul poeziei. Este vorba, desigur, de un rit de inițiere de structură parașamanică. Odhin rămâne spânzurat de Arborele Cosmic[52]; *Yggdrasill* înseamnă, de altfel, „calul *(drasil)* lui Ygg", unul din numele lui Odhin. Spânzurătoarea este numită „calul" spânzuratului, și se știe că victimele sacrificate lui Odhin erau spânzurate în arbori. Rănindu-se pe sine însuși cu lancea, nebând și nemâncând, zeul suferă moartea rituală și dobândește înțelepciunea secretă de tip inițiatic. Aspectul șamanic al lui Odhin este confirmat și de calul său cu opt picioare și de cei doi corbi care îl înștiințează despre tot ce se întâmplă în lume. Ca și șamanii, Odhin poate să-și schimbe forma și poate să-și trimită spiritul sub înfățișare de animale; el cercetează în preajma morților și obține cunoașterea secretă; el declară în poemul *Hávamál* (str. 158) că știe un farmec care poate sili pe un spânzurat să coboare din spânzurătoare și să stea de vorbă cu el; el este meșter în arta *seidhr*, tehnică ocultă de tip șamanic[53].

Alte mituri arată vicleniile la care a recurs Odhin și prețul pe care acceptă să îl plătească pentru a dobândi înțelepciunea, omnisciența și inspirația poetică. Un uriaș, Mimir, era vestit pentru știința sa ocultă. Zeii i-au tăiat capul și l-au trimis lui Odhin. Acesta l-a conservat cu ajutorul ierburilor tămăduitoare și de câte ori Odhin voia să pătrundă anumite secrete consulta capul uriașului[54]. După Snorri *(Gylfaginning*, 8), Mimir era păzitorul izvorului înțelepciunii,

---

[50] Vezi în ultimul timp *Les dieux des Germains*, pp. 17 sq. (p. 39, bibliografie); *Du mythe au roman*, pp. 22 sq.

[51] Cf. G. Dumézil, *Les dieux des Germains*, pp. 62 sq.

[52] Despre rolul Arborelui Cosmic în inițierile șamanilor nord-asiatici, vezi cartea noastră *Le Chamanisme*, pp. 49 sq., 145 sq., 163 sq.

[53] E dificil să precizezi „originea" elementelor șamanice în religiile vechilor germani, mai ales în mitologia și cultul lui Odhin-Wodan. Unii îi văd rădăcinile în moștenirea indo-europeană, dar nu trebuie excluse nici influențele nord-asiatice. Oricum ar fi, importanța acordată tehnicilor extatice și credințelor de structură șamanică apropie religia germanilor de șamanismul asiatic.

[54] Șamanii Yukagir consultau craniile strămoșilor lor șamani, *Le Chamanisme*, p. 201. Cf. capul lui Orfeu (§ 108).

la rădăcina lui Yggdrasill. Odhin n-a dobândit dreptul de a bea din el decât după ce și-a sacrificat un ochi, ascunzându-l în izvor (cf. *Völuspá*, str. 25).

Un mit important relatează originea „băuturii poeziei și înțelepciunii": în momentul în care s-a încheiat pacea dintre Vani și Aseni, toți zeii au scuipat într-un vas; din acest scuipat ceremonial a răsărit o făptură de o înțelepciune extraordinară, numită Kvasir[55]. Doi pitici îl ucid pe Kvasir, îi amestecă sângele cu miere și descoperă astfel hidromelul. Cel care bea ajunge poet sau savant. Băutura este ascunsă în lumea de dincolo, într-un loc în care e greu de ajuns, dar Odhin reușește să o capete, și de atunci ea este accesibilă tuturor zeilor. Inspirația poetică este numită de către skalzi „cupa lui Ygg", „sângele lui Kvasir" etc.[56]. Ca să încheiem: ca urmare a inițierii sale (care i-a permis să dobândească runele), a sacrificării unui ochi (în urma căreia a dobândit dreptul să bea din izvorul Mimir) și a furtului miedului, Odhin a devenit stăpânul indiscutabil al înțelepciunii și al tuturor științelor oculte. El este, în același timp, zeul poeților și al înțelepților, al extaticilor și al războinicilor.

175. Războiul, extazul și moartea

Spre deosebire de Varuṇa, Odhin-Wodan este un zeu al războiului: căci, după cum scrie G. Dumézil, „în ideologia și în practica germanilor, războiul a năvălit peste tot și a colorat totul" (*Dieux...*, p. 65). Dar în societățile tradiționale și, mai ales la vechii germani, războiul constituie un ritual justificat printr-o teologie. Avem de-a face, întâi de toate, cu o asimilare a luptei cu sacrificiul: atât învingătorul, cât și victima aduc zeului o ofrandă de sânge. Prin urmare, moartea eroică devine o experiență religioasă privilegiată. În plus, natura extatică a morții îl apropie pe războinic de poetul inspirat, ca și de șaman, de profet și de înțeleptul-vizionar. Odhin-Wodan își câștigă specificitatea grație tocmai acestei exaltări a războiului, extazului și morții.

Numele de Wodan derivă de la termenul *wut*, literal, „furie". Este vorba de o experiență specifică tinerilor războinici: ea producea o transmutare a umanității lor printr-un acces de furie agresivă și năprasnică, și îi asimila unor fiare de pradă turbate. După *Ynglinga Saga* (cap. VI), tovarășii lui Odhin „mergeau fără armură și, asemenea lupilor ori câinilor sălbatici, își mușcau scuturile și erau puternici ca urșii ori taurii. Omorau oameni și nici focul, nici oțelul nu le puteau face nimic. Mânia lor se numea furie de *berserkr*" (literal, „războinici în piele, *serkr*, de urs"). Erau cunoscuți, de asemenea, și sub numele de *ûlfhêdhnar*, „om în blană de lup".

Tânărul devenea *berserkr* ca urmare a unei lupte inițiatice. Astfel, la triburile chatti, scrie Tacit (*Germania*, 31), solicitantul nu-și tăia nici pletele, nici barba mai înainte de a fi omorât un dușman. La taifali, tânărul trebuia să doboare un mistreț sau un urs, iar la heruli trebuia să se lupte fără arme[57]. Trecând prin toate aceste încercări, candidatul își însușea modul de comportare al unui animal sălbatic; el devenea un războinic de temut în măsura în care se comporta aidoma unei fiare carnivore. Credințele despre *lykantropia*, dobândită ca urmare a îmbrăcării ritualice într-o piele de lup, devin extrem de populare în Evul Mediu, iar în ținuturile nordice ele se prelungesc până în secolul al XIX-lea.

---

[55] Este vorba de personificarea unei băuturi îmbătătoare, care pecetluia înțelegerea între două grupuri sociale. G. Dumézil a evidențiat un analog indian: *Loki*, pp. 102 sq.; cf. *Les dieux des Germains*, pp. 31 sq.

[56] Izvoarele sunt indicate de Turville-Petre, *Myth and Religion of the North*, p. 38.

[57] A se vedea M. Eliade, *Naissances mystiques*, p. 175 și n. 4; „Les Daces et les Loups" (în *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, în special pp. 17 sq.) [trad. românească, pp. 20, sq. — nota trad.]. Tacit îi descrie pe haruzii de pe cursul superior al Oderului și acela al Vistulei, cu scuturile lor negre și trupurile lor pictate în negru, ca o „armată de fantome" *(exercitus feralis)*, a cărei priveliște nici un vrăjmaș nu putea s-o suporte (*Germania*, 43).

Zeu al războiului, Odhin-Wodan este totodată zeu al morților. El ocrotește prin mijloace magice pe marii eroi, dar sfârșește prin a-i trăda și doborî pe protejații săi. Explicația acestui straniu și contradictoriu comportament pare să fie necesitatea de a aduna în jurul său pe cei mai de temut războinici în vederea bătăliei eshatologice *ragnarök*. Într-adevăr, luptătorii de seamă, căzuți în bătălie, erau conduși de Walkyrii în palatul ceresc Walhalla[58]. Primiți de către Odhin, ei își petreceau zilele întrecându-se în lupte, pregătindu-se pentru bătălia finală.

Ocrotitor al vestitelor *Männerbünde* care, ca toate societățile extatice și războinice, terorizau satele, Odhin-Wodan nu putea fi zeul favorit al populațiilor rurale. Cultul lui, comportând sacrificii umane prin spânzurătoare, era celebrat mai cu seamă de familiile regilor, ale căpeteniilor militare și anturajului lor. S-au relevat totuși numeroase toponime conținând cuvântul Odhin, și chiar substantive compuse cu vocabule însemnând „câmpii" și „ogoare". Ceea ce nu demonstrează structura agrară a lui Odhin, ci caracterul său „imperialist", tendința sa de a-și apropria funcțiile și atributele altor zeități.

Rolul capital jucat de Odhin-Wodan în viața religioasă a germanilor se explică prin însușirile multiple ale suveranității magice. Odhin este autorul principal al creației Lumii, zeilor și omului. (În ce privește alte personaje divine, active în vremurile mitice ale începuturilor, memoria colectivă nu le-a reținut decât numele.) Tot astfel, el este chemat să joace rolul principal în bătălia finală *ragnarök*. Calitatea sa de zeu suveran, și în același timp de zeu al războiului și al morții, face comprehensibil atât caracterul sacru al regalității, cât și valorizarea religioasă a morții pe câmpul de luptă, concepții care caracterizează cultura Evului Mediu timpuriu germanic (cf. partea a III-a).

176. Asenii: Tyr, Thörr, Baldr

Primul dintre Aseni, Tyr (*Tīwaz, Ziu) este mult mai șters. Inițial el era un zeu suprem[59], căci unul din numele pentru zei, *tiwar*, este pluralul lui Tyr. Întrucât *interpretatio romana* îl identifica cu Marte, el este clasat în general printre zeii războiului. Într-adevăr, Tyr prezintă un aspect militar destul de dezvoltat, dar vocația sa inițială de „zeu juridic" (omolog lui Mitra) este încă transparentă. El are legături organice cu *thing*, adică adunările poporului unde se dezbăteau pricinile. E adevărat că adunările din vreme de pace reaminteau pe acelea din vreme de război, pentru că se adunau armatele și hotărârile se aprobau fluturând securea sau sabia în văzduh, ori lovind spada de scut[60].

Episodul mitic cel mai important și care caracterizează vocația lui Tyr a avut loc la începutul timpului. Zeii știau că lupul Fenrir, zămislit de o gigantă cu Loki, trebuia să-i devoreze. Încredințându-l că e vorba de un joc, ei izbutesc să-l înfășoare cu o legătură magică, într-atât de fină încât era invizibilă. Bănuitor, tânărul lup se învoiește numai cu condiția ca unul din zei să țină o mână între fălcile sale, drept chezășie că nu i se vrea răul. Numai Tyr a îndrăznit să facă așa ceva, iar lupul îndată ce a simțit că nu mai poate ieși din strânsoarea legăturii magice a închis fălcile și i-a retezat mâna (*Gylfaginning*, cap. 13, 21). Pe bună dreptate, Georges Dumézil

---

[58] *Valhöll*, „sala celor căzuți". Walkyriile (al căror nume înseamnă „cele care îi aleg pe căzuți în luptă") erau la început spiritele care îi ocrotesc pe morți.

[59] Numele său, *Tīwaz, se înrudește cu alte nume indo-europene ale (zeului) Cerului: Dyaus, Zeus, Iupiter. Probabil că, cel puțin la anumite triburi germanice, zeul celest continuă să fie venerat sub numele de Irmin-Hermin; vezi mai jos.

[60] După cum observă Jan de Vries, „din punct de vedere germanic, nu există contradicție între conceptele de «zeu al luptelor» și «zeu al dreptului»" (*Altgermanische Religionsgeschichte*, II, p. 13).

observă că oricât de necesară ar fi fost această faptă pentru salvarea panteonului ea constituie totuși o violare a jurământului și, prin urmare, arată degradarea zeului Suveran-Legiuitor[61].

Thōrr (Donar) a fost unul din cei mai populari zei. Numele său înseamnă „tunet", arma sa este ciocanul Mjöllnir („măcinătorul"), imagine mitică a fulgerului, asemănător cu *vajra* lui Indra (cf. § 68). Cu barba lui roșie și apetitul său fabulos, el se apropie de zeul vedic. Thōrr este apărătorul Asenilor și al lăcașului lor divin. Numeroase povestiri îl arată înfruntând uriașii și nimicindu-i cu ciocanul său[62]. Adversarul său principal este Șarpele Cosmic, Jörmungan, care înlănțuie lumea și care va amenința domnia zeilor la *ragnarök*. Mai multe texte și câteva desene ni-l înfățișează pe Thōrr trăgându-l pe balaur afară din mare.

Imaginile lui Thōrr, reprezentat întotdeauna cu ciocanul său, se găseau în numeroase temple. Martorii vorbesc mai frecvent despre acestea decât despre imaginile altor zei. Ca stăpân al furtunilor, Thōrr era popular printre țărani, deși nu era un zeu agrar. El asigura însă bogăția recoltelor și ocrotea de demoni satele. În funcția lui de zeu războinic, i-a luat locul Odhin. Trăsătura erotică, specifică lui Indra, se lasă poate descifrată în rolul ritual al ciocanului cu prilejul căsătoriilor. S-a remarcat „folclorizarea" anumitor povestiri mitologice, care pun accent pe Thōrr, Mjöllnir și uriași; de pildă, deghizarea lui Thōrr în logodnică, ca să-l păcătească pe uriașul care îi furase ciocanul. Semnificația ritualurilor subiacente fiind uitată, aceste povestiri mitologice au supraviețuit grație calităților lor narative. Procese similare pot explica originea multor teme literare.

Prin puritatea și noblețea sa, prin destinul lui tragic, Baldr este cel mai interesant zeu. Fiul lui Odhin și al Friggăi, el este, scrie Snorri, „cel mai bun și toți îl laudă. Are o înfățișare atât de frumoasă și de strălucitoare, încât făptura lui răspândește raze de lumină... Este cel mai înțelept dintre Aseni, cel mai vrednic în vorbire și cel mai milostiv" (*Gylfaginning*, cap. II). Se cunosc puține lucruri despre cultul său, dar se știe că era iubit de toți. Totuși, Baldr și-a revelat importanța în drama universului mai ales prin moartea sa. Mitul său e, de altfel, cel mai tulburător din toată mitologia germanică.

Tot după versiunea lui Snorri, Baldr a avut vise funeste, și zeii au hotărât să-l facă invulnerabil. Mama sa a primit juruința tuturor lucrurilor de pe lume ca să nu-l vatăme vreunul pe fiul ei. Apoi Asenii s-au întrunit cu toții în piața *thing*-ului, împrejurul lui Baldr, și au început să se joace lovindu-l cu săbiile și aruncând cu tot felul de lucruri în el. „Loki a văzut acest lucru și i-a displăcut". Luând înfățișare de femeie, s-a dus la Frigga și a întrebat-o dacă absolut toate lucrurile au jurat să nu-l vatăme pe Baldr. Frigga i-a răspuns: „Există o mică tufă care se cheamă *mistilteinn*, «tufă de vâsc»; mi s-a părut prea plăpândă ca să o pun să jure". Loki a desprins vâscul și a plecat cu el la *thing*. Hödhr, fratele lui Baldr, se ținea deoparte, întrucât era orb. Loki i-a dat creanga de vâsc și i-a spus: „Fă ca ceilalți, aruncă spre el, eu îți voi spune în ce direcție se află Baldr". Împins de Loki, Hödhr a aruncat vâscul-săgeată în fratele său. „Săgeata l-a străpuns pe Baldr, care a căzut la pământ. A fost cea mai mare nefericire care s-a putut întâmpla între zei și între oameni". Cu toate acestea, nimeni nu l-a putut pedepsi pe Loki, pentru că se aflau cu toții într-un loc sfânt (*Gylfaginning*, cap. 33–35).

---

[61] Cf. *Les dieux des Germains*, p. 75: „tot ce a câștigat societatea zeilor în eficacitate a pierdut în putere morală și mistică: ea nu mai este decât proiecția exactă a cetelor sau a statelor pământești care au o singură grijă: să câștige și să învingă. Viața tuturor grupurilor umane este, desigur, făcută din violență și viclenie; teologia, cel puțin, ne înfățișează o Ordine divină; evident nici aici nu este totul perfect, dar într-un Mitra sau într-un Fides veghează un chezaș, strălucește un model divin".

[62] Raporturile dintre Thōrr și personajul agitând o secure din desenele rupestre ale epocii bronzului scandinav sunt greu de precizat.

„Așa cum reiese din însăși structura *Völuspei*, această dramă este cheia de boltă a istoriei lumii. Astfel, mediocritatea vârstei actuale a lumii a devenit de nelecuit. Desigur, bunătatea și mărinimia lui Baldr fuseseră ineficiente, deoarece, printr-un fel de blestem, nici una din hotărârile sale nu se realiza, dar cel puțin zeul exista și această existență era un protest și o mângâiere"[63].

Deoarece nu căzuse pe câmpul de luptă, Baldr nu a mers în Valhala, ci în Hel. Solului, trimis de Odhin ca să ceară slobozirea lui Baldr, Hel i-a răspuns că îl va elibera pe Baldr cu condiția ca „toate făpturile lumii" să-l plângă. Informați de zei, oamenii, animalele, plantele, pietrele pornesc să plângă. Numai o vrăjitoare n-a vrut să-l jelească pe Baldr și „se bănuie că era Loki". În cele din urmă, Thôrr îl prinde pe Loki și zeii îl înlănțuie de o stâncă. Deasupră-i, ei au legat un șarpe veninos, așa încât picăturile de venin care ies din gura șarpelui să-i cadă pe față. Soția lui Loki, scrie Snorri, stă cu un hârdău dedesubt, ca veninul să cadă în el. Când acesta se umple, ea iese să-l golească, dar atunci veninul îi cade lui Loki pe obraz; el se zvârcolește și în clipa aceea pământul se cutremură. Totuși, la *ragnarök*, în ajunul sfârșitului lumii, Loki va ajunge să scape din legături.

177. Zeii Vani; Loki; Sfârșitul Lumii

Vanii sunt, toți, mai mult sau mai puțin direct, în legătură cu ferilitatea, pacea și bogăția. Njördhr, cel mai bătrân, s-a însurat cu sora sa și li s-au născut doi gemeni, Freyr și Freyja. Deoarece vechii germani aveau oroare de incest, această tradiție mitologică poate fi interpretată fie ca oglindind moravurile populațiilor aborigene[64] pre-indo-europene, fie ca subliniind caracterul orgiastic propriu divinităților fecundității, și anume ale fecundității agrare. Tacit (*Germania*, 40) vorbește de zeița Nerthus, „adică Mama-Pământ"; Njördhr e, de fapt, același nume. Zeița călătorea printre triburi într-un car tras de o vacă; cultul ei era celebrat într-o pădure sacră dintr-o insulă a „Oceanului" și, adaugă istoricul roman, „este singura perioadă când pacea și liniștea sunt știute și gustate". Carul și statuia zeiței erau apoi îmbăiate, și sclavii care săvârșeau acest rit erau înecați în același loc. Relatarea lui Tacit a fost, probabil, influențată de ceea ce știa din ritualul Cybelei la Roma; totuși, o povestire conservată în saga regelui Olaf confirmă existența acestui tip de cult[65].

În ultima fază a păgânismului scandinav, lui Njördhr i-a luat locul Freyr. Imaginea acestuia în templul de la Uppsala era falică, cultul lui cuprindea numeroase gesturi orgiastice și sacrificiu uman. Dar mitologia sa este lipsită de interes. În ce privește Freyja, la fel ca și Frigg (*Frija)[66], care nu era poate decât un alt nume, ea era singura divinitate încă venerată în popor când Snorri își redacta opera, și marele număr de toponimice cuprinzând numele Freyja confirmă această opinie. Snorri adaugă că Freya a fost, inițial, o preoteasă a Vanilor care i-a învățat pe Aseni tehnica divinatorie *seidhr*. Ea avea posibilitatea să comunice cu lumea de dincolo și putea să ia formă de pasăre.

Loki este un zeu enigmatic și ambiguu. Etimologia numelui său nu e sigură: el nu avea cult și nu i se consacrau temple. Deși el însuși un Asen, Loki caută să-i vatăme pe zei și la Sfârșitul Lumii va lupta împotriva lor; el e cel care îl va ucide pe Heimdallr. Purtarea lui e derutantă; pe de o parte, e tovarășul zeilor[67] și îi place să se bată cu vrăjmașii acestora, uriașii;

---

[63] G. Dumézil, *Les dieux des Germains*, pp. 95–96.

[64] Snorri afirmă că unirea frate-soră era frecventă la zeii Vani.

[65] Rezumată de E. Davidson, *Gods and Myths of Northern Europe*, pp. 93 sq.

[66] Ea a fost asimilată cu Venus: *dies Veneris, Freitag, friday*.

[67] El întreprinde cu Thôrr o călătorie în țara demonilor și a uriașilor; îl întovărășește pe Odhin și Hoenir și îi ajută să-l deposedeze de comori pe piticul Andvari etc.

el îi pune pe pitici să facă lucruri fermecate, care devin adevărate atribute ale zeilor (inelul Draupnir pentru Odhin, ciocanul lui Thōrr etc.). Pe de altă parte, el e rău, nelegiuit, criminal; el este autorul omorului lui Baldr și se laudă cu acest lucru. Natura demonică a lui Loki este confirmată de progenitura lui: fiii lui sunt lupul Fenrir și Marele Șarpe; Hel, stăpâna tristei țări în care merg morții ce nu au acces în Valhala, îi este fiică.

În jurul lui Loki abundă o mulțime de mituri; dar ele seamănă deseori cu povestirile și farsele populare. El se laudă cu isprăvile sale: i-a dat lui Tyr drept soție pe unul din feciorii săi, i-a luat locul lui Thōrr lângă soția acestuia etc. În aproape toate farsele și poveștile în care apar zei și giganți, Loki are un rol. Un înfricoșător și celebru poem, *Lokasenna*, povestește cum, introducându-se în sala în care benchetuiau zeii, Loki i-a insultat într-un chip foarte insolent. Numai apariția lui Thōrr l-a putut reduce la tăcere.

De mai bine de un secol, savanții l-au interpretat, pe rând, pe Loki ca un zeu al focului, zeu al tunetului sau al morții, analog al diavolului creștinilor sau erou civilizator comparabil cu Prometeu[68]. În 1933, Jan de Vries l-a apropiat de *trickster*, personaj ambivalent, specific mitologiilor nord-americane. Georges Dumézil a propus o interpretare mai plauzibilă, pentru că ea ține seama atât de Loki, cât și de Hödhr, Baldr și de sfârșitul lumii. Caracterul de impostor al lui Loki, răutatea sa și prezența sa în rândul dușmanilor zeilor în timpul războiului eshatologic fac din el omologul sinistrului personaj din Mahābhārata, Duryodhana, întruparea prin excelență a demonului în epoca noastră (cf. § 191). După G. Dumézil, amploarea și regularitatea asemănării dintre Mahābhārata și Edda demonstrează existența unui vast mit eshatologic, povestind despre raporturile Binelui cu Răul, și distrugerea lumii, mit constituit încă înainte de dispersia popoarelor indo-europene[69].

După cum am remarcat (§ 173), în ultima perioadă a păgânismului germanii erau foarte preocupați de eshatologie. Sfârșitul Lumii făcea parte integrantă din cosmologie; și, la fel ca în India, în Iran și în Israel, erau cunoscute scenariul și principalele personaje ale *Apocalipsei*. Descrierea cea mai completă și cea mai dramatică este furnizată de poemul *Völuspá* și de repovestirea lui Snorri. Se regăsesc clișeele bine cunoscute din întreaga literatură apocaliptică: moravurile decad și se pierd, oamenii se ucid între ei, pământul se cutremură, soarele se întunecă, stelele se prăbușesc; eliberați din lanțurile lor, monștrii năpădesc pe pământ; Șarpele cel Mare iese din adâncul oceanului, provocând inundații catastrofale. Dar găsim, totodată, și amănunte mai specifice: o iarnă lungă de trei ani (*fimbulvetr*); o hoardă de uriași ce va veni într-o corabie făurită din unghiile morților; alți uriași, călăuziți de Surtr, vor năvăli pe pământ, se vor cățăra pe curcubeu ca să atace și să distrugă Asgardhul, lăcașul zeilor. În cele din urmă, armata zeilor și eroilor se va întâlni cu aceea a uriașilor și a monștrilor într-o câmpie întinsă, în bătălia hotărâtoare. Fiecare zeu se luptă cu un adversar. Thōrr îl înfruntă pe Șarpele Cosmic și îl doboară, dar cade și el otrăvit de veninul reptilei. Odhin este sfâșiat și mâncat de Fenrir; fiul său cel mic, Vidar, îl doboară pe Lup, dar moare și el curând după asta. Heimdallr îl atacă pe Loki și se nimicesc unul pe altul. De fapt, toți zeii și toți dușmanii lor cad în acest război eshatologic, cu excepția lui Surtr; acest ultim supraviețuitor declanșează incendiul cosmic și orice urmă de viață dispare; în cele din urmă, întreg Pământul este înghițit de Ocean și Cerul se prăbușește.

Și totuși, acesta nu e sfârșitul. Un nou pământ răsare, verde, frumos, îmbelșugat, cum n-a fost nicicând, purificat de orice suferință. Fiii zeilor defuncți vor reveni în Asgardh, Baldr și Hödhr vor ieși din infern, reîmpăcați. Un nou soare, mai strălucitor decât cel dinaintea sa, își

---

[68] A se vedea expunerea principalelor teorii propuse până în 1932, în Jan de Vries, *The Problem of Loki*, pp. 10–22 și G. Dumézil, *Loki*, pp. 109 sq.

[69] Cf. G. Dumézil, *Les dieux des Germains*, pp. 97 sq.; *Mythe et épopée*, I, pp. 238 sq.

va relua mersul pe cer. Iar perechea de oameni ocrotită de Yggdrasill va deveni sorgintea unei umanități noi[70]. Unii autori au crezut că pot identifica în mitul *ragnarök*-ului diverse influențe orientale (iraniene, creștine, maniheene etc.). Dar, după cum a arătat G. Dumézil, este vorba de versiunea scandinavă a mitului eshatologic indo-european; eventualele influențe ulterioare n-au făcut decât să supraadauge o imagerie mai colorată și amănunte patetice.

Judecată după fragmentele păstrate, religia germanilor era una dintre cele mai complexe și mai originale din Europa. Ceea ce uimește de la început este posibilitatea ei de a îmbogăți și de a înnoi moștenirea indo-europeană, asimilând numeroase idei și tehnici religioase alogene, de origine mediteraneană, orientală sau nord-asiatică. Am remarcat un proces asemănător în sinteza hindusă (§ 135) și în perioada de formare a religiei romane (§ 161). Dar la germani creativitatea religioasă n-a fost paralizată de convertirea la creștinism. Unul din cele mai frumoase poeme epice, *Beowulf*, compus în secolul al VIII-lea în Anglia, prezintă mitologia eroică mai complet și într-o manieră mai profundă decât compunerile asemănătoare continentale, grație tocmai influenței ideilor creștine[71]. Una din cele mai impresionante descrieri ale *ragnarök*-ului este sculptată pe o cruce din piatră la Gosforth (Cumberland); pe cealaltă față a monumentului este reprezentată Crucificarea[72]. De fapt, anumite creații religioase germanice se dezvoltă în timpul Evului Mediu timpuriu, ca urmare a simbiozei, sau în opoziție cu creștinismul. Prestigiul religios al regalității medievale derivă, în ultimă instanță, din vechea concepție a germanilor potrivit căreia regele este reprezentantul Strămoșului Divin: puterea suveranului depinde de o forță sacră supraterestră, care este temeiul și garanția ordinii universale[73]. În ce privește mitologia eroică, ea se prelungește, îmbogățită și revalorizată, în instituția cavalerismului și în legendele Sfântului Gheorghe, Sir Galahad sau Parsifal (cf. partea a III-a).

178. Tracii. „Marii Anonimi" ai Istoriei

Cea mai veche cultură tracă ni se înfățișează ca sinteză a unui important substrat al epocii bronzului cu aportul triburilor seminomade sosind din Ucraina. Etnogeneza tracilor are loc într-o regiune destul de întinsă, între Nistru, Carpații Nordici și Munții Balcani. Către sfârșitul secolului al VIII-lea, incursiunile cimerienilor introduc anumite elemente caucaziene în artă și în armurerie. Herodot, care a scris în secolul al V-lea, afirmă că tracii erau poporul cel mai numeros după inzi. Dar rolul lor în istoria politică a fost modest. Regatul odrizilor (în Valea Mariței), destul de puternic pentru a ataca Macedonia în ~ 429, și-a pierdut autonomia la mai puțin de un secol după aceea, sub Filip al II-lea. Alexandru cel Mare a continuat politica expansionistă a tatălui său: în ~ 335 el a traversat Dunărea cu scopul de a-i cuceri și supune pe geto-daci. Eșecul campaniei lui le-a permis acestor triburi trace să rămână independente și să-și amelioreze organizarea lor națională. În vreme ce tracii de sud au fost definitiv integrați în orbita elenismului, Dacia n-a devenit provincie romană decât în anul 107 d.Hr.

Creațiile religioase ale tracilor și geto-dacilor par să fi împărtășit deopotrivă un destin nefericit. Grecii recunoscuseră destul de devreme originalitatea și forța religiozității trace.

---

[70] Acest ultim amănunt contrazice scenariul eshatologic pe care l-am rezumat; prăbușirea lui Yggdrasill încheia Sfârșitul Lumii.

[71] Cf. A. Margaret Arent, „The Heroic Pattern", pp. 149, 164 sq. Pe de altă parte, literatura hagiografică imită modelul de viață eroică, așa cum era el proclamat în *Heldensagen; ibid.*, p. 165.

[72] K. Berg, „The Gosforth Cross", pp. 27 sq.; E. Davidson, *Gods and Myths*, pp. 207 sq. În aceeași biserică s-a găsit o piatră (probabil fragment dintr-o cruce), înfățișându-l pe Thōrr pe cale de a-l pescui pe Șarpele cel Mare.

[73] Cf. Otto Höfler, *Germanische Sakralkönigtum*, I, pp. XII sq., 350 sq.

Diverse tradiții localizau în Tracia sau în Frigia originea mișcării dionysiace (§ 122) și o mare parte a mitologiei despre Orfeu (§ 180). În *Charmide* (156 b), Socrate vorbește cu admirație despre medicii „regelui trac Zalmoxis", a căror doctrină și practică erau superioare celor ale medicilor greci. Dar, cu excepția câtorva informații prețioase, comunicate de Herodot *à propos* de scenariul mitico-ritual al lui Zalmoxis, informațiile privind religiile tracă și traco-getă sunt puțin numerose și aproximative. E adevărat că, mai ales în epoca imperială romană, monumentele religioase abundă; totuși, în absența mărturiilor scrise, interpretarea lor este ezitantă și provizorie. Ca și celții, sacerdoții și asceții traci și geto-daci nu se încredințau scrierii. Puținul pe care îl știm despre mitologia, teologia și riturile lor ne-a fost transmis prin autorii greci și latini, adică printr-o *interpretatio graeca* și *latina*. Dacă Herodot nu și-ar fi notat anumite convorbiri cu grecii din Hellespont, n-am fi cunoscut scenariul mitico-ritual al lui Zalmoxis și nici numele de Gebeleizis. Desigur, ca și la slavi și la baltici, precum și la vechii germani și la urmașii celților, moștenirea religioasă a tracilor s-a conservat, cu inevitabile modificări, în obiceiurile populare și în folclorul popoarelor balcanice și ale românilor. Dar analiza tradițiilor folclorice europene în perspectiva istoriei generale a religiilor este încă la începuturile sale.

După Herodot (V, 7), tracii adorau pe „Ares, Dionysos și Artemis"; totuși, regii lor venerau pe „Hermes", ai cărui descendenți se credeau. Plecând de la această succintă informație, devenită și mai enigmatică printr-o *interpretatio graeca*, s-a încercat să se reconstituie panteonul inițial al tracilor. De la Homer (*Iliada*, XIII, 301 etc.) până la Vergiliu (*Aen.*, III, 357), tradiția considera Tracia ca fiind patria lui Ares, zeul războiului. Pe de altă parte, tracii erau vestiți pentru însușirile lor războinice și indiferența lor în fața morții; prin urmare, se putea admite că un zeu de tip „Ares" era șeful panteonului lor. Totuși, am văzut (§ 176), vechiul zeu celest al germanilor, Tîwaz a fost asimilat de către romani cu Marte. Este deci cu putință ca „Ares" trac să fi fost la origine un zeu al cerului, devenit apoi zeu al furtunii și al războiului[74]. În acest caz, „Artemis" ar fi o divinitate chtoniană, analoagă zeițelor trace Bendis sau Kotyto (Kotys); Herodot ar fi numit-o „Artemis" (în loc să-i spună, de exemplu, „Demeter") din cauza naturii sălbatice a pădurilor și munților Traciei.

Dacă această „citire" este acceptată, se poate presupune, de asemenea, existența, la cei mai vechi traci, a mitului exemplar al hierogamiei dintre zeul furtunii și Mama-Pământ; „Dionysos" ar fi fructul acestei uniri. Grecii cunoșteau numele trace ale lui Dionysos: cele mai obișnuite erau Sabos și Sabazios[75]. Cultul lui Dionysos trac amintește ceremoniile ce se desfășurau în timpul nopții, în munți, la lumina făcliilor; o muzică sălbatică (zgomote de lovire în cazane de bronz, chimbale, fluiere) îi îndemna pe credincioși să scoată țipete de voioșie într-un dans circular, furios și învârtejit. „Mai ales femeile erau acelea care se dedau acestor dansuri dezordonate și epuizante; costumul lor era straniu; ele purtau *«bessares»*, lungi veșminte fluturânde, făcute, pare-se, din piei de vulpe; deasupra acestora piei de căprioare și, probabil, pe cap, coarne"[76]. În mâini țineau șerpi consacrați lui Sabazios, pumnale sau tirsuri. Ajunse la paroxism, la „nebunia sacră", ele apucau animalele alese pentru sacrificii și le rupeau în bucăți, sfâșiindu-le și mâncându-le carnea crudă. Omofagia rituală săvârșea identificarea cu zeul; participanții se numeau acum Sabos sau Sabazios[77].

---

[74] De altfel, se cunoaște zeul Zbelsurdos; partea a doua a numelui său, — *surdos*, ar deriva de la rădăcina **suer*, „a mugi, a rage"; el era deci un zeu al furtunii, numit corect de către greci Zeus Keraunos. Cf. M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, p. 58 și n. 87 [trad. românească, p. 65 — nota trad.].

[75] Vezi sursele citate de E. Rohde, *Psyché*, p. 269, n. 1. Un alt teonim era Bassareus, însemnând „învești mântat într-o lungă blană de vulpe". Asupra riturilor lui Sabazios la Atena, vezi *Histoire des croyances...*, vol. I, p. 381.

[76] E. Rohde, *op. cit.*, p. 274.

[77] A se vedea izvoarele citate de E. Rohde, p. 275, n. 1. Despre *„enthousiasm"*-ul care însoțea unirea extatică cu zeul, vezi referințele la E. Rohde, p. 279, n. 1–5.

E vorba, desigur, ca și la bacchantele grecești, de o „divinizare" temporară. Dar experiența extatică putea trezi vocații religioase specifice, în primul rând daruri oraculare. Spre deosebire de dionysismul grec, mantica tracă era în legătură cu cultul lui „Dionysos". Un anumit trib, cel al bessilor, îngrijea de oracolul lui „Dionysos"; templul se afla pe un munte înalt[78] și profeteasa prezicea viitorul în „extaz", ca și Pythia de la Delfi.

Experiențele extatice întăreau convingerea că sufletul nu e numai autonom, ci și susceptibil de o *unio mystica* cu divinitatea. Despărțirea sufletului de corp, revelată prin extaz, arăta, pe de o parte, dualitatea fundamentală a omului și, pe de alta, posibilitatea unei postexistențe pur spirituale, consecință a „divinizării". Credințele arhaice într-o supraviețuire, vagă și aproximativă, a sufletului au fost treptat modificate, ducând, în cele din urmă, la ideea de metempsihoză sau la diverse concepții despre nemurirea spiritului. Probabil că experiențele extatice care au croit drum unor astfel de concepții nu erau întotdeauna de tip „dionysiac", adică orgiastic. Extazul putea să fie provocat și de anumite ierburi sau prin rugăciune[79].

În medii de acest tip s-au dezvoltat în Grecia practicile și concepțiile religioase cunoscute sub numele de orfism (cf. §§ 180 sq.). Credința în nemurire și certitudinea beatitudinii sufletului decorporalizat duc, la anumite triburi trace, la o exaltare aproape morbidă a morții și la o depreciere a existenței. Trausii jeleau la nașterea unui copil, dar își îngropau defuncții cu voioșie (Herodot, V, 4). Numeroși autori antici explicau curajul excepțional al tracilor în lupte, prin convingerile lor eshatologice. Martianus Capella (VI, 656) le atribuia chiar o adevărată „poftă de moarte" *(appetitus maximus mortis)*, căci „li se părea frumos să moară". Se poate recunoaște această valorizare religioasă a morții în anumite creații folclorice ale românilor și ale popoarelor sud-est europene[80].

Cât despre „Hermes", care, după Herodot, era cinstit exclusiv de către „regi", adică de aristocrația militară, el este greu de identificat. Herodot nu face nici o aluzie la zeul solar, deși un asemenea zeu este din belșug atestat de alte surse[81]. S-ar putea, așadar, vedea în „Hermes" trac o divinitate solară. Câteva secole mai târziu, monumentele zise ale „eroilor cavaleri" se înmulțesc în Balcani; or, Eroul-Cavaler este identificat cu Apollon[82]. Este vorba totuși de o concepție mai târzie care nu lămurește deloc teologia „regală" menționată de Herodot.

179. Zalmoxis și „imortalizarea"

Același istoric declară că geții „sunt cei mai viteji și cei mai drepți dintre traci" (IV, 93). „Ei se cred nemuritori", continuă Herodot, și iată în ce chip: „credința lor este că ei nu mor și că cel care piere se duce la Zalmoxis, o ființă divină *(daimon);* unii numesc aceeași ființă divină Gebeleizis" (IV, 94; traducere de Ph.-E. Legrand). Este prima și ultima dată când numele

---

[78] Herodot (VII, 111) consideră bessii o familie a tribului satrilor, dar alți autori (Polybiu, Strabon, Pliniu etc.) îi prezintă mai corect, ca un trib autonom. Despre mantica tracă, vezi E. Rohde, *op. cit.*, pp. 281 sq.

[79] Semințe de cânepă la traci (Pomponius Mela, II, 21) și la sciți (Herodot, IV, 73); fumul anumitor „roade" la masageți (Herodot, I, 202). Strabon (VI, 3, 3) reproduce, după Posidonius, că misienii se abțineau să mănânce carne, mulțumindu-se cu miere, lapte, brânză, și că din această cauză ei se numesc „cei ce se tem de Zeu" *(theosebeis)* și „cei ce călătoresc pe fum" *(kapnobatai)*. Acești termeni desemnează probabil anumite personaje religioase și nu întreg poporul. *Kapnobatai* ar fi dansatorii și „șamanii" care foloseau fumul cânepii ca să-și provoace transe extatice. (Cf. *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, pp. 50, 67) [trad. românească, pp. 57, 74 — nota trad.]. Strabon adaugă că, la traci, există solitari mistici cunoscuți sub numele de *ktistai* care trăiesc fără femei, se consacră zeilor și viețuiesc „eliberați de orice teamă" (VIII, 3, 3).

[80] Cf. *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, cap. V și VIII.

[81] Vezi R. Pettazzoni, „The Religion of ancient Thrace", pp. 84 sq.

[82] Cf. Gavril Kazarow, *Die Denkmaeler des Thrakischen Reitergottes in Bulgarien*, I, n. 528, 835 etc.; R. Pettazzoni, *op. cit.*, pp. 87 sq.

lui Gebeleizis apare în literatură. Încă Tomashek recunoscuse în acest teonim o paralelă a zeului trac Zbelsurdos, Zbeltiurdos[83]. Ca și Zbelsurdos, Gebeleizis ar fi un zeu al furtunii, sau mai degrabă un vechi zeu al cerului, dacă îi urmăm pe Walde-Pokorny și Decev, care îi derivă numele de la radicalul *i.e.* $*g^{u}e^{r}$, a străluci[84]. După ce relatează sacrificiul unui sol trimis la Zalmoxis, ritual care ne va reține mai departe, Herodot adaugă: „Aceiași traci, altă dată, când tună și fulgeră, slobodă săgeți în aer împotriva cerului, amenințându-l pe acest zeu: căci ei nu cred că există vreun alt zeu decât al lor" (IV, 94; după traducerea lui Legrand).

[Cf. traducerea românească de Felicia Vanț-Ștef: *„credința lor este că ei nu mor, ci că cel care piere se duce la Zalmoxis — divinitatea lor — pe care unii îl cred același cu Gebeleizis"* (IV, 94); *„Când tună și fulgeră, tracii despre care este vorba trag cu săgețile în sus, spre cer, și își amenință zeul, căci ei nu recunosc vreun alt zeu decât al lor"* (IV, 94) — nota trad.]

În ciuda mărturiei lui Herodot (exprimată, e adevărat, cu o uimitoare neglijență, din punct de vedere gramatical și stilistic), este greu să-i consideri pe Zalmoxis și Gebeleizis unul și același zeu. Structurile lor sunt diferite, cultele lor nu seamănă. După cum vom vedea ceva mai departe, Zalmoxis n-are nimic din atributele unui zeu al furtunii. În ce privește trasul cu arcul, ne putem întreba dacă Herodot a înțeles bine sensul ritualului. E foarte probabil că nu zeul (Gebeleizis) era cel amenințat, ci puterile demoniace întruchipate în nori. Altfel spus, era vorba despre un act cultual pozitiv: era imitat, și indirect era ajutat, zeul fulgerelor împotriva demonilor beznelor[85]. Oricum ar fi, trebuie să ne resemnăm: nu putem reconstitui funcția și „istoria" lui Gebeleizis cu ajutorul unui singur document. Faptul că Gebeleizis nu mai este citat după Herodot nu implică în mod necesar dispariția sa din cult. Ne putem imagina fie coalescența cu o altă divinitate, fie supraviețuirea sa sub alt nume[86].

Informațiile cele mai prețioase aduse de Herodot sunt în legătură cu mitul și cultul lui Zalmoxis. După cele ce aflase de la grecii din Hellespont și din Marea Neagră, Zalmoxis ar fi fost un vechi sclav al lui Pitagora: „eliberat, el ar fi adunat multe bogății și, îmbogățit, s-ar fi întors în țara lui. Cum tracii trăiau în sărăcie și erau mai degrabă fără învățătură", Zalmoxis a pornit să-i civilizeze. El „a făcut să i se clădească o sală de primire în care îi primea în găzduire pe cei mai de seamă dintre concetățenii săi; în cursul ospățului îi învață că nici el, nici comesenii săi, nici urmașii lor nu vor muri, ci vor ajunge într-un loc în care vor trăi de-a pururea și se vor bucura de o fericire desăvârșită". Între timp, „el a pus să i se facă o locuință subpământeană", în care „a coborât și a trăit vreme de trei ani. Tracii îl regretau și îl plângeau ca pe un mort. În al patrulea an a apărut înaintea lor: și astfel cele ce spunea Zalmoxis au devenit de crezut [...]. În ce mă privește, adaugă Herodot, eu nu refuz să cred cele ce se povestesc despre locuința subterană, și nici nu le cred prea mult; dar cred că acest Zalmoxis este cu mult anterior anilor în care a trăit Pitagora. Că a fost un om sau că a fost o ființă divină a țării geților, să lăsăm asta" (IV, 95–96; traducere de Legrand). [Cf. traducerea românească: *„Apoi, câștigându-și și libertatea, ar fi dobândit avuție multă și, dobândind avere, s-a întors bogat printre ai lui. Cum tracii duceau o viață de sărăcie cruntă și erau lipsiți de învățătură, Zalmoxis acesta [...] a pus să i se clădească o sală de primire unde-i găzduia și-i ospăta pe cetățenii de frunte; în timpul*

---

[83] „Die alten Thrakern", II, p. 62.

[84] A. Walde-J. Pokorny, *Vergleichendes Wörterbuch der indo-germanischen Sprachen*, I, 643; D. Decev, *Charakteristik der Thrakischen Sprache*, pp. 73, 81. Dar vezi și C. Poghirc, „Considérations philologiques et linguistiques sur Gebeleizis", p. 359.

[85] Cf. *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, pp. 59 sq. [trad. românească, pp. 67 sq. — nota trad.]

[86] Faptul că mitologia folclorică românească în jurul profetului Ilie conține numeroase elemente proprii unui zeu al furtunii demonstrează cel puțin faptul că Gebeleizis era încă activ în momentul creștinării Daciei, oricare ar fi fost numele lui în această epocă. Se poate admite, de asemenea, că, ulterior, un sincretism religios, încurajat de marele preot și clasa sacerdotală, a sfârșit prin a-l confunda pe Gebeleizis cu Zalmoxis (vezi, mai departe, p. 339).

ospeților, îi învăța că nici el, nici oaspeții lui și nici urmașii acestora în veac nu vor muri, ci se vor muta numai într-un loc unde, trăind de-a pururea, vor avea parte de toate bunătățile. În tot timpul cât își ospăta oaspeții și le cuvânta astfel, pusese să i se facă o locuință sub pământ. Când locuința îi fu gata, se făcu nevăzut din mijlocul tracilor, unde stătu ascuns vreme de trei ani. Tracii fură cuprinși de părere de rău după el și-l jeliră ca pe un mort. În al patrulea an se ivi însă iarăși în fața tracilor și așa îi făcu Zalmoxis să creadă în toate spusele lui. Iată ce povestesc (elevii) c-ar fi făcut el. Cât despre mine, nici nu pun la îndoială, nici nu cred pe deplin cele ce se spun despre el și locuința lui de sub pământ; de altfel, socot că acest Zalmoxis a trăit cu multă vreme mai înaintea lui Pythagoras. Fie că Zalmoxis n-a fost decât un om, fie c-o fi fost, într-adevăr, vreun zeu de prin părțile Geției, îl las cu bine" — nota trad.]

Acest text a produs, după cum era normal, o vie impresie în lumea antică, de la contemporanii lui Herodot până la ultimii neopitagoricieni și neoplatonicieni. Legenda relatată este coerentă: grecii din Hellespont sau Herodot însuși integraseră tot ce aflaseră despre Zalmoxis, despre doctrina și cultul său într-un orizont spiritual de structură pitagoriciană. Or, aceasta înseamnă că cultul zeului geto-dac comporta credința în imortalitatea sufletului și anumite rituri de tip inițiatic. Dincolo de raționalismul și evhemerismul lui Herodot, sau a informatorilor săi, se ghicește caracterul misteric al cultului[87]. Într-adevăr, scrie Herodot, geții „se cred nemuritori" (IV, 93), „căci credința lor este că nu mor și că cel care piere se duce la Zalmoxis" (IV, 94). Totuși verbul *áthanatizein* (cf. V, 4) nu înseamnă „a se crede nemuritor", ci „se face nemuritor"[88]. Această „imortalizare" se dobândește prin intermediul unei inițieri, ceea ce apropie cultul instaurat de Zalmoxis de Misterele grecești și elenistice (cf. § 205). Nu cunoaștem ceremoniile propriu-zise, dar informațiile transmise de Herodot indică un scenariu mitico-ritual al „morții" (ocultare) și „reîntoarcerii pe pământ" (epifanie).

Istoricul grec relatează, de asemenea (IV, 94), ritualul specific legat de Zalmoxis: trimiterea la fiecare patru ani a unui sol însărcinat să-i comunice zeului „ceea ce doresc în fiecare împrejurare". Câțiva bărbați țineau cu vârful în sus trei sulițe și cel desemnat prin tragere la sorți era aruncat în aer; căzând, el era străpuns de vârfurile celor trei sulițe. Sacrificiul făcea posibilă comunicarea unui mesaj, altfel spus *reactualiza raporturile directe dintre geți și zeul lor*, așa cum fuseseră ele la început, când Zalmoxis se afla printre ei. Sacrificiul și trimiterea mesagerului constituiau întrucâtva o repetiție simbolică (deoarece era ritualică) a întemeierii cultului: se reactualiza epifania lui Zalmoxis la capătul celor trei ani de ocultare, cu tot ceea ce implica ea, anume asigurarea nemuririi și beatitudinii sufletului.

Anumiți autori antici, precum și mulți savanți moderni, l-au pus în relație pe Zalmoxis, pe de o parte, cu Dionysos și Orfeu, și, pe de altă parte, cu personaje mitice sau puternic mitologizate[89], a căror trăsătură caracteristică era fie o tehnică șamanică, fie mantica, fie coborârile în Infern, *„catabas"*-ele. Dar ceea ce ne relatează Herodot nu se inserează în sistemul de mitologii, credințe și tehnici șamaniste sau șamanizante. Dimpotrivă, am văzut, elementele cele mai caracteristice ale cultului său (*andreon* și banchete ceremoniale, ocultări în „locuința subpământeană" și epifania după patru ani „imortalizarea" sufletului și învățătura privind existența beatifică în lumea cealaltă) îl apropie pe Zalmoxis de Mistere[90].

---

[87] Acesta este poate motivul pentru care Herodot ezită să dea amănunte (dacă — ceea ce nu e însă sigur — cei de la care aflase aceste lucruri i le spuseseră cu adevărat): discreția sa *à propos* de Mistere este bine cunoscută. Dar Herodot recunoaște că el nu crede în istoria cu Zalmoxis sclav al lui Pitagora, și că, dimpotrivă, el e convins de anterioritatea *daimon*-ului get, și acest detaliu este important.

[88] Cf. I. M. Linforth, *„Oi athanatizontes*, Herodotus, IV, 93–94" (Classical Philology, 93, 1918, pp. 23–33).

[89] Abaris, Aristeas din Proconnesos, Hermotimos din Clazomene, Epimenide din Creta, Pitagora etc.; cf. pp. 189 sq.

[90] În acest sens, poate fi comparat cu Dionysos al Misterelor dionysiace; cf. § 206.

La începutul erei creștine, Strabon (*Geografia*, VII, 3, 5) prezintă o nouă versiune a mitului lui Zalmoxis, bazându-se mai ales pe documentația culeasă de Posidonius (către 135–50 î.Hr.). Zalmoxis a fost sclavul lui Pitagora; însă ceea ce ar fi învățat de la maestrul său nu este doctrina imortalității, ci „unele lucruri privind astrele", adică știința de a prezice evenimentele viitoare după semnele cerești. Strabon adaugă la aceasta o călătorie în Egipt, țara magiei prin excelență. Grație științei sale astronomice și prestigiilor sale magice și profetice, Zalmoxis reușește să fie asociat la conducerea țării de către rege. Mare preot și profet al „zeului cel mai adorat din țara lor", Zalmoxis s-a retras într-o peșteră pe culmea muntelui sacru Kogainon, unde nu-i primea decât pe rege și pe slujitorii lui, și, mai târziu, aceștia i „s-au adresat ca unui zeu". Strabon adaugă: „când Burebista domnea peste geți, cinstirea aceasta o avea Deceneu, și, într-un mod sau în altul, regula pitagoriciană a abținerii de a se hrăni cu ființe care au viață se păstra încă, așa cum fusese propovăduită de către Zalmoxis"[91].

În noua etapă a religiei geto-dacilor, aceea despre care ne prezintă informații Posidonius și Strabon, caracterul lui Zalmoxis se arată sensibil modificat. Există, mai întâi, identificarea *zeului* Zamolxis cu *marele-preot*, care a sfârșit prin a fi divinizat cu același nume. În plus, nu se află nici o aluzie la un cult de structură misterică, așa cum ni-l prezentase Herodot. Pe scurt, cultul lui Zalmoxis este dominat de un mare-preot care trăiește solitar pe vârful muntelui, fiind totodată asociatul și sfetnicul regelui; acest cult este pitagorician pentru că exclude mâncărurile cu carne. Nu știm în ce măsură structura inițiatică și eshatologică a „misterului" lui Zalmoxis mai supraviețuia în epoca lui Strabon. Dar autorii antici vorbesc despre anumiți eremiți și oameni religioși și probabil că acești „specialiști ai sacrului" prelungeau tradiția „misterică" a cultului lui Zalmoxis[92].

---

[91] Într-un alt pasaj (VII, 3, 11), în care prezintă domnia lui Burebista (70–44), Strabon îl descrie pe Deceneu ca pe un „magician *(góês)*, un bărbat care nu numai că făcuse o călătorie în Egipt, dar învățase, de asemenea, în mod temeinic unele semne prin intermediul cărora pretindea că cunoaște voința divină, și la puțină vreme după aceea a fost socotit zeu".

[92] Cf. *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, pp. 67 sq. [trad. românească, p. 74 — nota trad.]. Un alt amănunt pare, de asemenea, important pentru Strabon: faptul că Zalmoxis — ca și, mai recent, Deceneu — realizase o carieră atât de prodigioasă grație mai ales cunoștințelor sale astronomice și mantice. În secolul al VI-lea d.Hr., dar sprijinindu-se pe izvoare mai vechi, Iordanes descria în termeni extravaganți interesul preoților daci pentru astronomie și științele naturale (*Getica*, XI, 69–71). Insistența pe cunoașterea corpurilor cerești poate oglindi informații exacte. Într-adevăr, templele de la Sarmizegetusa și de la Costești, al căror simbolism urano-solar este evident, par să fi avut o funcție calendaristică. A se vedea Hadrian Daicoviciu, „Il Tempio — Calendario dacico di Sarmizegetusa"; id., *Dacii*, pp. 194 sq., 210 sq.

Capitolul XXII

ORFEU, PITAGORA ȘI NOUA ESHATOLOGIE

180. Miturile lui Orfeu: cithared și „întemeietor de inițieri"

Pare imposibil să se poată scrie despre Orfeu și orfism fără a irita o mulțime de savanți: fie pe scepticii și „raționaliștii" care minimalizează importanța orfismului la istoria spiritualității grecești, fie pe admiratorii și „entuziaștii" care îl socotesc o mișcare de un răsunet considerabil[1].

Analiza izvoarelor ne permite să deosebim două grupuri de realități religioase: 1) miturile și tradițiile fabuloase în legătură cu Orfeu; 2) ideile, credințele și obiceiurile considerate „orfice". Citharedul este menționat pentru prima oară în secolul al VI-lea de poetul Ibykos din Rhegium, care vorbește despre „Orfeu cel renumit". Pentru Pindar el este „cântărețul din forminx, tatăl melodioaselor cântece" (*Pyth.*, IV, 177). Eschil îl evocă pe „cel care farmecă natura întreagă cu farmecele sale" (*Agamemnon*, 1830). El este numit în mod expres și figurat pe o metopă din secolul al VI-lea aparținând tezaurului sicyonienilor din Delfi; e înfățișat la bordul unei corăbii, cu lira în mâini. Din secolul al V-lea iconografia lui Orfeu se îmbogățește continuu: îl vedem cântând din liră și înconjurat de păsări, fiare sau de credincioși traci. Îl vedem sfâșiat în bucăți de menade, sau în Hades, împreună cu alte divinități. Tot din secolul al V-lea datează primele aluzii la coborârea sa în Infern pentru a o scoate pe Euridice (*Alceste*, 357 sq.). El dă greș pentru că întoarce prea devreme capul[2] ori pentru că puterile Infernului se opun întreprinderii sale[3]. Legenda îl arată trăind în Tracia, „cu o generație înaintea lui Homer", dar pe ceramica din secolul al V-lea el este reprezentat tot în veșminte grecești, îmblânzind cu muzica sa fiarele și barbarii[4]. Orfeu și-a aflat moartea în Tracia. Potrivit dramei pierdute a lui Eschil, *Bassarizii*, Orfeu urca în fiecare dimineață pe muntele Pangaios, ca să se închine soarelui, identificat cu Apollon; iritat, Dionysos a trimis împotriva lui menadele; citharedul a fost sfâșiat și mădularele sale împrăștiate[5]. Capul lui, azvârlit în Hebron, a plutit cântând până în Lesbos. Cules cu evlavie, el a slujit apoi de oracol.

Vom avea prilejul să găsim alte aluzii la Orfeu în literatura secolelor VI și V î.Hr. Să observăm pentru moment că prestigiul lui Orfeu și episoadele cele mai de seamă ale biografiei

---

[1] Chiar în chipul de valorizare a surselor se deosebesc aceste două categorii: scepticii subliniază sărăcia documentelor și data lor târzie; ceilalți consideră că nu trebuie să confundăm *data redactării* unui document cu *vechimea conținutului* său; că, prin urmare, utilizând cu spiritul critic de rigoare toate mărturiile valabile, suntem în stare să sesizăm mesajul esențial al orfismului. Această tensiune dintre două metodologii corespunde unei opoziții filosofice mai profunde, atestată în Grecia încă din secolul al VI-lea și sesizabilă chiar și în zilele noastre. „Orfeu" și „orfismul" constituie, prin excelență, unul din subiectele care declanșează aproape automat pasiunile polemice.

[2] Sursele sunt analizate de W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*. pp. 29 sq. și Ivan M. Linforth, *The Arts of Orpheus*.

[3] „El nu îndrăznea să moară din dragoste, ca Alcesta, ci voia să pătrundă de viu în Hades. De aceea ei (zeii) l-au pedepsit, făcându-l să-și piardă viața de mâna femeilor" (Platon, *Sympos.*, 179 d).

[4] Cf. W. K. C. Guthrie, *Orpheus*, pp. 40 sq., p. 66 și fig. 9, cf. pl. 6.

[5] O. Kern, *Orphicorum fragmenta*, n. 113, p. 33. Muzele îi culeg mădularele și le îngroapă la Leibethria, pe muntele Olymp.

sale reamintesc în mod ciudat de practicile șamanice. Ca și șamanii, el e vindecător și cântăreț; el farmecă și stăpânește fiarele sălbatice; el coboară în Infern ca să o scoată pe Euridice; capul său e păstrat și servește de oracol, tot așa cum în secolul al XIX-lea încă este cazul cu craniile șamanilor yukagiri[6]. Toate aceste elemente sunt arhaice și contrastează cu spiritualitatea grecească din secolele VI–V; nu le cunoaștem însă protoistoria lor în Grecia antică, adică eventuala lor funcție mitico-religioasă înainte de a fi fost integrate în legenda orfică. În plus, Orfeu era în relație cu o serie de personaje fabuloase — precum Abaris, Aristeas —, caracterizate, de asemenea, prin experiențe extatice de tip șamanic sau parașamanic.

Toate acestea ar fi de ajuns ca să-l situeze pe cântărețul legendar „înainte de Homer", așa cum ne spunea tradiția și cum repeta propaganda orfică. Puțin contează dacă această mitologie arhaizantă a fost, în parte, produsul unei revendicări suscitate poate de anumite resentimente. (E posibil, într-adevăr, să discernem în spatele mitologiei dorința de a-l proiecta pe Orfeu în vremile miraculoase ale „originilor" și de a-l proclama, prin urmare, „strămoșul lui Homer", mai vechi și mai venerabil, așadar, decât reprezentantul, simbolul însuși al religiei oficiale.) Important este faptul că s-au ales cu grijă elementele cele mai arhaice la care puteau avea acces grecii în secolul al VI-lea[7]. Insistența cu care erau evocate locul șederii sale, cariera și moartea sa tragică în Tracia[8] corespund cu structura „primordială" a personajului. E, de asemenea, semnificativ că printre rarele coborâri în Infern, atestate în tradiția grecească, a lui Orfeu a devenit cea mai populară[9]. *Catabasa* este legată de rituri inițiatice. Or, cântărețul era foarte cunoscut ca „întemeietor de inițieri" și de „mistere". După Euripide, el „a arătat făcliile misterelor de nerostit" (*Rhesos*, 943). Autorul lucrării *Împotriva lui Aristogiton A* (§ 11) afirma că Orfeu „ne-a arătat cele mai sfinte inițieri", referindu-se, probabil, la Misterele din Eleusis.

În fine, raporturile sale cu Dionysos și Apollon confirmă reputația sa de „întemeietor de mistere", căci e vorba de singurii zei greci al căror cult implica inițieri și „extaz" (bineînțeles, extazuri de tipuri diferite, ba chiar antagonice). Încă din Antichitate, aceste raporturi au dat naștere la controverse. Când Dionysos o scoate din Infern pe mama lui, Semele, Diodor (IV, 25, 4) remarcă analogia cu coborârea lui Orfeu în căutarea lui Euridice. Sfâșierea acestuia din urmă de către menade poate fi de asemenea interpretată ca un ritual dionysiac, *sparagmos*-ul zeului întrupat într-un animal (cf. § 124). Dar Orfeu este vestit mai ales ca un fidel, prin excelență, al lui Apollon. După o legendă, el era chiar fiul zeului și al nimfei Calliope. El își datorează moartea devoțiunii sale pentru Apollon. Instrumentul muzical al lui Orfeu era lira apolloniană[10]. În sfârșit, ca „întemeietor de inițieri", Orfeu acorda o mare importanță purificărilor, și *katharsis*-ul era o tehnică specific apolloniană[11].

Sunt de reținut mai multe trăsături: 1) deși numele și anumite aluzii din mit sunt atestate abia din secolul al VI-lea, Orfeu *este* un personaj religios de tip arhaic. Se poate ușor imagina că el „a trăit înainte de Homer", înțelegând această expresie fie cronologic, fie geografic (adică într-o regiune „barbară", încă neatinsă de valorile spirituale specific homerice). 2) „Originea" și preistoria sa ne scapă, dar Orfeu nu aparține, fără îndoială, tradiției homerice, nici moștenirii

---

[6] M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (ediția a 2-a, 1968), pp. 307–308.

[7] Într-o vreme când populațiile „barbare" ale Traciei, chiar și sciții care nomadizau în nordul Mării Negre, erau mai bine cunoscute.

[8] Cf. lista localizărilor cultului lui Orfeu în Tracia la R. Pettazzoni, *La religion dans la Grèce antique*, p. 114, n. 16.

[9] *Katabasis eis Hadou* (O. Kern, *Orph., fr.*, fragm. 293 sq., pp. 304 sq.). *Catabasa* din *Odiseea* (XI, în special v. 566–631) presupune probabil o interpolare „orfică").

[10] W.K.C. Guthrie amintește un pasaj din *Alcesta*, v. 578, în care Apollon ne e prezentat înconjurat de râși și lei, și însoțit de căprioara „care dansa la sunetele citharei sale"; *The Greeks and their Gods*, p. 315.

[11] Apollon reduce la tăcere oracolele preferate de Orfeu la Lesbos (Filostrat, *Vita Apoll.*, 4,14). Gest de gelozie a zeului sau incompatibilitate între două tehnici oraculare: cea „șamanică" și cea pithiană?

mediteraneene. Relațiile lui cu tracii sunt destul de enigmatice, deoarece, pe de o parte, el se comportă printre barbari ca un grec și, pe de altă parte, se bucură de atribute magico-religioase preelenice (stăpânirea asupra animalelor, *catabaso* de tip șamanic). Morfologic el se apropie de Zalmoxis (§ 179), și el „întemeietor de Mistere" (prin intermediul unei *catabase*) și erou civilizator al geților, acei traci „care se cred nemuritori". 3) Orfeu este prezentat ca întemeietorul inițierilor prin excelență. Dacă este proclamat „strămoșul lui Homer", aceasta se face pentru a scoate mai bine în evidență importanța mesajului său religios. Acesta se deosebește radical de religia olympiană. Nu cunoaștem esențialul inițierii socotită a fi fost „întemeiată" de Orfeu. Se cunosc doar preliminariile vegetarianism, asceză, purificare, învățătură religioasă (*hieroi logoi*, cărți). Se cunosc, totodată, presupozițiile teologice: transmigrația și, prin urmare, imortalitatea sufletului.

Destinul post-mortem al sufletului constituia, s-a văzut (§ 97), scopul inițierilor eleusine, dar cultele lui Dionysos și Apollon implicau și ele soarta sufletului. E deci plauzibil ca în secolele VI și V să se fi văzut în figura mitică a lui Orfeu, un „întemeietor de Mistere", care, deși insiprându-se din inițierile tradiționale, propunea o disciplină inițiatică mai adecvată, deoarece ținea seama de transmigrația și imortalitatea sufletului.

De la început, figura lui Orfeu se ivește sub semnele conjugate ale lui Apollon și Dionysos. „Orfismul" se va dezvolta în aceeași direcție. Nu este singurul exemplu. Melampus, ghicitorul din Pylos, deși „preferatul lui Apollon", era totodată acela care „le-a explicat grecilor numele lui Dionysos, sacrificiul lui și procesiunea cu *phalos*" (Herodot, II, 49). De altfel, am văzut (§ 90), Apollon avea o anumită relație cu Hades. Pe de altă parte, el încheiase prin a face pace cu Dionysos, care intra în rândul olympienilor. Această apropiere dintre cei doi zei antagonici nu e fără semnificație. Își exprimă, poate, prin aceasta, spiritul grecesc, speranța sa de a găsi prin intermediul unei atari coexistențe dintre cei doi zei, soluția la crizele declanșate de ruinarea valorilor religioase homerice?

181. Teogonie și antropologie orfică: transmigrația și imortalitatea sufletului

În secolul al VI-lea î.Hr., gândirea religioasă și filosofică era dominată de problema Unului și a Multiplului. Spiritele religioase ale timpului se întrebau: „Care este relația dintre fiecare individ luat în parte și divinitatea de care individul se simte legat? Cum putem realiza unitatea potențială implicită în om ca și în divinitatea sa?"[12]. În timpul acelor *orgia* dionysiace se efectua o anumită unire a divinului cu umanul, dar ea era temporară și dobândită printr-o diminuare a conștiinței. „Orficii", deși acceptând lecția bacchică — adică participarea omului la divin —, au tras concluzia logică: *imortalitatea*, și prin urmare, *divinitatea sufletului*. Făcând aceasta, ei au înlocuit *orgia* prin *katharsis*, tehnică a purificării învățată de la Apollon.

Citharedul a devenit simbolul și patronul unei întregi mișcări, atât „inițiatice", cât și „populare", cunoscută sub numele de „orfism". Ceea ce ajunge să distingă această mișcare religioasă este, mai întâi, importanța acordată textelor scrise, „cărților". Platon se referă la un număr de cărți atribuite lui Orfeu și Musaios (care trecea drept fiul sau discipolul său), tratând despre purificări și viața de după moarte. El citează, de asemenea, anumiți hexametri, de natură teogonică, ca fiind „ai lui Orfeu". Euripide, de asemenea, vorbește despre „scrieri" orfice, și Aristotel, care nu credea în istoricitatea lui Orfeu, era familiarizat cu teoriile asupra sufletului

[12] W. K. C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, pp. 316 sq. Ionienii, puțin atrași de religie, își puneau următoarea întrebare filosofică: „Care este raportul dintre varietatea multiplă a lumii în care trăim și substanța unică și originară din care totul a luat naștere?" Vezi, de același autor, *A History of Greek Philosophy*, I, p. 132.

cuprinse în „așa-numitele versuri orfice"[13]. Pare plauzibil ca Platon să fi cunoscut unele din aceste texte (le putea cumpăra de la librari).

O a doua caracteristică este diversitatea considerabilă a așa-zișilor „orfici". Alături de autorii de teogonii, sau de asceți și vizionari, se întâlneau ceea ce mai târziu, în epoca clasică, Teofrast numea *orpheotelestes* („inițiatori orfici"). Asta fără a mai pune la socoteală pe taumaturgii purificatori obișnuiți și pe ghicitorii de rând, pe care Platon îi descrie într-un celebru pasaj[14]. Fenomenul este destul de cunoscut în istoria religiilor; orice mișcare ascetică, gnostică și soteriologică provoacă numeroase pseudomorfoze și inițieri uneori puerile. Să ne amintim de falșii asceți care mișună în India de la *Upanișade* încoace, sau de imitatorii grotești ai yoginilor și ai tantricilor. Pastișele abundă, mai ales când se insistă pe caracterul revelat și inițiatic al unei gnose soteriologice. Să ne gândim, de pildă, la nenumăratele „inițieri" și „societăți secrete" care s-au ivit în Europa Occidentală după apariția francmasoneriei sau în legătură cu „misterul rosacrucienilor". Ar fi naiv, prin urmare, să ne lăsăm impresionați de *orfeotelestes* și de taumaturgi și să ne îndoim de realitatea ideilor și ritualurilor orfice. Pe de o parte, extaticii, ghicitorii și vindecătorii de acest gen sunt atestați din cele mai vechi timpuri: ei constituie una din caracteristicile „religiilor populare". Pe de altă parte, faptul că începând din secolul al VI-lea mulți dintre acești taumaturgi, ghicitori și purificatori se reclamă de la Orfeu dovedește că existau anumite gnose și tehnici soteriologice care păreau superioare, mai eficace ori mai prestigioase, și că exista o tendință de a le imita sau, cel puțin, de a împrumuta ceva din strălucirea legată de numele fabulosului personaj.

Câteva aluzii ale lui Platon ne permit să întrezărim contextul concepției orfice despre imortalitate. Drept pedeapsă pentru o nelegiuire primordială, sufletul este închis în corp *(soma)* ca într-un mormânt *(sema)*[15]. Prin urmare, existența întrupată seamănă mai degrabă cu o moarte, și moartea constituie începutul vieții adevărate. Totuși, această „viață adevărată" nu se dobândește în mod automat; sufletul este judecat potrivit greșelilor sau meritelor sale, și după un timp anumit el se reîncarnează. La fel ca în India după *Upanișade*, este vorba de credința în indestructibilitatea sufletului, condamnat să tot transmigreze până la eliberarea finală. Încă pentru Empedocle, care urma „calea orfică", sufletul era întemnițat în trup, exilat departe de Cei Fericiți, îmbrăcat în „haina străină a cărnii" (fr. B. 115 și 126). Pentru Empedocle, imortalitatea implica, totodată, metempsihoză; aceasta era, de altfel, pricina vegetarianismului său (animalul pe care îl omori poate să aibă în el sufletul uneia din rudele tale apropiate).

Dar practicile vegetariene aveau o justificare religioasă mai complexă și mai profundă. Refuzând să mănânce carne, orficii (și pitagoricienii) se abțineau de la sacrificiile sângeroase, obligatorii în cultul oficial. Un asemenea refuz traducea, desigur, hotărârea de a se deosebi de ceilalți din cetate și, în cele din urmă, de „a renunța la lume"; dar el proclama, totodată, respingerea, în întregime, a sistemului religios grecesc, sistem întemeiat pe primul sacrificiu instaurat de Prometeu (§ 86). Rezervând oamenilor consumarea cărnii și destinând zeilor ofrandele de oase, Prometeu a stârnit mânia lui Zeus; el a declanșat, în plus, procesul care a pus capăt epocii „paradisiace", când oamenii trăiau în comuniune cu zeii[16]. Întoarcerea la

---

[13] Platon, *Rep.*, 364 e, *Crat.*, 402 b, *Phileb.*, 66 c; Euripide, *Hipp.* 954; Aristotel, *De an.*, 410 b 28; Suidas dă o lungă listă de opere atribuite lui Orfeu (O. Kern, *Orph. fr.*, n. 223); cf. analiza critică la L. Maulinier, *Orphée et l'orphisme a l'époque clasique*, pp. 74 sq.

[14] „...Sacrificatori cerșetori, ghicitori, care asediază ușile celor bogați, îi conving că au dobândit de la zei, prin sacrificii și farmece, puterea de a le șterge nedreptățile pe care le-au comis, ei sau strămoșii lor [...]. Pentru a justifica riturile, ei se referă la o mulțime de cărți scrise de Musaios și de Orfeu, fiii Lunii și ai Muzelor. Bazați pe aceasta, ei îi conving nu numai pe particulari, ci chiar și guvernele statelor că există pentru vii și pentru morți abluțiuni și purificări [...]; și aceste inițieri, căci așa le numesc ei, ne eliberează de suferințele din Infern" (*Rep.*, 364 b–365 a).

[15] *Cratylos*, 400 c; cf. *Phaidon*, 62 b, despre „temnița" sau „închisoarea" sufletului. Aceste pasaje au dat naștere la interminabile discuții.

[16] Hesiod, *Munci*, 90 sq., 110 sq. Despre valorile mistice și eshatologice ale vegetarianismului, a se vedea textele citate și comentate de W. K. C. Guthrie, *Orpheus*, pp. 197 sq.; și mai ales interpretarea lui D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, pp. 69 sq. Cf., de asemenea, M. Detienne, „La cuisine de Pythagore", pp. 148 sq.

vegetarianism indica atât decizia de a ispăși eroarea ancestrală, cât și speranța de a recâștiga, cel puțin parțial, beatitudinea primordială.

Ceea ce se numea „viață orfică"" (*Legile*, VI, 782 c) comporta purificare, ascetism și multe reguli specifice; dar salvarea se obținea mai ales printr-o „inițiere", adică prin revelații de ordin cosmologic și teozofic. Colaționând mărturiile și aluziile autorilor antici (Eschil, Empedocle, Pindar, Platon, Aristofan etc.), precum și documentele ulterioare, s-a ajuns să se reconstituie liniile mari a ceea ce se poate numi, în lipsă de altceva, „doctrina orfică". Putem distinge o teogonie prelungită într-o cosmogonie și o antropologie destul de aparte. În esență, mitul antropogonic e cel ce a întemeiat eshatologia orfică, în contrast atât cu cea a lui Homer, cât și cu cea de la Eleusis.

Teogonia numită a „Imnurilor"[17] nu reține decât unele detalii din genealogia transmisă de Hesiod. Timpul (Cronos) concepe în *Aither* oul primordial din care se naște primul dintre zei, Eros, numit și Phanes. Eros, principiul nașterii, creează pe toți ceilalți zei și Lumea. Dar Zeus îl înghite pe Phanes și întreaga creație, și naște o nouă lume. Tema mitică a înghițirii unei divinități de către Zeus era cunoscută. Hesiod povestește că olympianul o înghițise pe soția sa Metis înainte de nașterea prin miracol a Atenei (§ 84). Dar în teogonia orfică semnificația este mai nuanțată; recunoaștem în ea efortul de a face dintr-un zeu cosmocrator *creatorul* lumii pe care o guvernează. În plus, episodul reflectă speculația filosofică privind producerea unui Univers multiplu plecând de la unitate[18]. În ciuda remanierilor, mitul are încă o structură arhaică. S-au subliniat, pe bună dreptate, asemănările cu cosmogoniile egiptene și feniciene.

Alte tradiții postulează ca principiu primordial Nyx (Noaptea) care a zămislit pe Uranos și Gaia; sau Okeanos, din care a ieșit Timpul (Cronos) care, apoi, a zămislit *Aither*-ul și Haosul; sau Unul, care a născut Înfruntarea, prin care Glia s-a despărțit de Ape și Cer. De curând, papirusul de la Derveni[19] a revelat o nouă teogonie orfică, centrată în jurul lui Zeus. Un vers atribuit lui Orfeu proclama că „Zeus este începutul, mijlocul și sfârșitul tuturor lucrurilor" (col. 13, 12). Orfeu a numit *Moira* (soarta) *gândirea* lui Zeus. „Când oamenii spun: «Moira a țesut», ei înțeleg prin aceasta că gândirea lui Zeus a hotărât ceea ce a fost și ceea ce va fi, precum și ceea ce va înceta să fie" (col. 15, 5–7). Okeanos nu este decât o ipostază a lui Zeus, după cum Ge (Demeter), Mama, Rhea și Hera nu sunt decât diferitele nume ale aceleiași zeițe (col. 18, 17–11). Cosmogonia are o structură sexuală și monistă totodată: Zeus a făcut dragoste „în aer" (sau „pe sus") și a creat astfel lumea. Dar textul nu menționează cine a fost partenera[20]. Autorul proclamă unitatea existenței, afirmând că *logosul* lumii este analog cu *logosul* lui Zeus (col. 15, 1–3). Urmează că substantivul „lumea" înseamnă totodată „Zeus" (cf. Heraclit, fr. B1, B32). Textul păstrat pe papirusul Derveni este important din mai multe privințe; pe de o parte, el confirmă existența, din adâncă vechime, a unor adevărate asociații orfice; pe de altă parte, el ilustrează tendința monistă, ba chiar „monoteistă", a unei anumite teogonii orfice.

În ceea ce privește mitul originii omului pornind de la cenușa Titanilor, el nu este limpede atestat decât la autorii târzii (secolele I–II d.Hr.)[21]. Dar, așa cum am încercat să arătăm *à propos*

---

[17] Damascius citate, încă în secolul al V-lea d.Hr., o lucrare intitulată *Rapsodiile lui Orfeu*. Unele fragmente sunt în mod cert antice (secolul VI î.Hr.); cf. W. K. C. Guthrie, *Orpheus*, pp. 77 sq., 137–142.

[18] W. K. C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, p. 319.

[19] Descoperit în 1962 lângă orașul Derveni, în Tesalonic, și datând din secolul al IV-lea î.Hr. E vorba de comentariul unui text orfic, ceea ce confirmă vechimea și înalta calitate filosofică a acestor scrieri.

[20] Acest tip de cosmogonie amintește de teologia memfită (§ 26), de sistemul lui Pherekyde și de autocrearea lui Prājāpati (§ 76).

[21] Plutarh, *De esu carn.*, I, cap. VII (O. Kern, *Or., Fr.*, n. 210); Dion Chrysostom, XXX, 55. Versiunea cea mai completă se găsește în Clement din Alexandria, *Protrept.*, II, 17, 2; 18, 2.

de tema mitico-rituală Dionysos-Zagreus (§ 125), aluzii se găsesc în textele cele mai vechi. În pofida scepticismului anumitor savanți, putem să vedem referiri la natura titanică a omului în expresia lui Pindar: „ispășirea unui doliu antic" (fr. 133 Schr.) și într-un pasaj din *Legile* (701 c) despre aceia care „îți dezvăluie vechea natură de Titani". După o informație a lui Olimpiodor, se poate bănui că Xenocrate, discipolul lui Platon, lega noțiunea trupului ca „închisoare" cu Dionysos și Titanii[22].

Oricare ar fi interpretarea ce se dă acestor câteva aluzii obscure, e sigur faptul că mitul Titanilor era considerat „orfic", în Antichitate. Potrivit acestui mit, omul participa și la condiția titanică și la cea divină, pentru că cenușa Titanilor conținea în același timp trupul lui Dionysos-copil. Totuși, prin purificări *(katharmoi)* și rituri inițiatice *(teletai)*, și, ducând „viața orfică", se ajungea să se elimine elementul titanic și inițiatul ajungea un *bakhos;* altfel spus, era separată și asumată condiția divină, dionysiacă.

Nu e nevoie să subliniem noutatea și originalitatea acestei concepții. Reamintim precedentul mesopotamian: crearea omului de către Marduk din țărână (adică din trupul monstrului primordial Tiamat) și din sângele arhidemonului Kingu (cf. § 21). Dar antropogonia orfică, oricât de sumbră și de tragică ar părea, comportă, în mod paradoxal, un element de speranță, absent nu numai în *Weltanschaunng*-ul mesopotamian, ci și în concepția homerică. Căci, în ciuda originii sale titanice, omul participă, prin modul de a fi care îi e propriu, la divinitate. El este chiar capabil să se elibereze de elementul „demonic" manifest în orice existență profană (ignoranță, alimentație cu carne etc.). Se poate discerne, pe de o parte, un dualism (spirit – corp) foarte apropiat de dualismul platonician; iar pe de altă parte, un ansamblu de mituri, credințe, comportamente și inițieri care asigură separarea „orficului" de semenii săi, și, în cele din urmă, separarea sufletului de Cosmos. Aceasta reamintește numeroase soteriologii și tehnici indiene (§ 195) și anticipează diversele sisteme gnostice (§ § 229 sq.).

182. Noua eshatologie

Cât despre eshatologia „orfică", liniile sale mari pot fi reconstituite pornind de la anumite referiri ale lui Platon, Empedocle și Pindar. După moarte, sufletul se îndreaptă spre Hades. După *Phaidon* (108 a) și *Gorgias* (524 a), drumul „nu este nici unic, nici simplu, are multe ocolișuri și piedici". În *Republica* (614 c-d) se precizează că celui bun îi este permis să apuce pe drumul din dreapta, în timp ce păcătoșii sunt împinși către drumul din stânga. Indicații asemănătoare se găsesc în versurile înscrise pe foițele de aur găsite în mormintele din Italia Meridională și Creta, și urcând până în secolul al V-lea. „Salut ție cel care călătorești pe drumul din dreapta spre câmpiile sfinte și codrii Persephonei." Textul conține indicații precise: „La stânga de lăcașul lui Hades, vei găsi un izvor alături de care se înalță un chiparos alb; nu te apropia prea tare de acest izvor. Ci vei găsi un altul: apa proaspătă țâșnește din Lacul Memoriei *(Mnemosyne)* și paznicii stau acolo de pază. Spune-le: «Sunt fiul Gliei și al Cerului înstelat, voi știți acest lucru; dar sunt însetat și pe punctul de a muri. Dați-mi degrabă apă proaspătă din Lacul Memoriei». Și paznicii îți vor da să bei din izvorul sfânt și după aceasta vei fi mai mare, printre eroi"[23].

În mitul despre Er, Platon spune că toate sufletele sortite reîncarnării sunt obligate să bea din izvorul Lethe ca să uite întâmplările lor din cealaltă lume. Dar se considera că sufletele

---

[22] Olympiodor, *in Phaed.*, 84, 22.

[23] Lamelele de la Petelia și Eleutherne. Cf. W. K. C. Guthrie, *Orpheus*, pp. 171 sq. și interpretarea nouă a lui G. Zuntz, *Persephone*, pp. 364 sq.

„orficilor" nu se mai întrupează; acesta e motivul pentru care ele trebuiau să evite apa Lethei. „Am țâșnit din ciclul crudelor dureri și osteneli și m-am îndreptat cu pas ferm către coroana râvnită. M-am refugiat la sânul Doamnei, regina Infernului". Zeița răspunde: „O, prea norocosule, o fericitule! Din om ce erai ai devenit zeu" (traducere după A. Boulanger)[24].

Ciclul „crudelor osteneli" comportă un anumit număr de reîncarnări. După moarte, sufletul este judecat, trimis pentru un timp într-un loc de pedeapsă sau de beatitudine, și se reîntoarce pe pământ după 1 000 de ani. Un muritor obișnuit trebuie să parcurgă de zece ori ciclul înainte de a se elibera. „Orficii" au descris amplu chinurile vinovaților, „relele infinite rezervate celor condamnați."[25] Kern a afirmat chiar că orficii au fost primii care au descoperit Infernul[26]. Într-adevăr, *catabasa* Cântărețului în căutarea Euridicei prilejuia tot felul de descrieri privind lumea infernală. Întâlnim din nou elementul „șamanic", trăsătură dominantă în mitul lui Orfeu: se știe că șamanii sunt aceia care, în toată Asia Centrală și Septentrională, povestind cu infinit de multe amănunte coborârile lor extatice în Infern, au elaborat și popularizat o vastă și spectaculoasă geografie a Infernului[27].

Peisajul și itinerarul schițate pe lamele — izvorul și chiparosul, drumul din dreapta — ca și „setea ucigătoare" au paralele în numeroase mitologii și geografii funerare. Anumite influențe orientale nu trebuie excluse. Dar e vorba, mai probabil, de o moștenire comună imemorială, rezultat al speculațiilor milenare asupra extazurilor, viziunilor și răpirilor, aventurilor onirice și călătoriilor imaginare; moștenire, diferit valorizată, desigur, de diversele tradiții. Arborele lângă un izvor sau lângă o fântână este o imagine exemplară a „Paradisului"; în Mesopotamia, replica acestei imagini este grădina cu un arbore sacru și un izvor păzite de Regele-Grădinar, reprezentându-l pe Dumnezeu (§ 22). Importanța religioasă a lamelelor constă, deci, în faptul că ele prezintă o altă concepție despre postexistența sufletului decât aceea atestată în tradiția homerică. Probabil că e vorba de credințe și mitologii arhaice mediteraneene și orientale, păstrate până atunci în medii „populare" sau de periferie, și care se bucurau de câtăva vreme de un anumit prestigiu printre „orfici", pitagoricieni și toți cei care erau obsedați de enigma eshatologică.

Mai semnificativă este, totuși, noua interpretare a „setei sufletului". Libații funerare pentru a potoli setea morților sunt atestate în numeroase culturi[28]. Credința că „Apa Vieții" asigură învierea eroilor este răspândită, de asemenea, în mituri și folclor. La greci, moartea este asimilată cu uitarea; morții sunt aceia care și-au pierdut memoria. Există, doar, anumiți privilegiați, precum Tiresias sau Amphiaraos, care își păstrează memoria după moarte. Ca să-l facă pe fiul său,

---

[24] Începutul textului e semnificativ. Inițiatul se adresează zeilor Infernului: „Eu vin dintr-o comunitate de puri, o, pură stăpână a Infernului, Eucles, Euboleus și voi ceilalți zei nemuritori. Mă pot lăuda că aparțin fericitei voastre seminții. Dar soarta m-a doborât și ceilalți zei nemuritori..." (vezi însă lectura lui G. Zuntz, *op. cit.*, p. 318). O altă tăbliță dezvăluie aceste detalii importante: „Am suferit pedeapsa meritată de faptele-mi nedrepte... Acum vin rugându-mă la atotstrălucitoarea Persephone, pentru ca, în marea ei bunăvoință, să mă îndrepte spre lăcașul celor sfinți". Zeița îl primește cu mărinimie: „Mântuire ție, care ai pătimit o suferință, pe care niciodată înainte n-o ai cunoscut... Mântuire, mântuire, mântuire ție, ia drumul din dreapta către câmpiile sfinte și codrii sacri ai Persephonei" (traducere după A. Boulanger, *op. cit.*, p. 40).

[25] „Aruncați în mlaștină, ei se vor vedea meniți unui chin pe măsura murdăririi lor morale (*Republica*, 363 d; *Phaidon*, 69O), asemenea porcilor, cărora le place să se tăvălească în băltoacă; sau se vor istovi în sforțări zadarnice ca să umple un butoi găurit sau să ducă apă într-un ciur (*Gorgias*, 493 b; *Rep.*, 363 e), imagine, după Platon, a nebunilor care se lasă fără istov pasiunilor mereu neîmplinite, în realitate poate pedeapsa celor care, nesupunându-se abluțiunilor cathartice, trebuie, în Hades, să aducă mereu, în zadar, apă pentru baia purificatoare" (F. Cumont, *Lux Perpetua*, p. 245).

[26] Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie*, s.v. „Mysterien", col. I 287. Cumont este înclinat să identifice în orfism originea „acestei întregi literaturi halucinante" care, trecând prin miturile lui Plutarh și *Apocalipsul lui Petru*, duce până la Dante: *op. cit.*, p. 246.

[27] Cf. M. Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 395 sq.

[28] A se vedea M. Eliade, „Locum refrigerii...".

Ethalide, nemuritor, Hermes îi acordă o „memorie inalterabilă"[29]. Dar mitologia Memoriei și a Uitării se modifică atunci când se precizează o doctrină a transmigrației. Funcțiunea izvorului Lethe este răsturnată: apele sale nu mai primesc sufletul care s-a despărțit de puțină vreme de trup, spre a-l face să uite de existența terestră. Dimpotrivă, Lethe șterge amintirea lumii celeste în sufletul care se va întoarce pe pământ pentru o nouă reîntrupare. „Uitarea" nu mai simbolizează moartea, ci reîntoarcerea la viață. Sufletul care a avut imprudența să bea din Lethe („sorbitura de uitare și de răutate", cum îi spune Platon, *Phaidros*, 248 c) se reîncarnează și este azvârlit din nou în ciclul devenirii. Pitagora, Empedocle și alții asemenea lor, care împărtășeau doctrina metempsihozei, pretindeau că își reamintesc existențele lor anterioare; altfel spus, ei reușiseră să-și păstreze memoria în tărâmul de dincolo[30].

Fragmentele înscrise pe foițele de aur par să facă parte dintr-un text canonic, un fel de ghid pentru lumea de dincolo, comparabil cu „cartea morților" egipteană sau tibetană. Unii savanți au contestat caracterul lor „orfic", considerându-le ca fiind de origine pitagoreică. S-a susținut chiar că majoritatea ideilor și ritualurilor considerate „orfice" reprezintă în realitate o creație sau remaniere pitagoreică. Problema este prea complexă pentru ca să o putem elucida în câteva pagini. Precizăm totuși că eventualul aport al lui Pitagora și al pitagoricienilor, oricât de considerabil, nu modifică înțelegerea noastră cu privire la fenomenul „orfic". Desigur, analogiile dintre legendele lui Orfeu și Pitagora sunt evidente, după cum apropierea dintre faima amândurora este de netăgăduit. Ca și legendarul „întemeietor de inițieri", Pitagora, personaj istoric și totuși „om divin", prin excelență, se caracterizează printr-o grandioasă sinteză de elemente arhaice (unele dintre ele „șamanice") și de îndrăznețe revalorizări de tehnici ascetice și de contemplație. Într-adevăr, legendele lui Pitagora fac aluzie la raporturile sale cu zeii și spiritele, la stăpânirea asupra animalelor, la prezența lui în mai multe locuri deodată. Burkert explică faimoasa „coapsă de aur" a lui Pitagora comparând-o cu o inițiere de tip șamanic. (Se știe, într-adevăr, că în timpul inițierii lor, șamanii siberieni consideră că li se preschimbă mădularele și că oasele primesc articulații de fier.) În fine, *catabasa* lui Pitagora constituie încă un element șamanic. Hieronimos din Rhodos povestește că Pitagora a coborât în Hades și că a văzut acolo sufletele lui Homer și Hesiod ispășind toate câte ziseseră de rău despre zei[31]. Asemenea trăsături „șamaniste" nu aparțin exclusiv legendelor despre Orfeu și Pitagora. Hiperboreanul Abaris, preot al lui Apollon, zbura pe o săgeată (§ 91); Aristeas din Proconnesos era celebru prin extazul său confundabil cu o adevărată moarte, prin bilocația sa și prin metamorfoza sa în corb; Hermotimus de Clazomene, care era considerat de unii autori antici drept o reîncarnare a lui Pitagora, era în stare să-și părăsească corpul un timp îndelungat[32].

Asemănărilor de biografii legendare li se adaugă analogiile dintre doctrinele și practicile „orficilor" și ale pitagoricienilor: credința în imortalitate și în metempsihoză, pedeapsa în Hades și întoarcerea finală a sufletului în cer, vegetarismul, importanța acordată purificărilor,

---

[29] „Chiar când va traversa Acheronul, uitarea nu-i va invada sufletul; și pentru că trăiește când în lăcașul umbrelor, când în acela al luminii soarelui, el păstrează mereu amintirea a ceea ce a văzut"; Apollonios din Rhodos, *Argonauticele*, I, 400.

[30] Cf. M. Eliade, *Aspects du mythe*, pp. 150 sq. [trad. românească, pp. 112 sq. — nota trad.]. Exersarea și cultivarea memoriei jucau un rol important în confreriile pitagoriciene (Diodor, X, 5; Iamblichos, *Vita Pith.*, 78 sq.). Tema „uitării" și reamintirii, ale cărei prime mărturii se leagă de anumite personaje legendare grecești din secolul al VI-lea, a jucat un rol considerabil în tehnicile contemplative și în speculațiile indiene; ea va fi relansată de gnosticism (§ 130).

[31] M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, p. 47 [trad. românească, p. 54 — nota trad.]. Lista legendelor miraculoase privitoare la Pitagora, cu izvoarele și bibliografia adusă la zi, în Walter Burkert, *Weisheit und Wissenschaft*, pp. 118 sq., 133 sq., 163 sq (= *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, pp. 120 sq., 141 sq., 166 sq.). Lipsesc totuși în aceste legende referirile la călătoriile extatice de tip șamanist.

[32] Vezi M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, p. 45, n. 44–45. Cf. *ibid.*, pp. 45–46, alte exemple asemănătoare [trad. românească, p. 52 — nota trad.].

ascetismul. Dar toate aceste asemănări și analogii nu demonstrează inexistența „orfismului" ca mișcare religioasă autonomă. Se prea poate ca un anumit număr de scrieri „orfice" să fi fost opera pitagoricienilor, dar ar fi naiv să ne imaginăm că miturile eshatologice, credințele și ritualurile „orfice" au fost inventate de Pitagora sau discipolii săi. Cele două mișcări religioase s-au dezvoltat paralel, expresii ale aceluiași *Zeitgeist*. Cu deosebirea că, sub îndrumarea fondatorului său, „secta" pitagoriciană nu numai că s-a organizat în societate închisă, de tip ezoteric, dar pitagoricienii au cultivat și un sistem de educație completă[33]. În plus, ei n-au disprețuit politica activă; o vreme pitagoricienii au deținut chiar puterea în mai multe cetăți din Italia meridională.

Dar marele merit al lui Pitagora este de a fi pus bazele unei „științe totale", de structură holistică, în care cunoașterea științifică era integrată într-un ansamblu de principii etice, metafizice și religioase, însoțite de diverse „tehnici ale trupului". Pe scurt, cunoașterea avea o funcție gnoseologică, existențială și soteriologică. Este „știința totală" de tip tradițional[34], ce se poate recunoaște în gândirea lui Platon, ca și în aceea a umaniștilor Renașterii italiene, la Paracelsus sau la alchimiștii din secolul al XVI-lea. O „știință totală", așa cum era ea realizată mai ales de alchimiile și medicinele indiană și chineză.

Unii autori sunt înclinați să considere mișcarea orfică asemănătoare cu un fel de „biserică" sau cu o sectă precum cea a pitagoricienilor. Este totuși puțin probabil ca orfismul să se fi constituit într-o „biserică" sau într-o organizație secretă asemănătoare cu „religiile de Mistere". Caracteristica lui — mișcare concomitent „populară" și seducând elitele, comportând „inițieri" și dispunând de „cărți" — îl apropie mai degrabă de tantrismul indian și de neodaoism. Aceste mișcări religioase nu mai constituie „biserici", dar comportă „școli", reprezentând tradiții paralele, ilustrate printr-o serie de maeștri, uneori legendari, și posedând o vastă literatură[35].

Pe de altă parte, putem recunoaște pe „orfici" drept succesorii grupurilor inițiatice care, în epoca arhaică, îndeplineau diverse funcții sub numele de cabiri, telchini, cureți, corybanți, dactyli, grupuri ai căror membri păstrau cu gelozie anumite „secrete ale meseriei" (ei erau metalurgi și fierari, dar și vindecători, ghicitori, maeștri de inițiere etc.). Pur și simplu, „secretelor meseriei" în legătură cu diversele tehnici de stăpânire a materiei le luaseră locul secretele privind destinul sufletului după moarte.

Deși prestigiul orfismului decăzuse după războaiele medice, ideile sale centrale — dualismul, imortalitatea și deci divinitatea omului, eshatologia —, mai ales prin intermediul interpretării date de Platon, n-au încetat să preocupe gândirea greacă. Curentul a supraviețuit, de asemenea, la nivel popular (acei *„orpheotelestes")*. Mai târziu, în epoca elenistică, se poate identifica influența anumitor concepții orfice în „religiile de mistere", precedând noua vogă, pe care orfismul o va cunoaște în primele secole ale erei creștine, grație mai ales neoplatonicienilor și neopitagoricienilor. Amploarea și răsunetul experienței „orfice" ne sunt demonstrate tocmai de capacitatea acesteia de a se dezvolta și reînnoi, de a interveni în chip creator în numeroase sincretisme religioase.

---

[33] Completând regulile ascetice și morale cu studiul muzicii, al matematicii și astronomiei. Dar, se știe, țelul ultim al acestor discipline era de ordin mistic. Într-adevăr, dacă „totul este număr" și „totul este armonie între contrarii", tot ceea ce are viață (inclusiv Cosmosul, căci și el „respiră") este înrudit.

[34] Faptul că, după Aristotel, acest tip de „știință totală" își pierde prestigiul și că cercetarea științifică se orientează către o metodologie care, în Europa, va da primele sale rezultate răsunătoare în secolele XVI și XVII nu presupune deloc insuficiența demersului holistic. E vorba pur și simplu de o nouă perspectivă și de un alt *telos*. Alchimia nu era o chimie embrionară, ci o disciplină solidară cu un alt sistem de semnificații și vizând alt scop decât chimia.

[35] Și, la fel ca în cazul tantrismului, anumite texte orfice de dată mai recentă sunt prezentate drept revelații ale unei doctrine antice — ceea ce, de altfel, cel puțin în unele cazuri, poate să fie exact.

Cât privește figura lui Orfeu, ea a continuat să fie reinterpretată, independent de „orfism", de către teologii evrei și creștini, de către hermetiștii și filosofii Renașterii, de poeți de la Poliziano până la Pope și de la Novalis până la Rilke și Pierre Emmanuel. Orfeu este una din rarele figuri mitice grecești pe care Europa, fie ea creștină, iluministă, romantică sau modernă, nu a vrut să le uite (vezi partea a III-a).

183. Platon, Pitagora și orfismul

După faimoasa formulă a lui A. N. Whitehead, istoria filosofiei occidentale nu reprezintă, în fond, decât o serie de note infrapaginale la filosofia lui Platon. Importanța lui Platon în istoria ideilor religioase este la fel de considerabilă: Antichitatea târzie, teologia creștină, începând mai ales din secolul al IV-lea, gnosa ismaeliană, Renașterea italiană au fost profund, deși diferit, marcate de viziunea religioasă platoniciană. Faptul este cu atât mai semnificativ cu cât prima, și cea mai tenace, vocație a lui Platon n-a fost religioasă, ci politică, Într-adevăr, Platon aspira să construiască cetatea ideală, organizată după legile justiției și ale armoniei, cetate în care fiecare locuitor trebuia să îndeplinească o funcție precisă și specifică. Or, deja de câtva timp, Atena și alte cetăți grecești erau măcinate de o serie de crize politice, religioase și morale, care amenințau bazele însești ale edificiului social. Socrate identificase izvorul principal al dezintegrării în relativismul sofiștilor și în scepticismul generalizat. Negând existența unui principiu absolut și imuabil, sofiștii contestau implicit posibilitatea cunoașterii obiective. Pentru a pune capăt aberației raționamentului lor, Socrate se concentrase asupra maieuticii, metodă ducând la cunoașterea de sine și la disciplina facultăților spiritului. Investigația lumii naturale nu îl interesa. Dar Platon s-a străduit să completeze învățătura maestrului său și, pentru a întemeia științific validitatea cunoașterii, a studiat matematica. El a fost fascinat de concepția pitagoreică a unității universale, de ordinea imuabilă a Cosmosului și de armonia care determină atât cursul planetelor, cât și scara muzicală[36].

Pentru problema noastră este indiferent faptul că Platon vorbește uneori despre lumea Ideilor ca despre modelul lumii noastre — sau că obiectele materiale „imită" Ideile, atât cât le este cu putință — și uneori afirmă că lumea realităților sensibile „participă" la lumea Ideilor[37]. Dar, o dată postulat cum trebuie acest Univers al modelelor eterne, ar trebui să se explice când și cum ajung oamenii să cunoască Ideile. Pentru a rezolva această problemă, Platon și-a apropriat anumite doctrine „orfice" și pitagoriciene privind soarta sufletului. Desigur, Socrate insistase asupra valorilor inestimabile ale sufletului, căci *numai* acesta era izvor de cunoaștere. Ridicându-se împotriva opiniei tradiționale, sancționate de Homer, anume că sufletul era „asemenea fumului", Socrate subliniase necesitatea de „a-ți îngriji sufletul". Platon merge mult mai departe: pentru el, sufletul — *și nu viața!* — era lucrul cel mai prețios, căci el aparținea lumii ideale și eterne. El împrumută deci din tradiția „orfico"-pitagoreică, acomodând-o propriului său sistem, doctrina transmigrării sufletului și a rememorării *(anamnesis)*.

Pentru Platon, a cunoaște înseamnă, în cele din urmă, a-ți reaminti (cf., mai ales, *Menon*, 81, c, d). Între două existențe pământești sufletul contemplă Ideile: el se împărtășește din cunoașterea pură și perfectă. Dar, reîncarnându-se, sufletul se adapă din izvorul Lethe și uită cunoașterea dobândită prin contemplarea directă a Ideilor. Totuși, această cunoaștere este latentă

---

[36] Aristotel scrie cu maliție că singura deosebire dintre Platon și Pitagora este terminologia (*Metafizica*, 987 b, 10 sq.). Dar, după cum remarcă pe bună dreptate W. Burkert (*Lore and Science*, p. 44), pentru Pitagora lucrurile *sunt* numere.

[37] Cf. W. K. C. Guthrie, *The Greeks and thier Gods*, p. 345 (= *Les Grecs et leurs dieux*, p. 377); id., *A History of Greek Philosophy*, vol. IV, pp. 329 sq.

în omul întrupat, și grație demersului filosofic ea este susceptibilă de a fi reactualizată. Obiectele fizice ajută sufletul să se replieze asupra lui însuși și, printr-un fel de „întoarcere înapoi", să regăsească și să recupereze cunoașterea originară pe care o poseda în condiția sa extraterestră. Moartea este, prin urmare, întoarcerea la o stare primordială și perfectă, pierdută periodic prin reîncarnarea sufletului[38].

Filosofia era o „pregătire pentru moarte", în sensul că ea învăța sufletul cum, o dată eliberat de corp, să se mențină mereu în lumea Ideilor și, pornind de aici, să evite o nouă reîncarnare. În fond, cunoașterea valabilă, și singura politică în stare să salveze cetățile grecești de decădere, se întemeia pe o filosofie care postula un Univers ideal și etern și transmigrarea sufletului[39].

Speculațiile eshatologice erau în mare vogă. Desigur, doctrinele imortalității sufletului, a trasmigrației și a metempsihozei nu constituiau noutăți. În secolul al VI-lea, Pherekyde din Syros susținuse, primul, că sufletul este nemuritor și că se întoarce mereu ca să se întrupeze pe pământ[40]. Este greu să identificăm sursa eventuală a acestei credințe. În vremea lui Pherekyde, ea nu era clar formulată decât în India. Egiptenii considerau sufletul nemuritor și susceptibil de a lua diferite forme animale, dar nu se află nici o urmă a unei teorii generale a transmigrării. Geții, de asemenea, credeau în posibilitatea de „a se face nemuritori", dar ei nu cunoșteau metempsihoza și transmigrarea[41].

Oricum, eshatologia lui Pherekyde n-a avut ecou în lumea greacă. Abia „orfismul" și, mai ales, Pitagora, discipolii și contemporanul său Empedocle au popularizat și, în același timp, sistematizat doctrina transmigrației și a metempsihozei. Dar speculațiile cosmologice ale lui Leucip și Democrit, descoperirile astronomice, și mai ales învățătura lui Pitagora, schimbaseră radical concepția despre supraviețuirea sufletului și, prin urmare, despre structurile lumii de dincolo. Întrucât acum se știa că Pământul este o sferă, nici Hadesul subteran al lui Homer, nici „Insulele Fericiților", despre care se credea că se aflau în Extremul Occident, nu mai puteau fi localizate într-o mito-geografie terestră. O maximă pitagoriciană proclama că „Insulele Fericiților" erau „Soarele și Luna"[42]. Treptat o nouă eshatologie și o altă geografie funerară au sfârșit prin a se impune: lumea de dincolo e localizată acum în regiunea stelară; sufletul este declarat de origine celestă (după Leucip și Democrit el este „de foc", precum Soarele și Luna) și va sfârși prin a se reîntoarce în cer.

La această eshatologie, Platon a adus o contribuție hotărâtoare. El a elaborat o nouă și mai coerentă „mitologie a sufletului", inspirată din tradiția „orfico"-pitagoreică, și folosind anumite surse orientale, dar integrând toate aceste elemente într-o viziune personală. El neglijează mitologia „clasică", întemeiată pe Homer și Hesiod. Un lung proces de eroziune sfârșise prin a vida miturile și zeii homerici de semnificația lor originară[43]. De altfel „mitologia sufletului" n-ar fi putut găsi nici un sprijin în tradiția homerică. Pe de altă parte, în dialogurile sale de

---

[38] M. Eliade, *Aspects du mythe*, pp. 153–154 [trad. românească, pp. 114–115 — nota trad.]. Vezi *ibid.*, 154 sq. [trad. românească, pp. 115 sq. — nota trad.] câteva observații despre analogiile dintre teoria ideilor și *anamnesis* la Platon și comportamentul omului din societățile arhaice (cf., de asemenea, *Le mythe de l'éternel retour*, pp. 48 sq.).

[39] Amintim că metafizica indiană a dezvoltat în mod temeinic doctrina transmigrării *(saṃsāra)*, dar fără să o raporteze la teoria cunoașterii, ca să nu mai vorbim de politică (§ 80).

[40] Cicero, *Tuscul.*, I, 38 (= Diels, A 5). Vezi alte referințe în M. L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, p. 25, n. 1–2. După o altă tradiție, Pherekyde folosise „cărțile secrete ale fenicienilor"; dar e vorba de un clișeu fără valoare documentară (West, *op. cit.*, p. 3), deși influențele orientale asupra gândirii lui Pherekyde par considerabile.

[41] Herodot, IV, 93 sq. (cf. § 179).

[42] Și totuși o altă tradiție, descriind *katabasa* lui Pitagora, implica credința într-un Hades subteran.

[43] Deja Xenofon (născut spre ~ 565) nu ezita să atace deschis panteonul homeric, mai ales antropomorfismul zeilor. El a susținut existența unui „zeu mai presus de toți zeii și de toți oamenii; nici forma, nici gândirea sa nu au nimic comun cu aceea a muritorilor" (fr. B, 23). Chiar un autor atât de profund religios precum Pindar recuză miturile socotite „incredibile" (*Olympica*, I, 28 sq.).

tinerețe, Platon însuși opusese *mythos* lui *logos;* în cel mai bun caz, mitul este un amestec de ficțiune și de adevăr. Totuși, în capodopera sa *Symposion,* Platon nu ezită să dezbată îndelung două motive mitice, Erosul cosmogonic și, mai ales, omul primitiv imaginat ca o ființă bisexuată de formă sferică (*Symp.,* 189 e și 193 d). Dar este vorba de mituri de structură arhaică. Androginismul Primului Om este atestat în multe tradiții străvechi (de exemplu, la indo-europeni)[44]. Mesajul mitului androginului este transparent: perfecțiunea umană este concepută ca o unitate fără nici o fisură. Totuși, Platon i-a adăugat o nouă semnificație: forma sferică și mișcările antropomorfului sunt asemenea astrelor, din care se trage această făptură primordială.

Ceea ce trebuia explicat mai ales era tocmai originea cerească a omului, căci ea era aceea care întemeia „mitologia sufletului". În *Gorgias* (493) găsim pentru prima oară un mit eshatologic: trupul este mormântul sufletului. Socrate apără această eshatologie referindu-se la Euripide și la tradițiile „orfico"-pitagoreice. Transmigrarea este aici doar subînțeleasă, dar această temă, capitală pentru eshatologia platoniciană, este analizată, am văzut chiar mai sus, în *Ménon* (81 a-e). În *Phaidon* (107 e), se precizează că sufletul revine pe pământ după o lungă vreme. *Republica* reia simbolismul arhaic „macrocosmos–microcosmos" și îl dezvoltă într-un sens specific platonician, arătând omologia dintre Suflet, Stat și Cosmos. Dar mai ales tema peșterii (*Rep.,* VII) arată puternica forță de creație mitologică a lui Platon.

Viziunea eshatologică atinge punctul ei cel mai înalt în *Phaidros:* aici, pentru prima dată, soarta sufletului este solidarizată cu mișcările sferelor cerului (246 b sq.). Primul Principiu al Cosmosului este declarat identic cu Primul Principiu al sufletului. E semnificativ faptul că același dialog activează două simboluri exotice: imaginea mitică a sufletului comparat cu un vizitiu conducându-și carul și aceea a „aripilor sufletului". Prima se întâlnește în *Katha-Upanișad* (I, 3, 3–6), dar cu deosebirea că la Platon dificultatea de a ține frâiele se datorează antagonismului dintre cei doi cai. Cât despre „aripile sufletului", ele „încep să crească" atunci când omul „contemplă frumusețea acestei lumi (și) începe să cugete la Frumosul în sine" (249 e). Creșterea aripilor drept urmare a inițierii este atestată în China, la daoiști și în tradițiile secrete ale vracilor australieni[45]. Imaginea este legată de conceperea sufletului ca substanță spirituală zburătoare, asemenea păsării sau fluturelui. „Zborul" simbolizează înțelegerea, cuprinderea lucrurilor secrete sau adevărurilor metafizice[46]. Folosirea acestui simbolism imemorial nu trebuie să ne surprindă. Platon „redescoperă" și dezvoltă ceea ce s-ar putea numi ontologia arhaică: *teoria ideilor prelungește doctrina modelelor exemplare, specifică spiritualității tradiționale.*

Mitul cosmogonic din *Timaios* elaborează anumite indicii din *Protagoras* și *Symposion,* dar e vorba de o nouă creație. Este semnificativ că pitagoricianul Timaios e cel ce afirmă în această supremă viziune cosmogonică a lui Platon că Demiurgul a creat același număr de suflete câte stele există (*Tim.,* 41 d sq.). Discipolii lui Platon dezvoltă, apoi, doctrina „nemuririi astrale". Or, prin intermediul acestei grandioase sinteze platoniciene, elementele „orfice" și pitagoreice pe care ea le integrase vor cunoaște cea mai largă răspândire. Această doctrină, în care distingem, de asemenea, aportul babilonean (caracterul divin al stelelor), va deveni dominantă începând cu epoca elenistică[47].

---

[44] Această concepție va fi reluată persistent de la neoplatonicieni și gnosticii creștini până la romantismul german. Cf. M. Eliade, *Méphistophélès et l'androgyne,* pp. 121 sq.

[45] Daoiștii cred că atunci când un om dobândește *Dao* încep să-i crească pene pe corp. Despre vracii australieni, vezi M. Eliade, *Les religions australiennes,* pp. 136 sq. Aceste imagini vor fi reluate și dezvoltate de către neoplatonicieni, de Părinții Bisericii și de gnostici.

[46] „Inteligența *(manâs)* este mai iute decât păsările", spune *Rig Veda* (VI, 9, 5). „Cel ce înțelege are aripi" *(Pancavimça-Brâhmaṇa,* VI, 1, 13).

[47] Cf. W. Burkert, *Lore and Science,* p. 360. Credința că sufletul se află în legătură cu cerul și cu stelele, și chiar că el vine din cer și se reîntoarce acolo, este împărtășită de filosofii ionieni cel puțin de la Heraclit și Anaxagora înainte; W. Burkert, p. 326.

Reforma politică visată de Platon nu va depăși niciodată stadiul de proiect. La o generație după moartea sa, cetățile-stat grecești se prăbușesc în fața înaintării vertiginoase a lui Alexandru cel Mare. Este unul din rarele momente din istoria universală în care sfârșitul unei lumi se confundă aproape cu începutul unui nou tip de civilizație; aceea care se va dezvolta în timpul epocii elenistice. Este semnificativ că Orfeu, Pitagora și Platon figurează printre sursele de inspirație ale noii religiozități.

184. Alexandru cel Mare și cultura elenistică

Când, la 13 iunie ~ 323 , Alexandru murea la Babilon, la mai puțin de 33 de ani, regatul său se întindea din Egipt până în Pundjab. În cursul celor doisprezece ani și opt luni de domnie el supusese cetățile-state din Grecia, Asia Mică și Fenicia, cucerise imperiul Ahemenizilor și îl învinsese pe Porus. Și totuși, în ciuda geniului său și aureolei sale semidivine — căci el era considerat drept fiul lui Zeus-Ammon —, Alexandru a cunoscut la Beas limitele puterii sale. Armata se răsculase, refuzând să treacă fluviul și să continue înaintarea în India; și „stăpânul lumii" a fost obligat să se încline. A fost cea mai mare înfrângere și cădere a fabulosului său proiect: cucerirea Asiei până la „Oceanul din afară". Totuși, când Alexandru a dat ordinul de retragere, viitorul imediat al Indiei, ca și viitorul lumii istorice în general, era deja trasat: Asia era acum „deschisă" influențelor mediteraneene; de acum înainte, legăturile între Orient și Occident nu vor fi niciodată total întrerupte.

De la biografia lui J. G. Droysen (1833), și mai ales de la cartea lui W.W. Tarn (1926), mulți istorici au interpretat din viziuni diferite, ba chiar contradictorii, obiectivul urmat de Alexandru în cucerirea Asiei[48]. Ar fi naiv să încercăm, în câteva pagini, analiza unei controverse care durează de un secol și jumătate. Dar, oricare ar fi perspectiva din care sunt judecate campaniile lui Alexandru, există acordul în ceea ce privește faptul că urmările lor au fost profunde și irevocabile. După Alexandru, profilul istoric al lumii se va afla radical schimbat: structurile politice și religioase anterioare — cetățile-state și instituțiile lor de cult, *polis*-ul ca „Centru al Lumii" și rezervor de modele exemplare, o antropologie elaborată pornind de la certitudinea unei deosebiri ireductibile între greci și „barbari" — toate aceste structuri se prăbușesc. În locul lor se impun progresiv noțiunea de *oikumene* și tendințele „cosmopolite" și „universaliste". În pofida rezistențelor, descoperirea unității fundamentale a speței umane era inevitabilă.

Aristotel, preceptorul lui Alexandru, susținea că sclavii sunt sclavi prin însăși natura lor și că „barbarii" sunt *naturaliter* sclavi[49]. Dar, la Susa, Alexandru s-a însurat cu două prințese ahemeneide și a căsătorit, după ritual persan, nouăzeci de tovarăși intimi cu fete din familii nobile iraniene. Simultan, s-a celebrat căsătoria a zece mii de soldați macedoneni, tot după același ritual. Ca urmare, perșii au primit primele locuri în armată și au fost integrați chiar în falangă. Macedonenii erau departe de a împărtăși concepția politică a celui care îi conducea. Deoarece erau victorioși și cuceritori, ei nu vedeau în „barbari" decât niște popoare învinse. Când macedonenii s-au răzvrătit la Opis — cum unul dintre ei spusese: „Ai făcut din perși rudele tale" — Alexandru a strigat: „V-am făcut pe *toți* rudele mele!" Răzvrătirea s-a încheiat cu un ospăț de împăcare la care, potrivit tradiției, au fost invitați 3 000 de oameni. La sfârșit,

---

[48] E de ajuns, de exemplu, să comparăm monografiile lui A. R. Burn, R. D. Milns, F. Schachermeyr, F. Altheim, Peter Green și R. L. Fox.

[49] Aristotel, fr. 658 Rose. Cf. Platon, *Rep.*, 470 C–471. Dimpotrivă, Isocrate, rivalul lui Aristotel, susținea că termenul „*hellen*" îl denumește pe cel care posedă o anume educație și nu pe descendentul unei ramuri etnice specifice (*Panegiric*, 50).

Alexandru a rostit o rugăciune pentru pace și a urat ca toate popoarele Imperiului său să fie părtașe în administrarea comunității. El a urat, apoi, ca toate popoarele lumii să trăiască laolaltă, în armonie și în unire de inimă și spirit *(homonoia)*. „Spusese anterior că toți oamenii sunt fiii aceluiași tată și că rugăciunea sa era expresia credinței lui că primise o misiune de la Dumnezeu ca să devină Reconciliatorul Lumii"[50].

Alexandru nu s-a proclamat niciodată fiu al lui Zeus; totuși, el accepta acest titlu din partea celorlalți. Pentru ca să asigure unirea dintre greci și perși, el a introdus ceremonialul iranian al „prosternării" *(proskynesis)* față de rege. (El adoptase deja costumul și eticheta suveranilor ahemenizi.) Pentru iranieni, *proskynesis* se deosebea după rangul social al celui care o practica. Un basorelief din Persepolis îl reprezintă pe Darius I așezat pe tron și un nobil pers sărutându-i mâna. Dar Herodot afirmă că supușii din rang inferior se prosternau în fața suveranului până la pământ. Surprins de rezistența camarazilor săi, Alexandru a renunțat la *proskynesis;* de fapt, el a renunțat în același timp la ideea de a deveni zeul imperiului său[51]. Probabil că această idee îi fusese inspirată de exemplul faraonilor, dar trebuie ținut seama și de anumite tendințe pe cale de a se preciza în Grecia. Pentru a nu aminti decât un exemplu: Aristotel scria — gândindu-se desigur la Alexandru — că, atunci când va veni, Stăpânul Suprem va fi ca un zeu printre oameni (*Politica*, III, 13; 1284 a). Oricum, succesorii lui Alexandru în Asia și Egipt vor accepta fără ezitare să fie zeificați.

După douăzeci de ani de războaie între diadohi, ceea ce a rămas din Imperiu a fost împărțit între trei dinastii macedonene: Asia a revenit Seleucizilor, Egiptul Lagizilor (Ptolemeilor) și Macedonia Antigonizilor. Dar din ~ 212 Roma a început să intervină în afacerile regatelor elenistice și a sfârșit prin a absorbi lumea mediteraneană în întregime. Când, în ~ 30, Octavius a cucerit Egiptul, noua *oikumene* se întindea din Egipt și din Macedonia până în Anatolia și Mesopotamia. *Imperium Romanum* marca, totodată, sfârșitul civilizației elenistice.

Unificarea lumii istorice pornită de Alexandru se va efectua în prima etapă prin emigrarea masivă a elenilor către regiunile orientale și prin difuziunea limbii grecești și a culturii elenistice. Greaca comună *(koine)* era vorbită și scrisă din India și Iran până în Siria, în Palestina, în Italia și în Egipt. În orașele străvechi sau recent întemeiate, grecii ridicau temple și teatre și își instalau *gymnasia*. Treptat, educația de tip grecesc a fost adoptată de bogații și privilegiații din toate țările asiatice. De la un capăt la altul al lumii elenistice au fost exaltate valoarea și importanța „învățăturii" și „înțelepciunii". Instrucția — întemeiată întotdeauna pe o filosofie — beneficia de un prestigiu aproape religios. Niciodată în istorie, instrucția nu mai fusese atât de căutată, atât ca mijloc de promovare socială, cât și ca instrument de desăvârșire spirituală[52].

Filosofiile la modă, în primul rând stoicismul, întemeiat de către un semit din Cipru, Zenon din Kition[53], dar și doctrina lui Epicur și a cinicilor, s-au impus în toate orașele *oikumenei*. Ceea ce s-a numit „iluminismul elenistic" încuraja atât individualismul, cât și cosmopolitismul. Decăderea *polisului* îl eliberase pe individ de imemorialele sale legături de ordin civic și religios; dimpotrivă, această eliberare îi revela solitudinea și alienarea sa într-un Cosmos terifiant prin misterul și imensitatea lui. Stoicii se străduiau să susțină individul, arătându-i omologia dintre

---

[50] W. W. Tarn, *Alexander the Great*, p. 117.

[51] W. W. Tarn, *ibid.*, p. 80. Filosoful Calisthene, care îl sfătuise pe Alexandru să rezerve acest obicei exclusiv asiaticilor, a fost implicat, mai târziu, într-un complot și executat. Despre „proiectul — *proskynesis*", vezi recent Peter Green, *Alexander of Macedon*, pp. 372 sq.

[52] În Europa Occidentală și Centrală a trebuit așteptat secolul al XVII-lea pentru a reîntâlni o exaltare asemănătoare, anume aceea a „noii științe", adică o nouă metodă de instrucție și cercetare științifică, prin intermediul căreia se spera să se însănătoșească și să se reformeze lumea creștină. Cf. partea a III-a.

[53] Sosit la Atena, către ~ 315, el a deschis școală în ~ 300 la „porticul pictat" *(stoa poikile)*. Epicur, născut la Samos, din tată atenian, preda la Atena din ~ 306.

cetate și Univers. Deja Diogene, contemporanul lui Alexandru, proclamase că era un *cosmopolites*, un cetățean al lumii[54] (altfel spus, Diogene nu se recunoștea cetățean al vreunei cetăți, al vreunei țări). Stoicii au popularizat ideea că toți oamenii sunt *cosmopolitai* — cetățeni ai aceleiași cetăți, Cosmosul — oricare le-ar fi originea socială și poziția geografică[55]. În statul său ideal, Zenon prezenta o speranță strălucitoare, care de atunci nu l-a mai părăsit pe om; el visa la o lume care nu va mai fi divizată în state separate, ci care va forma o unică cetate uriașă, sub o singură Lege Divină, în care toți cetățenii se vor uni nu după legi umane, ci prin liberă consimțire sau, cum se exprimă Zenon, din Dragoste[56].

Epicur propaga și el cosmopolitismul, dar obiectivul lui principal era bunăstarea individului. El admitea existența zeilor. Totuși, acești zei nu aveau nimic de-a face nici cu Cosmosul, nici cu oamenii. Lumea este o mașină, care a început să existe într-un chip pur mecanic, fără demiurg și fără un plan. Prin urmare, omul era liber să-și aleagă modul de existență care i se potrivea mai bine. Filosofia lui Epicur își propunea să demonstreze că seninătatea și fericirea dobândite prin *ataraxia* caracterizează cea mai bună existență posibilă.

Întemeietorul stoicismului își articulează sistemul în opoziție cu doctrina lui Epicur. După Zenon și discipolii săi, lumea s-a dezvoltat pornind de la o epifanie primordială a lui Dumnezeu, germenele de foc care a dat naștere „rațiunii seminale" *(Logos Spermatikos)*, adică Legii Universale. În mod asemănător, inteligența omenească răsare dintr-o scânteie divină. În acest panteism monist, postulând o unică Rațiune, Cosmosul este o ființă plină de înțelepciune (*Stoicorum veterum fragmenta*, I, n. 171 sq.; II, n. 441–444 sq.). Or, Înțeleptul descoperă în adâncul sufletului său că posedă același *logos* care animă și cârmuiește Cosmosul (concepție care aduce aminte de cele mai vechi *Upanișade;* cf. § 81). Cosmosul este deci inteligibil și ospitalier, pentru că este pătruns de Rațiune. Practicând înțelepciunea, omul realizează identitatea cu divinul și își asumă liber propriul său destin.

Este adevărat că lumea și existența umană se desfășoară după un plan strict predeterminat; dar, prin simplul fapt că cultivă virtutea și își îndeplinește datoria, că îndeplinește în fond voința divină, înțeleptul dă dovadă de libertate și transcende determinismul. Libertatea *(autarkes)* echivalează cu descoperirea invulnerabilității sufletului. Față de lume și de semenul său, sufletul omului este invulnerabil; omul își poate face rău numai sieși. Această glorificare a sufletului proclamă, în același timp, egalitatea fundamentală a oamenilor. Dar pentru a dobândi libertatea trebuie să te eliberezi de emoții și să renunți la tot — „trup, avere, glorie, cărți, putere" —, căci omul este „sclavul a tot ce dorește", omul este „sclavul *altora*" (Epictet, IV, 4, 33). Ecuația: posesie și dorință = sclavie reamintește de doctrinele indiene, în special Yoga și buddhismul (§§ 143 sq., 156 sq.). Tot astfel exclamația lui Epictet, adresându-se lui Dumnezeu, „Împărtășesc aceeași Inteligență. Sunt egalul tău!" (II, 16, 42) evocă nenumărate paralele indiene. Analogiile dintre metafizicile și soteriologiile Indiei și cele ale lumii mediteraneene se vor multiplica în primele secole dinainte și ale erei noastre. Vom reveni asupra semnificației acestui fenomen spiritual.

Ca și noile filosofii, inovațiile proprii religiilor elenistice vizau salvarea individului. Organizațiile închise, implicând inițiere și revelație eshatologică, își măresc numărul. Tradiția inițiatică a Misterelor de la Eleusis (cf. cap. XII) va fi reluată și amplificată de diferitele religii misteriosofice, centrate în jurul divinităților care au cunoscut și învins moartea (§ 205). Atari divinități erau mai aproape de om; ele se interesau de progresul lui spiritual și îi asigurau

---

[54] Diogene Laertios, *Viețile filosofilor*, 6; 22. Dar, preocupați exclusiv de bunăstarea individului, cinicii se dezinteresau de viața comunității.

[55] M. Hadas, „From Nationalism to Cosmopolitanism", pp. 107 sq.; id., *Hellenistic Culture*, pp. 16 sq.

[56] W. W. Tarn, *Hellenistic Civilisation*, p. 79.

salvarea. Alături de zeii și zeițele misterelor elenistice — Dionysos, Isis, Osiris, Cybele, Attis, Mithra —, alte divinități devin populare, și din aceleași motive: Helios, Herakles, Asklepios ocrotesc și ajută *individul*[57]. Chiar regii divinizați par mai prezenți decât zeii tradiționali: regele este mântuitor *(soter)*, el întrupează „legea vie" *(nomos empsychos)*.

Sincretismul greco-oriental care caracterizează noile „religii de Mistere" ilustrează în același timp puternica reacție spirituală a Orientului învins de Alexandru. Orientul este exaltat ca patrie a primilor și celor mai de seamă „înțelepți"; regiunea în care maeștrii de înțelepciune au păstrat cel mai bine doctrinele ezoterice și metodele de mântuire. Legenda convorbirilor lui Alexandru cu brahmanii și asceții indieni, legendă care va deveni deosebit de populară în epoca creștină, reflectă admirația aproape religioasă față de „înțelepciunea" indiană. Din Orient vor începe să se răspândească anumite apocalipsuri (legate de concepții specifice ale istoriei), precum și noi formule de magie și angelologie, și numeroase „revelații" dobândite în urma unor călătorii extatice în Cer și în Lumea de dincolo (cf. § 202).

Vom analiza mai departe importanța creațiilor religioase din epoca elenistică (§ 205). Adăugăm, pentru moment, că, în perspectiva istoriei religiilor, unificarea lumii istorice începută de Alexandru și desăvârșită de Imperiul roman este comparabilă cu unitatea lumii neolitice efectuată prin difuziunea agriculturii. La nivelul societăților rurale, tradiția moștenită a neoliticului constituia o unitate care s-a menținut timp de milenii, în ciuda influențelor primite de centrele urbane. Comparate cu această uniformitate fundamentală, evidentă la populațiile agrare din Europa și Asia, societățile urbane din primul mileniu î.Hr. prezentau o diversitate religioasă considerabilă. (N-avem decât să comparăm structurile religioase ale câtorva cetăți orientale, grecești și romane.) Dar, în timpul epocii elenistice, religiozitatea *oikumenei* va sfârși prin a împrumuta un limbaj comun.

[57] Vezi Carl Schneider, *Kulturgeschichte des Hellenismus*, II, pp. 800 sq.; 838 sq., 869 sq.

Capitolul XXIII

ISTORIA BUDDHISMULUI DE LA MAHĀKĀŚYAPA LA NĀGĀRJUNA

185. Buddhismul până la prima schismă

Buddha nu putea să aibă succesor. El revelase Legea *(dharma)* și întemeiase comunitatea *(saṃgha):* trebuia acum să se codifice Legea, adică să se culeagă predicile Preafericitului și să se fixeze canonul. Marii discipoli, Śāriputra și Maudgalyāyana, muriseră[1]. Cât despre Ananda, care a fost timp de 25 de ani servitorul credincios al Maestrului, el nu era *arhat:* nu avusese timpul de a-și însuși tehnicile de meditație. Inițiativa de a ține un conciliu de 500 de arhați i-a aparținut lui Mahākāśyapa, și el profund prețuit de Buddha, dar având un caracter rigid și intolerant, opus binevoitorului Ananda.

După tradiția comună, Conciliul a avut loc într-o vastă peșteră pe lângă Rājagṛha, în timpul anotimpului ploios de după moartea Maestrului, și a ținut șapte luni. Majoritatea izvoarelor citează o gravă tensiune dintre Mahākāśyapa și Ananda. Nefiind arhat, acesta din urmă își vede refuzat dreptul de a participa la Conciliu. Ananda se retrage în solitudine și ajunge foarte repede la sfințenie. El este atunci admis sau, după alte versiuni, pătrunde în mod miraculos în peșteră, demonstrându-și astfel virtuțile yogice. Prezența sa era, de altfel, indispensabilă, căci Ananda era singurul care auzise și învățase pe de rost predicile Preafericitului. Răspunzând întrebărilor lui Mahākāśyapa, Ananda a recitat predicile. Răspunsurile constituie ansamblul textelor *sūtra*. Textele care formează „coșul" *(piṭaka)* Disciplinei, *vinaya*, au fost comunicate de un alt discipol, Upāli.

La puțin timp după asta, Mahākāśyapa l-ar fi acuzat pe Ananda de mai multe erori (cinci sau zece) comise în timp ce îl slujea pe Preafericitul. Cele mai grave erau acelea de a fi susținut admiterea călugărițelor și de a fi scăpat prilejul de a-i cere Fericitului să-și continue viața până la sfârșitul actualei perioade cosmice (cf. § 150). Ananda a trebuit să-și mărturisească greșelile în public, dar el triumfă în cele din urmă și devine personajul principal al *saṃgha*. El ar fi trăit restul vieții (40, sau cel puțin 24 de ani după *parinirvāṇa)* urmând exemplul maestrului său, adică călătorind și predicând Calea.

Se cunoaște insuficient istoria buddhismului după Conciliul de la Rājagṛha. Diferitele liste de patriarhi care ar fi condus *saṃgha* în secolul care a urmat nu aduc informații valoroase. Ceea ce pare sigur este expansiunea buddhismului către vest și penetrația sa în Dekkan. E, de asemenea, probabil că divergențele doctrinare și diferențele în interpretarea Disciplinei se înmulțesc. La o sută sau o sută zece ani după *parinirvāṇa*, o criză destul de serioasă face necesar un nou conciliu. Yaśas, un discipol al lui Ananda, a fost indignat de purtarea călugărilor de la Vaiśāli, mai ales de faptul că acceptau aur și argint. El a reușit să provoace reunirea a 700

---

[1] Śāriputra, mort numai cu șase luni înaintea Fericitului, exersase o mare influență asupra tuturor călugărilor (= *bhikkhu):* el îi depășea în „înțelepciune" și erudiție. Anumite școli îl considerau cel mai de seamă sfânt după Buddha.

de arhați chiar la Vaiśāli. Conciliul a condamnat practicile incriminate și vinovații au fost obligați să admită verdictul[2].

Dar disensiunile au continuat, agravându-se, și pare sigur că diversele „secte" existau deja spre mijlocul secolului al VI î.Hr. La puțini ani după Conciliul de la Vaiśāli, un călugăr, Mahādeva, a proclamat la Pataliputra cinci teze destul de insolite privind condiția de arhat. El afirma că: 1) un arhat poate fi sedus în vis (adică fiicele lui Māra pot să-i provoace o emisie spermatică): 2) că el mai este supus ignoranței; 3) și greșelilor; 4) că poate progresa pe Cale cu ajutorul altuia; 5) că poate dobândi concentrarea pronunțând anumite cuvinte. O atare diminuare a condiției de arhat oglindește reacția împotriva autoprețuirii exagerate a celor care se considerau „eliberați în viață". Foarte curând, comunitățile s-au divizat în partizane și adversare ale lui Mahādeva. Conciliul, reunit la Pataliputra, n-a putut evita sciziunea ordinului *saṃgha* în partizanii celor „cinci puncte" — care, pretinzând că sunt mai numeroși, au primit numele de Mahāsāṃghika — și oponenții lor, care, susținând că reprezentau părerea vârstnicilor *(sthavira)*, s-au numit Sthavira.

186. Între Alexandru cel Mare și Aśoka

Această primă schismă a fost hotărâtoare și exemplară, întrucât i-au urmat alte disidențe. Unitatea ordinului *saṃgha* a fost iremediabil ruinată, fără ca acest lucru să stopeze difuziunea buddhismului. În sfertul de secol care a urmat schismei au avut loc două evenimente de o importanță fără egal pentru viitorul Indiei. Primul a fost invazia lui Alexandru cel Mare, care a avut consecințe decisive pentru India, de aci înainte deschisă influențelor elenistice. Totuși, indiferentă față de istorie, lipsită de conștiință istoriografică, India nu a păstrat nici o amintire despre Alexandru sau despre prodigioasa lui aventură. Abia prin legendele fabuloase care au circulat mai târziu (așa-numitul „Roman al lui Alexandru") *folclorul indian* a luat cunoștință de cea mai extraordinară aventură din istoria antică. Dar rezultatele acestei prime adevărate întâlniri cu Occidentul n-au întârziat să se facă simțite în cultura și politica indiană. Arta statuară greco-buddhistă de la Gandhara nu e decât un exemplu, dar el este important, deoarece impune prima reprezentare antropomorfică a lui Buddha.

Al doilea eveniment însemnat a fost întemeierea dinastiei Maurya de către Candragupta (? 320–296), prinț care, în tinerețea sa, îl cunoscuse pe Alexandru. După ce a recucerit mai multe regiuni din nord-vest, el i-a învins pe cei din neamul Nanda și a devenit rege în Magadha. Candragupta a pus temeliile primului „imperiu" indian, pe care nepotul său, Aśoka, era sortit să-l extindă și să-l consolideze.

La începutul secolului al III-lea, Vātsīputra, un brahman convertit de către adepții Sthavira, apăra doctrina continuității persoanei *(pudgala)* de-a lungul transmigrărilor (cf. § 157). El a reușit să întemeieze o sectă care a devenit destul de puternică. La puțin timp după aceea, sub domnia lui Aśoka, adepții Sthavira au cunoscut o nouă divizare *à propos* de teoria susținută de unii că „totul există" *(sarvam asti)*, cele trecute, prezente și viitoare. Aśoka a convocat un conciliu, dar fără rezultat. Înnoitorii au primit numele de Sarvāstivādin. Deoarece suveranul le era ostil, ei s-au refugiat în Kaşmir, introducând astfel buddhismul în această regiune himalaiană.

---

[2] Acest al doilea conciliu este ultimul eveniment istoric relatat în cărțile de Disciplină *(Vinayapiṭaka)*. De aici înainte, urmarea istoriei buddhismului va fi relatată, de altfel, fragmentar și inconsistent, în lucrări mai târzii.

Marele eveniment al istoriei buddhismului a fost convertirea lui Aśoka (a domnit de la ~274 la ~ 236, sau, după altă numărătoare, de la ~ 268 la ~ 234). Potrivit propriei sale mărturisiri (publicată în al XIII-lea edict), Aśoka a fost profund tulburat de victoria sa împotriva celor din seminția Kalinga, care a costat dușmanul 100 000 de morți și 150 000 de prizonieri. Dar cu treisprezece ani mai înainte, Aśoka se făcuse vinovat de o crimă și mai odioasă. Când moartea tatălui său, regele Bindusāra, a părut iminentă, Aśoka și-a asasinat fratele și a luat puterea. Totuși, acest fratricid și cuceritor cumplit „avea să devină cel mai virtuos dintre suveranii Indiei și una din cele mai mari figuri ale istoriei" (Filliozat). La trei ani după victoria sa împotriva seminției Kalinga, el s-a convertit la buddhism. Și-a proclamat public convertirea și în cursul anilor a întreprins pelerinaje la locurile sfinte. Dar, în ciuda profundei lui devoțiuni pentru Buddha, Aśoka dă dovadă de o mare toleranță. El este generos față de alte religii ale Imperiului și *dharma* pe care o practică este atât buddhistă, cât și brahmanică. Al doisprezecelea edict pe piatră precizează că „Regele, prietenul zeilor, cu privirea binevoitoare, onorează toate sectele, pe *samana* și pe laici, atât prin acte de generozitate, cât și prin onoruri diverse. Dar, prietenul zeilor, nici onorurilor nici generozității nu le acordă prețul pe care îl arată desăvârșirii în adâncirea tuturor învățăturilor" (traducere de J. Bloch). În ultimă instanță, este vorba de vechea idee de ordine cosmică, al cărei reprezentant exemplar era suveranul cosmocrator[3].

Totuși, Aśoka, ultimul dintre glorioșii Maurya, care a domnit aproape peste toată India, a fost și un ardent propagator al Legii, căci el o considera cea mai potrivită naturii umane. El a răspândit peste tot buddhismul, trimițând misionari până în Bactriana, în Sogdiana și în Ceylan. Potrivit tradiției, Ceylanul a fost convertit de către fiul lui Aśoka sau de fratele său mai mic. Evenimentul a avut urmări considerabile, căci această insulă a rămas buddhistă până în zilele noastre. Avântul dat de Aśoka misionarismului a continuat în secolele următoare, în ciuda persecuțiilor începute de succesorii dinastiei Maurya și de invaziile populațiilor scitice. Din Kașmir buddhismul s-a răspândit în Iranul Oriental și prin Asia Centrală a ajuns până în China (secolul I d.Hr.) și în Japonia (secolul al VI-lea). Din Bengal și Ceylan el a pătruns, în primele secole ale erei noastre, în Indochina și Insulinda.

„Toți oamenii sunt copiii mei. Așa cum le doresc copiilor mei să aibă tot binele și fericirea în lumea de aici și în cea de dincolo, tot așa îi doresc oricărui om de pe pământ", proclamase Aśoka. Visul său de a crea un Imperiu — adică o *Lume* — unificată prin religie s-a stins o dată cu el. După moartea lui, Imperiul Maurya a decăzut rapid. Dar credința mesianică a lui Aśoka și energia sa în propagarea Legii au făcut cu putință transformarea buddhismului într-o religie universală, singura religie universală a mântuirii pe care Asia a acceptat-o.

187. Tensiuni doctrinare și sinteze noi

Prin politica sa mesianică, Aśoka a asigurat triumful universal al buddhismului. Dar avântul și creativitatea gândirii buddhiste își trag rădăcinile din altă parte. Există, înainte de toate, tensiunea dintre „speculativi" și „yogini", care a încurajat, și la unii și la alții, o notabilă muncă de exegeză și de adâncire doctrinară. Există, apoi, discordanțele, ba chiar contradicțiile, de ordin teoretic, din textele canonice, care îi sileau pe discipoli să se întoarcă continuu la izvor, adică la principiile fundamentale ale învățăturii lui Buddha. Acest efort hermeneutic s-a tradus într-o considerabilă îmbogățire a gândirii buddhiste. „Schismele" și „sectele" constituie, în

[3] Este, indirect, încă o dovadă că buddhismul accepta numeroase idei fundamentale ale gândirii tradiționale indiene.

realitate, dovada că învățătura Maestrului nu putea fi epuizată de o „ortodoxie", nici rigid încadrată într-o scolastică[4].

În fine, trebuie reamintit că, la fel ca oricare altă mișcare religioasă indiană, buddhismul era „sincretist", în sensul că asimila și integra continuu valori nonbuddhiste. Exemplul fusese dat de Buddha însuși, care acceptase o mare parte din moștenirea religioasă indiană; nu numai doctrina lui *karman* și *saṃsāra*, tehnicile yogice și analizele de tip *Brāhmaṇa* și Sāṃkhya, dar și imaginile, simbolurile și temele mitologice panindiene, chiar dacă reinterpretate din perspectivă proprie. Astfel, probabil că cosmologia tradițională, cu nenumăratele ceruri și infernuri, și cu locuitorii lor, era deja acceptată în timpul lui Buddha. Cultul relicvelor s-a impus imediat după *parinirvāṇa;* existau desigur antecedentele prin venerarea unor yogini de seamă. În jurul monumentelor *stūpa* se articulează un simbolism cosmologic care nu este lipsit de originalitate, dar care, în linii mari, preexistă buddhismului. Faptul că atâtea monumente arhitectonice și artistice au dispărut, adăugat aceluia că o mare parte din literatura buddhistă antică s-a pierdut, relativizează cronologia. Este însă neîndoios că multe simboluri, idei și ritualuri preced, uneori cu mai multe secole, primele mărturii documentare care le atestează.

Astfel, creativității filosofice, ilustrată prin „școli" noi, îi corespunde un proces mai lent, dar la fel de creator, de „sincretism" și de integrare, care se realizează mai ales în masa laicilor[5]. *Stūpa*, în care se socotea că se păstrează relicvele lui Buddha și ale sfinților, derivă probabil din tumulii în care se îngropa cenușa morților după ardere. În mijlocul unei terase se ridica domul, înconjurat de un coridor circular, care slujea ocolirilor ritualice. *Caitya* era un sanctuar având un anumit număr de stâlpi și format dintr-un vestibul și un deambulatoriu. Într-o cămăruță claustrată se aflau textele scrise pe tăblițe din diverse materiale. Cu vremea, *caitya* se confundă cu templul și sfârșește prin a dispare. Cultul consta din prosternări și saluturi rituale, înconjurări ale templului, ofrande de flori, tămâie și umbrele etc. Paradoxul — a venera o ființă care nu mai avea nici un raport cu lumea aceasta — este doar aparent. Căci a te apropia de rămășițele „corpului fizic" al lui Buddha reactualizat în *stūpa*, sau în „corpul său arhitectural" simbolizat în structura templului, echivalează cu asimilarea Doctrinei, adică absorbirea „corpului său teoretic", *dharma*. Cultul târziu al statuilor lui Buddha, sau al pelerinajelor în diverse locuri sanctificate de prezența sa (Bodh-Gāyā, Sārnath etc.), se justifică prin aceeași dialectică: diferitele obiecte sau activități aparținând *saṃsārei* sunt susceptibile de a ajuta mântuirea credinciosului grație grandioasei și ireversibilei acțiuni soteriologice a Celui Trezit[6].

Timp de secole și probabil imediat după moartea sa, Preafericitul a fost reprezentat — și venerat — în formă aniconică: urma piciorului său, Arborele, Roata. Aceste simboluri actualizau prezența Legii, evocând activitatea misionară a lui Buddha, Arborele Trezirii, „punerea în mișcare a roții Legii". Când, la începutul erei creștine, s-au făcut primele statui ale lui Buddha (arta statuară greco-indiană de la Gandhara), figura umană nu a făcut să pălească simbolismul fundamental. După cum a arătat Paul Mus, imaginea lui Buddha moștenește valorile religioase ale altarului vedic. Pe de altă parte, nimbul care iradiază în jurul capurilor de Buddha (și a lui Hristos în arta creștină din aceeași perioadă, secolele I–V) derivă dintr-un prototip al epocii ahemenide, anume haloul de raze din jurul lui Ahurā Māzdā. (De altfel, acest prototip prelungește vechile concepții mesopotamiene; cf. § 20.) În cazul iconografiei buddhiste,

---

[4] Este adevărat că fiecare școală și sectă se considera obligată să elaboreze propria ei scolastică. Dar acest proces de sistematizare era declanșat și alimentat de creații filosofice autentice.

[5] Dar nu trebuie să-l considerăm un fenomen „popular", căci el e mai ales inspirat din reprezentanții culturii indiene tradiționale.

[6] Tradiția cea mai veche admite că, înainte de *parinirvāṇa*, Buddha a fost de acord cu toate darurile și omagiile pe care credincioșii urmau să i le aducă, în cursul secolelor; cf. *Abhidharmakośa*, IV, pp. 236–246.

simbolismul subliniază identitatea naturii lui Buddha cu lumina. Or, după cum am văzut (§ 81), de la *Rig Veda* lumina era considerată drept expresia imagistică cea mai potrivită pentru „spirit".

Viaţa călugărilor a suferit anumite schimbări după construirea de mănăstiri *(vihāra)*. Singura schimbare care ne interesează este înmulţirea lucrărilor de doctrină şi erudiţie. În pofida numărului enorm de cărţi pierdute (din care cauză ignorăm aproape totul despre multe şcoli şi mişcări), literatura buddhistă în limbile păli şi sanscrită[7] impresionează prin proporţiile sale. Textele care constituie „Doctrina Supremă", al treilea „coş", *Abhidharmapitaka*, au fost elaborate între 300 î.Hr. şi 100 d.Hr. E o literatură care contrastează cu stilul *sūtre*-lor: raţionaliste, didactice, seci, impersonale. Mesajul lui Buddha este reinterpretat şi prezentat în forma unui sistem filosofic. Dar autorii se străduiesc să explice contradicţiile care abundă în *sūtra*.

Evident, fiecare sectă posedă un *Abhidarmakośa* propriu şi deosebirile între versiunile „Doctrinei Supreme" au stârnit noi controverse. Inovaţiile sunt uneori importante. Să citãm doar un exemplu: la început. Nirvāṇa era singurul „nealcătuit", dar acum, cu câteva excepţii, şcolile ridică la rangul de „necompus" spaţiul, Cele Patru Adevăruri, Calea *(marga)*, *pratītyasamutpāda*, sau chiar unele „reculegeri" yogine. În ce priveşte pe *arhat*, după unele şcoli el poate să decadă, în timp ce după altele însuşi corpul său este absolut pur; unii afirmă că se poate deveni arhat încă din pântecele matern sau în stare de vis, dar atari doctrine sunt sever criticate de alţi maeştri.

Şi mai importantă, prin urmările sale, a fost reinterpretarea buddhologiei. Pentru shtaviravadini, Sakyamuni era un om care *s-a făcut Buddha*, şi, prin urmare, a devenit „zeu". Dar pentru alţi învăţaţi, istoricitatea lui Buddha–Sakyamuni era umilitoare: pe de o parte, cum putea un mare zeu să *devină* zeu?; pe de altă parte, trebuia să se accepte un Mântuitor pierdut în Nirvāṇa sa. Atunci, o şcoală, Lokottara, a proclamat că Sakyamuni, devenit Buddha cu mai multe perioade cosmice înainte, nu-şi părăsise Cerul. Cel pe care oamenii l-au văzut născându-se la Kapilavastu, predicând şi murind, nu era decât o fantasmă *(nirmitta)* creată de adevăratul Sakyamuni. Această buddhologie docetistă va fi reluată şi amplificată de şcoala Mahāyāna.

Theravadinii din Ceylan n-au fost scutiţi de disidenţe schismatice. Dar mai ales pe continent fragmentarea şi multiplicarea şcolilor au continuat cu o tot mai mare intensitate. Ca şi adversarii lor, shtavirii şi Mahāsāṃghika, au cunoscut divizări; la început în trei grupuri, apoi într-un anumit număr de secte cărora ar fi de prisos să le citãm numele. Dar ceea ce este important este faptul că Mahāsāṃghika au declanşat, au făcut posibilă o înnoire radicală a buddhismului, cunoscută sub numele de Mahāyāna, literal, „Marele Vehicul".

188. „Calea Bodhisattvilor"

Primele manifestări ale şcolii Mahāyāna sunt atestate către sfârşitul secolului I î.Hr.; e vorba de *Prajñāpāramitā-sūtra* („cuvinte despre desăvârşirea înţelepciunii"), lucrări de dimensiuni diferite, destul de greu de înţeles, şi care introduc un nou stil în gândirea şi literatura buddhistă. Termenii de Mahāyāna şi Hinayāna (literal, „Micul Vehicul", desemnând buddhismul vechi, Theravada) sunt, se pare, târzii. Credincioşii noii căi au numit-o „Calea Bodhisattvilor". Noile texte se deosebesc, prin marea lor toleranţă în ceea ce priveşte disciplina şi prin buddhologia lor, de o structură mai mistică. Cercetătorii sunt de acord în a recunoaşte influenţa devoţiei laice. Idealul nu mai este arhatul solitar în căutarea Nirvāṇei proprii, ci *Bodhisattva*, un personaj laic, model de bunăvoinţă şi compasiune, care îşi amână nedefinit propria sa eliberare pentru

[7] O parte s-a păstrat numai în traduceri tibetane şi chineze.

a înlesni mântuirea altora. Acest erou religios, care seamănă cu Rāma și Kṛṣṇa, nu cere credincioșilor calea rigidă a călugăriei, ci devoția personală de tip *bhakti*. E cazul să amintim totuși că buddhismul vechi nu ignora acest tip de devoție. Potrivit cu *Majjhimanikāya* (I, 142), Buddha însuși ar fi declarat că oricine îi îndreaptă „un sentiment de credință sau afecțiune va intra în paradis"[8]. Dar acum, e de ajuns *să iei hotărârea de a deveni Buddha „pentru binele altora"*, căci Mahāyāna a schimbat radical idealul adeptului: nu se mai aspiră la Nirvāṇa, ci la condiția de Buddha.

Toate școlile buddhiste recunosc importanța *Bodhisattvilor*. Dar adepții Mahāyāna au proclamat superioritatea lui *Bodhisattva* asupra lui arhat; acesta din urmă nu s-a eliberat complet de tirania „ego"-ului: el caută Nirvāṇa doar pentru el însuși. Cum spun criticii lor, arhații au dezvoltat înțelepciunea, dar nu îndestul Compasiunea. În vreme ce, după cum o repetă textele din *Prajñāpāramitā, Bodhisattvii* „nu vor să atingă Nirvāṇa proprie. Dimpotrivă, ei au străbătut lumea acut dureroasă a existenței și, totuși, doritori să câștige Iluminarea Supremă, ei nu tremură în fața nașterii și a morții. Ei s-au pus în mișcare pentru binele lumii, pentru fericirea lumii, din milă pentru lume. Ei au luat această hotărâre: noi vrem să devenim un adăpost, un refugiu pentru lume, locaș de odihnă al lumii, alinarea finală a lumii, ostroavele lumii, luminile lumii, călăuzele lumii, instrumentele de salvare a Lumii"[9].

Această doctrină a mântuirii este cu atât mai curajoasă cu cât Mahāyāna a elaborat o nouă, încă mai radicală, filosofie, aceea a „vacuității universale" *(śūnyatā)*. Într-adevăr, se spune că două lucruri sunt necesare unui *Bodhisattva* și practicării înțelepciunii sale: „A nu părăsi niciodată ființele și a înțelege într-adevăr că toate lucrurile sunt vide"[10]. Pare paradoxal ca exact în momentul triumfului compasiunii *pentru toate făpturile* — nu numai oamenii, ci și fantomele, animalele și plantele — lumea întreagă să fie „golită" de realitate. Buddhismul vechi insistase pe irealitatea sufletului însuși *(nairātmya)*. Mahāyāna, deși glorificând viața lui *Bodhisattva,* proclamă irealitatea, inexistența în sine a „lucrurilor", a *dharmelor (dharma śūnyatā)*. Și totuși acesta nu este un paradox. Doctrina vacuității universale, golind Universul de „realitate", înlesnește detașarea de lume și duce la stingerea „ego"-ului — primul țel al lui Buddha Sakyamuni și al buddhismului vechi.

Vom reîntâlni această problemă, prezentând filosofia *śūnyatā*. Pentru moment, să examinăm creațiile religioase specific mahāyānice. Căci, ceea ce caracterizează Marele Vehicul este, pe de o parte, avântul nelimitat al devoției laice și al mitologiilor soteriologice pe care ea le implică și, pe de alta, prodigioasa metafizică, vizionară și totodată de o extremă rigoare, a maeștrilor săi. Aceste două tendințe nu sunt nicidecum în conflict[11]; dimpotrivă, ele se completează și se influențează una pe cealaltă.

Există numeroși *Bodhisattva,* căci dintotdeauna au existat Salvatori care, devenind Buddha, au făcut legământul de a dobândi Iluminarea în folosul tuturor ființelor. Cei mai importanți sunt: Maitreya, Avalokiteśvara și Mañjuśrī. Bodhisattva Maitreya de la *maitrī* „bunătate") este viitorul Buddha, succesorul lui Sakyamuni. Avalokiteśvara[12] este cel mai cunoscut. El este, desigur, o creație mai recentă, specifică devoțiunii (și nu doar celei buddhiste) din primele secole ale erei noastre. Avalokiteśvara se prezintă ca o sinteză a trei mari zei ai hinduismului. El este Stăpânul Universului: soarele și luna s-au născut din ochii lui, din picioarele lui pământul,

---

[8] Exemplele s-ar putea multiplica; cf. *Dhigaṇikāya*, II, 40; *Dhammapada*, 288 („Cel ce caută refugiu în Buddha... va intra în adunarea zeilor").

[9] *Aṣṭasākasrikā*, XV, 293, traducere de E. Conze, *Le Bouddhisme*, p. 126.

[10] *Vajrachedikā*, 3, citat de E. Conze, *ibid.*, p. 128.

[11] Cum e uneori cazul în Hinayāna, când *bhikkhu* par stânjeniți de unele extravaganțe ale devoțiunii populare.

[12] Nu există consens în ceea ce privește interpretarea numelui: „Domnul (Iśvara) care privește din înalt" (E. Burnouf) sau „cel care privește plin de milă în jos" (E. Conze) pare cea mai adecvată.

din gura sa s-a zămislit vântul; el „ține lumea în mâini"; „fiecare por al pielii cuprinde un sistem al lumii" — formule pe care le găsim cu privire la Viṣṇu și Śiva. Avalokiteśvara ocrotește împotriva oricărei primejdii și îndeplinește orice rugăciune, chiar aceea ca o femeie stearpă să zămislească. Mañjuśrī („norocul cel grațios"), solidar cu Buddha Akṣobhyā, personifică înțelepciunea și proteguiește erudiția. El se va bucura de o poziție importantă în buddhismul chinez.

Bodhisattva Avalokiteśvara este legat mistic de Buddha Amitābha, dar acesta din urmă nu a devenit popular în India decât foarte târziu; până atunci prestigiul său depindea de raporturile cu Avalokiteśvara. Dimpotrivă, după secolul al VIII-lea, Amitābha va avea o soartă extraordinară în Tibet, în China și în Japonia. E rațional să-l prezentăm de pe acum în contextul devoției mahāyāniste, pentru că mitologia și cultul său marchează o surprinzătoare inovație. Pe când era un simplu călugăr, Amitābha a făcut legământ să devină Buddha și să dobândească un „pământ miraculos", ai cărui locuitori, grație meritelor lor, se vor bucura de o fericire fără egal până la intrarea lor în Nirvāṇa. Acest Pământ, Sukhāvatī („fericitul") e așezat la o ametitoare depărtare în vest: el se scaldă în lumină și seamănă cu un Paradis, grație nestematelor, florilor și păsărilor sale. Locuitorii sunt, în fapt, nemuritori; ei au parte în plus de învățătura directă a lui Amitābha.

Atari paradisuri mai erau cunoscute în India. Trăsătura distinctivă a lui Sukhāvatī constă în *extrema ușurință cu care credincioșii pătrund în el*. Într-adevăr, e de ajuns să fi auzit cineva numele lui Amitābha și să se fi gândit la el: în clipa morții, zeul va coborî și îl va conduce în Paradisul din Sukhāvatī. Este triumful absolut al devoțiunii. Totuși, justificarea doctrinară poate fi găsită în cel mai antic buddhism. În versiunea chineză a lucrării *Milinda-pañha* se spune că „oamenii care în viața lor au făcut rău până la vârsta de o sută de ani, dacă se gândesc la Buddha în clipa morții, vor renaște în cel mai de sus cer"[13]. Desigur, Paradisul Sukhāvatī nu este Nirvāṇa; dar cei care ajung în el, grație unui *singur gând* sau unui *singur cuvânt*, sunt destinați să dobândească în viitor, fără nici un efort, eliberarea finală. Dacă ne amintim extrema rigoare a Căii, așa cum o propovăduiau Buddha și vechiul buddhism, ne dăm seama de îndrăzneala acestei noi teologii. Dar, evident, este vorba de o teologie mistică și devoțională, care nu șovăie să aplice, în practica de toate zilele, descoperirile metafizice ale marilor maeștri ai Mahāyānei.

Deoarece există o infinitate de Buddha, există o infinitate de „Pământuri ale lui Buddha", sau „Câmpii ale lui Buddha" *(buddha-kṣetra)*. Sukhāvatī nu este decât unul dintre aceste nenumărate Pământuri ale lui Buddha. Ele sunt universuri transcendentale, create prin meritele sau gândurile mântuitorilor. *Avatamsaka* le descrie ca fiind „la fel de nenumărate ca și atomii de praf", ieșind dintr-o „gândire nutrită în spiritul lui *Bodhisattva*, de compasiune". Toate aceste Pământuri ale lui Buddha „se nasc din imaginație și posedă infinite forme"[14]. Caracterul imaginar al acestor universuri este subliniat continuu de texte. „Câmpurile lui Buddha" sunt construcții mentale ivite în gândirea oamenilor, în vederea convertirii lor. Și de data aceasta, geniul indian n-a ezitat să valorizeze imaginația creatoare, folosind-o ca mijloc de mântuire.

189. Nāgārjuna și doctrina vacuității universale

Aceste teologii mitologice sunt însoțite de anumite teorii noi, ivite și ele din aceeași grijă de a anihila pulsiunile egocentrice. Prima este doctrina *transferului de merit (parināma)*. Ea

[13] Traducere de Paul Demiéville, *Version chinoise du Milinda-pañha*, p. 166. Versiunea pāli este remaniată, sub influența monahismului singalez și prezintă interpolări.

[14] *Avatamsaka-sūtra*, citat de E. Conze, *op. cit.*, p. 154.

pare să contravină legii lui *karman*, totuși ea prelungește convingerea buddhismului străvechi că exemplul unui *bhikkhu* care se străduiește să devină arhat îi ajută și inspiră pe laici. Dar așa cum e ea interpretată de Mahāyāna, doctrina *transferului de merit* este o creație specifică epocii. Adepții sunt chemați să-și transfere sau să-și dedice meritele lor iluminării tuturor ființelor. După cum scrie Śāntideva (secolul al VII-lea) într-o lucrare devenită celebră, *Bodhicaryāvatāra:* „Prin meritul care emană din toate faptele mele de bine vreau să alin suferința tuturor făpturilor, să fiu medicul, vindecătorul, sora bolnavului atâta vreme cât există boala [...]. Viața mea, cu toate renașterile, toate posesiunile, toate meritele pe care le-am câștigat sau le voi dobândi, toate acestea le las fără speranța câștigului pentru mine însumi, pentru ca *mântuirea* tuturor ființelor să devină posibilă"[15].

O altă idee nouă relevă că „natura lui Buddha" e prezentă în fiecare ființă omenească, și chiar în fiecare bob de nisip. Aceasta înseamnă că ceea ce ne silește să devenim un Buddha este însăși „buddheitatea" noastră. Este o idee strâns legată de descoperirea upanișadică (identitatea *ātman*-Brahman) și de axioma hinduistă că omul nu poate adora divinitatea decât devenind el însuși divinitate. Teoria va cunoaște o importantă dezvoltare în Mahāyāna, mai ales în celebra doctrină a „embrionului de Tathāgata" *(tathāgatagarbha)*. Ea este solidară și cu o altă interpretare de început a naturii tuturor Buddha: doctrina celor trei corpuri *(trikāya)* ale lui Buddha. Primul corp, acela al Legii *(dharmakāya)*, este transcendental, absolut, infinit, etern; el este într-adevăr corpul spiritual al *dharmei*, adică *Legea propovăduită de Buddha* și, totodată, *realitatea absolută, ființă pură*. (Te gândești la corpul lui Prājāpati, făurit — în unele cazuri — din silabe sfințite și formule magice; cf. § 77.) Al doilea corp, *saṃbhogakāya* sau „corpul de bucurie" este epifania glorioasă a lui Buddha, accesibilă numai *Bodhisattvilor*. În sfârșit, „corpul creației magice" *(nirmāṇakāya)* este fantasma pe care oamenii o cunosc pe pământ, și care le seamănă, căci acest corp este material și efemer; dar el îndeplinește un rol hotărâtor, căci numai prin intermediul acestui corp-fantasmă oamenii sunt capabili să primească Legea și să obțină salvarea.

După cum am observat, aceste elaborări doctrinare și construcții mitologice care caracterizează Mahāyāna au drept țel înlesnirea mântuirii laicilor. Acceptând și integrând un anumit număr de elemente hinduiste, fie „populare" (culte, *bhakti* etc.), fie savante, Mahāyāna înnoia și îmbogățea moștenirea buddhistă, fără ca prin aceasta să o trădeze. Într-adevăr, doctrina vacuității universale *(śūnyavāda)*, elaborată de geniul lui Nāgārjuna (secolul al II-lea d.Hr.), era cunoscută și sub numele de „cea de mijloc", replică a „căii de mijloc" propovăduite de Sakyamuni. Ca pentru a echilibra tendința spre „facilitate", evidentă în devoțiunea mahāyānistă, doctrina vacuității *(śūnyavāda)* se distinge prin profunzimea și dificultățile ei filosofice.

Adversarii indieni ai lui Nāgārjuna și anumiți savanți occidentali au declarat că *śūnyavāda* este o filosofie nihilistă, pentru că pare să nege doctrinele fundamentale ale buddhismului. În realitate, ea este o ontologie, dublată de o soteriologie, care încearcă să se elibereze de structurile iluzorii legate de limbaj: *śūnyavāda* utilizează deci o dialectică paradoxală, ducând la *coincidentia oppositorum*, ceea ce aduce aminte oarecum de Nicolaus Cusanus, de un anume Hegel și de Wittgenstein. Nāgārjuna critică și respinge orice sistem filosofic, demonstrând imposibilitatea de a exprima *Adevărul Ultim (paramārthata)* prin intermediul limbajului. Întâi de toate, el amintește că există două feluri de „adevăruri": adevărurile convenționale, sau „închise în lume" *(lokasaṃvṛtisatya)*, care își au utilitatea lor practică și Adevărul Ultim, singurul care poate duce la eliberare. *Abhidharma*, care pretinde că ne transmite „înalta cunoaștere", operează în realitate cu cunoștințe convenționale. Ceea ce e și mai grav, *Abhidharma* întunecă

[15] *Bodhicaryāvatāra*, III, 5 sq., traducere de Finot.

drumul spre eliberare cu nenumăratele ei definiții și categorii ale existenței (ca, de exemplu, *skandha, dhātus* etc.), care nu sunt de fapt decât produse ale imaginației. Nāgārjuna își propune să elibereze și să conducă în mod corect energiile mentale captive în rețeaua discursului.

Demonstrându-se vacuitatea, adică nonrealitatea, a tot ceea ce pare să existe sau poate fi simțit, gândit sau imaginat, urmează mai multe consecințe. Prima: toate formulele celebre ale buddhismului antic, ca și redefinirile lor sistematizate de autorii *Abhidharma*, se dovedesc false. Așa, de pildă, cele trei stadii ale producerii lucrurilor — „origine", „durată", „încetare" — nu există; după cum nu există *skandha*, nici elementele ireductibile *(dhātus)*, nici dorința, nici cel ce dorește, nici situația celui ce dorește. Ele nu există, pentru că sunt lipsite de natură proprie. *Karman* însuși este o construcție mentală, căci nu există „act", la drept vorbind, nici „actor". Nāgārjuna neagă, de asemenea, deosebirea dintre „lumea lucrurilor compuse" *(samskṛta)* și cea a „necondiționatului" (*asamskṛta*). „Din punctul de vedere al Adevărului Ultim, noțiunea de impermanență *(anitya)* nu poate fi considerată mai adevărată decât aceea a permanenței". (*Mūlamadhyamaka-kārikā*, XXIII, 13, 14.) Cât privește celebra lege a „coproducerii intenționate" *(pratītyasamudpāda)*, ea este utilă numai din punct de vedere practic. În realitate, „coproducția condiționată noi o numim *śūnya*, «vid»" (*ibid.*, XXIV, 18). Tot astfel, Cele Patru Adevăruri Nobile proclamate de Buddha nu au natură proprie: e vorba de adevăruri convenționale, care pot fi operaționale doar în planul limbajului.

A doua consecință este și mai radicală: Nāgārjuna neagă distincția între „ceea ce este legat" și „ceea ce e eliberat", prin urmare între *saṃsāra* și Nirvāṇa. „Nu există nimic care să deosebească *saṃsāra* de Nirvāṇa" (*ibid.*, XXV, 19)[16]. Acest lucru nu vrea să însemne că lumea *(saṃsāra)* și eliberarea (Nirvāṇa) sunt „același lucru", ci că ele sunt nediferențiate. Nirvāna, este un „produs al spiritului". Altfel spus, din punct de vedere al Adevărului Ultim, Tathāgatha însuși nu se bucură de un regim ontologic autonom și valid.

În sfârșit, a treia consecință a vacuității universale întemeiază una din cele mai originale ontologii din câte se cunosc în istoria spiritului. Totul e „vid", lipsit de „natură proprie"; totuși nu trebuie să deducem prin aceasta că există o „esență absolută" la care se referă *sūnya* (sau Nirvāṇa). Când se declară că „vidul", *śūnya*, este inexprimabil, de neconceput și indescriptibil, aceasta nu presupune că există „o realitate transcendentală" caracterizată prin aceste atribute. Adevărul Ultim nu dezvăluie un „Absolut" de tip vedantin; el este modalitatea de a exista, descoperită de adept când acesta dobândește o desăvârșită indiferență față de „lucruri" și de *dispariția lor*. „Realizarea", prin gândire, a vacuității universale echivalează, în fond, cu eliberarea. Dar cel care atinge Nirvāṇa, nu poate „ști" acest lucru, căci vidul transcende atât ființa, cât și neființa. Înțelepciunea *(prajñā)* revelează Adevărul Ultim, folosind „adevărul închis în lume": acesta din urmă nu este respins, ci transformat în „adevăr care nu există prin el însuși"[17].

Nāgārjuna refuză să considere *śūnyatavada* drept o „filosofie": ea este o practică, în același timp, dialectică și contemplativă, care, ajutându-l pe adept să scape de orice construcție teoretică a lumii și a *salvării*, îi permite să atingă seninătatea imperturbabilă și libertatea. Nāgārjuna respinge, în chip peremptoriu, ideea că argumentele sale, sau orice altă afirmație ontologică, sunt valide datorită unui temei ontologic, existând dincolo de, și în afara limbajului. Nu se poate spune despre *śūnya* că există, nici că nu există, nici că există și totodată nu există etc. Criticilor care spun: dacă totul e vid, atunci negația efectuată de Nāgārjuna este și ea o propoziție vidă,

---

[16] Cap. XXV din *Mūlamadhyamaka-kārikā* este în întregime consacrat analizei Nirvāṇei. Vezi Frederick J. Streng, *Emptiness*, pp. 74 sq.

[17] Cf. F. Streng, *op. cit.*, p. 96.

el le răspunde că afirmațiile adversarilor săi, precum și negațiile sale nu au existență autonomă: ele există doar la nivelul adevărului convențional (*Mūlamadh*, XIV, 29).

Buddhismul, ca și gândirea filosofică indiană, în general, s-au transformat profund după Nāgārjuna, deși această schimbare nu a fost evidentă imediat. Nāgārjuna a împrăncit spre limita extremă tendința înnăscută a spiritului indian către *coincidentia oppositorum*. El a izbutit totuși să demonstreze că experiența lui *Budhisattva* își păstrează întreaga măreție, în ciuda faptului că „totul este vid". Și idealul lui *Bodhisattva* a continuat să inspire caritate și altruism, cu toate că, după cum afirmă *Avataṃsaka*[18], „rămânând în Nirvāṇa el manifestă Saṃsāra. El știe că ființele nu există, dar se străduie să le convertească. El este definitiv alinat *(śānta)*, dar pare că e supus pasiunilor *(kleśa)*. El sălășluiește în Trupul Legii *(dharmakāya)*, dar se manifestă pretutindeni, în nenumărate corpuri de ființe. El e întotdeauna cufundat în extaze *(dhyāna)* profunde, dar se bucură de obiectele dorinței..."

190. Jainismul după Mahāvīra: erudiție, cosmologie, soteriologie

Succesorul direct al lui Mahāvīra a fost *sthavira* (Bătrânul) Suddarman, care trece drept cel ce a transmis cuvintele Maestrului, discipolului său, Jambū. Ei sunt deci ultimii omniscienți, căci numai ei posedau integral textele sacre. Se cunoaște numele mai multor *sthavira* care au urmat lui Jambū. Cel mai important este Bhadrabāhu, contemporan al regelui Candragupta în secolul al III-lea î.Hr. Bhadrabāhu e acela care a fixat canonul jaina, și a redactat chiar mai multe lucrări. Dar el a fost în același timp și martorul, și poate una din cauzele crizei care a dus la divizarea Bisericii jaina.

Potrivit tradiției, Bhadrabāhu, prevăzând o foamete de doisprezece ani, a emigrat în Deccan cu o parte a comunității. El l-a însărcinat pe discipolul său Sthūlabhadra să îngrijească de cei care rămâneau. Câțiva ani mai târziu, a fost convocat un conciliu la Pātaliputra, având drept obiectiv adunarea tuturor Textelor Sacre, transmise până atunci oral. Bhadrabāhu se afla în drum spre Nepal. I s-au trimis atunci crainici pentru ca să recite înaintea lor unele texte vechi pe care numai el le cunoștea. Dar trimișii l-au ascultat prost și n-au reușit să rețină decât fragmentar aceste tratate în care se păstra doctrina originară. Numai Sthūlabhadra a reușit să memoreze zece lucrări dintr-un total de paisprezece. Acest episod, probabil legendar, va justifica mai târziu deosebirile dintre cele două canoane.

Când emigrații, rămași credincioși regulii nudității, au revenit la Magadha, ei au rămas izbiți de laxitatea purtării călugărilor rămași acasă. Tensiunea s-a prelungit timp de mai multe generații, agravată de controverse privind unele detalii de ritual și de divergențe doctrinare. În cele din urmă, în 77 î.Hr., ruptura a devenit inevitabilă și comunitatea s-a divizat în *Śvetāmbara*, cei „îmbrăcați în alb", și Digambara, „cei înveșmântați cu aer". Aceștia din urmă negau eliberarea celor care nu respectau nuditatea desăvârșită (așadar, le-o negau și femeilor). În plus, ei respingeau anumite elemente ale biografiei lui Mahāvīra (de exemplu, că ar fi fost căsătorit), și deoarece considerau pierdute textele vechi, călugării „înveșmântați cu aer" puneau la îndoială autenticitatea canonului stabilit de credincioșii *Śvetāmbara*. Un al doilea conciliu a avut loc la Valabhī, în a doua jumătate a secolului al V-lea; el a fost organizat de către *Śvetāmbara*, pentru a stabili redactarea definitivă a textelor sacre.

---

[18] Traducere chineză de *Śikṣānada*, citată de E. Lamotte, *L'enseignement de Vilamakīrti*, p. 36.

Nu vom discuta aici diversele categorii de lucrări care constituie vasta literatură canonică jaina. Cât privește textele postcanonice, numărul lor este considerabil[19]. Spre deosebire de buddhism, jainismul și-a păstrat structurile sale dintâi. În bogata literatură filosofică și rituală se găsesc puține idei creatoare și noi. Tratatele cele mai faimoase, cum sunt *Pravacanasāra* de Kundakunda (secolul I d.Hr.) și *Tattvārtha* de Umāsvāti (nedatat, dar posterior lucrării lui Kundakunda), nu fac, esențialmente, decât să sistematizeze de o manieră scolastică concepțiile formulate încă de Mahāvīra sau de succesorii săi imediați[20].

Doctrina este totodată o soteriologie. Ea este concentrată pe cele „trei nestemate" ale jainismului: Dreapta Vedere, Dreapta Cunoaștere și Dreapta Purtare. Aceasta din urmă se realizează doar prin disciplină monahală. Se disting pentru feluri de „Dreaptă Vedere", dintre care prima este pur și simplu vizuală și ultima constituie o percepție transcendentală nelimitată. Nu vom intra în analiza celor cinci feluri de „cunoaștere dreaptă". E de ajuns să amintim două teze specifice logicii jaina: „doctrina punctelor de vedere" *(naya-vāda)* și „doctrina posibilului" *(syād-vāda)*. Prima susține că în legătură cu orice lucru se pot emite mai multe afirmații complementare. Adevărată dintr-un anume punct de vedere, o asertiune nu mai este adevărată dacă se examinează dintr-o altă perspectivă, dar ea rămâne compatibilă cu ansamblul enunțurilor. Doctrina lui „poate" *(syād)* implică relativitatea sau ambiguitatea realului. Mai e desemnată și sub numele de „regula celor șapte diviziuni", pentru că comportă șapte forme de afirmații: 1) aceasta poate fi așa; 2) aceasta nu poate fi așa; 3) aceasta poate să fie sau să nu fie așa etc. Doctrina a fost condamnată de celelalte școli filosofice indiene[21]. Totuși, aceste două metode logice constituie una din creațiile cele mai originale ale gândirii jaina.

Analizele materiei, sufletului, timpului și spațiului (aceste două ultime categorii erau considerate drept „substanțe"), ale „materiei karmice" etc. au fost elaborate și sistematizate, înmulțind clasificările și enumerările. O trăsătură caracteristică, împrumutată, poate, de Mahāvīra lui Makkhali Gosāla, este credința că faptele marchează sufletul cu o culoare *(leśya)* și că aceste culori impregnează și corpurile. Astfel, meritul sau scăderea sufletului sunt semnalate prin cele șase culori ale corpului: negru, albastru-închis și griul caracterizează pe locuitorii regiunilor Infernului, în timp ce galbenul, trandafiriul și albul desemnează ființele care trăiesc pe pământ, albul pur și intens aparținând doar acelora care urcă spre piscul Universului. Este vorba, desigur, de o concepție arhaică, strâns legată de anumite practici yogice. Într-adevăr, în clasificarea ființelor potrivit calificării lor spirituale, al optulea stadiu, când se efectuează „prima meditație a sufletului în esența sa pură" este numit și „prima meditație albă". Echivalența culoare-stadiu spiritual o regăsim și în alte tradiții indiene și extraindiene.

Ca și Natura *(prakṛti)* în Sāṃkhya-Yoga, materia se organizează spontan și inconștient pentru a sluji sufletul. Deși etern și fără început, Universul există pentru ca sufletul să se poată elibera de structurile sale. Dar, se va vedea, eliberarea nu presupune evaziunea totală și definitivă din Cosmos. Originalitatea cosmologiei jaina ține chiar de arhaismul său. Ea a conservat și revalorizat concepțiile tradiționale indiene neglijate de cosmologiile hinduistă și buddhistă. Cosmosul *(loka)* este înfățișat sub forma unui om în picioare, cu brațele îndoite și pumnii pe

---

[19] Alături de tratate de filosofie se găsesc epopei (adaptate după epopeile hinduse sau după *Purāṇā*), biografii legendare ale Tirthamkarilor, și chiar povestiri, romane și drame, ca să nu mai vorbim de literatură didactică și științifică. Cu excepția literaturii narative (care, de altfel, nu este nici ea scutită de un fastidios didacticism), enorma producție jaina e marcată de monotonie și uscăciune.

[20] Acest tip de „conservatorism" este specific Indiei tradiționale și, prin el însuși, nu constituie deloc o trăsătură negativă. Dar scrierile jaina se singularizează prin textura lor greoaie și aridă.

[21] Probabil că Buddha se referea la *syād-vāda*, atunci când ataca pe unii credincioși care se eschivau de la orice întrebare ce li se punea (*Dīgha.*, I, 39–42).

coapse. Acest macrantrop este alcătuit dintr-o lume inferioară (membrele inferioare), dintr-o lume mediană (regiunea brâului) și o lume superioară (pieptul și capul). Un tub vertical traversează, ca un *axis mundi*, cele trei regiuni cosmice. Lumea de jos cuprinde șapte „pământuri" *(bhūmi)* suprapuse, fiecare având o culoare deosebită, de la negrul cel mai opac până la lumina dată de strălucirea a șaisprezece feluri de pietre prețioase. Zonele superioare ale primului „pământ" sunt locuite de optsprezece categorii de divinități. Celelalte șase „pământuri" cuprind adevăratele infernuri, 8 400 000 la număr, populate de diverse clase de condamnați, de culoare gri, albastru-închis și negru. Trupurile lor diforme, chinurile pe care le suferă în infernurile de flăcări sau înghețate reamintesc de clișeele tradiționale. Cei vinovați de crime fără îndreptare sunt închiși pentru veșnicie în cel mai îngrozitor abis al Infernului, *nigroda*, situat sub picioarele macrantropului.

Această imagine a unui univers antropomorf, în care diversele zone — identificate cu organele omului cosmic — sunt locuite de ființe de culori diferite, este arhaică. Nicăieri altundeva în India ea nu s-a păstrat mai bine și n-a fost mai bine racordată cu experiențele „luminilor mistice" ca în jainism. Lumea mediană corespunde în mare celei descrise în cosmologiile hinduistă și buddhistă[22]. Lumea superioară, situată deasupra muntelui Meru, se împarte în cinci zone suprapuse, corespunzând coastelor macrantropului, gâtului său, bărbiei, celor cinci orificii facile și coamei. Fiecare zonă comportă, la rândul său, mai multe „paradisuri", populate de diverse tipuri de zei. Cât privește a cincea zonă, culmea Universului și coama macrantropului, ea este rezervată sufletelor celor eliberați. Ceea ce înseamnă că *eliberatul nu transcende Cosmosul* (cum e cazul în „Nirvāṇa" buddhistă), ci doar multele sale etaje. Sufletul eliberat se bucură de o beatitudine indicibilă și eternă în *siddhakshetra*, „câmpul desăvârșiților", în compania semenilor, dar în interiorul Universului macrantropic.

Încă în vremea lui Bhadrabāhu, jainismul a pătruns în Bengal și în Orissa. Mai târziu, adepții Digambara s-au stabilit în Deccan, și cei Śvetāmbara s-au îndreptat către vest, instalându-se mai ales în Gujerat. Tradițiile celor două Biserici își fac un titlu de glorie în a cita printre convertiți sau simpatizanți un mare număr de regi și de prinți. Ca și alte religii indiene, jainismul a suferit de persecuțiile musulmanilor (jefuiri, distrugeri de temple, interzicerea nudității). În plus, el a devenit ținta contraofensivei hinduiste, și din secolul al XII-lea declinul său a fost ireversibil. Spre deosebire de buddhism, jainismul n-a devenit niciodată în India o religie populară și dominantă, și nu a reușit să pătrundă dincolo de frontierele subcontinentului. Dar, în timp ce buddhismul a dispărut cu desăvârșire în țara sa de origine, comunitatea jaina numără încă și azi 1 500 000 de credincioși, și datorită situației sociale și distincției culturale influența lor este considerabilă.

[22] Ea are forma unui disc, având în mijloc muntele Meru, a cărui temelie se înfundă în regiunile Infernului. În jurul acestui munte cosmic se înșiruie cincisprezece continente concentrice (numite „insule", *dvīpa)*, despărțite prin oceane circulare. Continentul central, Jambudvīpa, este divizat în șapte zone transversale prin lanțuri de munți. Oamenii trăiesc numai în zona meridională, Bharatavarśa (India). Celelalte insule-continente constituie „pământuri de bucurie" *(bhogabhumi)*, căci locuitorii lor nu trebuie să lucreze ca să trăiască. Aici este și lăcașul divinităților stelare.

Capitolul XXIV

SINTEZA HINDUISTĂ: *MAHĀBHĀRATA* ȘI *BHAGAVAD-GĪTĀ*

191. Lupta de optsprezece zile

Cu cele 90 000 de versuri ale ei, *Mahābhārata* este cea mai lungă epopee din literatura universală. Așa cum ne-a fost transmis, textul comportă remanieri și interpolări numeroase, acestea din urmă mai cu seamă în porțiunile „enciclopedice" (cânturile XII și XIII). Ar fi zadarnic, totuși, să credem că s-ar putea reconstitui „forma primă" a poemului. În ce privește data textului, „noțiunea e lipsită de sens pentru epopee" (L. Renou). Se presupune că poemul epic era deja încheiat între secolele VII și VI î.Hr. și a luat forma sa actuală între secolul IV î.Hr. și secolul IV d.Hr. (Winternitz).

Tema principală este conflictul între două semințiide Bharatizi: descendenții lui Kuru (cei 100 de Kaurava) și cei ai lui Pāṇḍu (cei cinci Pāṇḍava). Duryodhana, cel mai mare dintre Kaurava, fiul regelui orb Dhṛtarāṣṭra, este devorat de o mânie demonică împotriva verilor săi; în fond, el este încarnarea demonului Kali, adică demonul celei mai malefice vârste a lumii. Cei cinci Pāṇḍava — anume Yudiṣṭhira, Arjuna, Bhīma, Nakula și Sahadeva — sunt fiii lui Pāṇḍu, fratele mai mic al lui Dhṛtarāṣṭra. De fapt, ei sunt fiii zeilor Dharma, Vāyu, Indra și ai celor doi Aśvini; vom putea aprecia mai târziu semnificația acestei rudenii divine. La moartea lui Pāṇḍu, Dhṛtarāṣṭra devine rege, așteptând ca Yudhiṣṭhira să atingă vârsta la care să-și poată asuma puterea. Dar Duryodhana nu se resemnează. Printre cursele pe care le întinde verilor săi, cea mai primejdioasă este incendierea unei case de rășină, în care îi convinsese să locuiască. Pāṇḍavii scapă printr-un tunel subteran și, împreună cu mama lor, se refugiază pe ascuns în pădure. Au loc numeroase întâmplări. Deghizat în brahman, Arjuna reușește să dobândească mâna prințesei Draupadī, o întrupare a zeiței Srī, și o duce la sihăstria lor din pădure. Nezărind-o pe Draupadī și crezând că Arjuna aduce numai hrana adunată din cerșit, mama lor strigă: „Bucurați-vă toți de ea!" Și așa, tânăra fecioară ajunge soția comună a celor cinci frați.

Aflând că Pāṇḍavii nu au pierit în incendiu, Dhṛtārāṣṭra, regele orb, hotărăște să le lase moștenire jumătate din regat. Ei își clădesc o capitală, Indrapastha, în care vine și vărul lor, Kṛṣṇa, șeful clanului Yādavilor. Duryodhana îl provoacă pe Yudiṣṭhira la o partidă de zaruri. Un zar fiind măsluit, Yudhiṣṭhira își pierde treptat bunurile, regatul, frații, soția. Regele anulează jocul și restituie Pāṇḍavilor avutul și bunurile. Dar, scurtă vreme după aceea, el autorizează o a doua partidă de zaruri; se stabilește că învinșii vor trăi doisprezece ani în pădure, și al treisprezecelea în deplin anonimat. Yudhiṣṭhira joacă, pierde din nou și se exilează împreună cu frații săi și cu Draupadī. Cântul al treilea, *Vanaparvan* („cartea pădurii"), cu cele 17 500 de distihuri ale sale, este cel mai lung, precum și cel mai bogat în episoade literare: sihaștrii povestesc Pāṇḍavilor legendele dramatice ale lui Nala și Damayantī, Sāvitrī, Rāma și Sītā. Cântul următor evocă întâmplările anului al treisprezecelea, în care exilații reușesc să trăiască fără să fie recunoscuți. În cântul al cincilea („cartea pregătirilor"), războiul pare inevitabil.

Pāṇḍavii îl trimit pe Kṛṣṇa ca sol: ei cer să li se restituie regatul sau cel puțin cinci orașe, dar Duryodhana refuză. Armate uriașe se strâng și dintr-o parte și din cealaltă, și războiul izbucnește.

Cântul al șaselea cuprinde cel mai celebru episod al epopeii: e *Bhagavad-Gītā*, despre care vom vorbi mai departe. În cânturile următoare sunt narate pe îndelete momentele deosebite ale acestei bătălii care se poartă cu furie de ambele părți, timp de optsprezece zile. Pământul e presărat cu morți și răniți. Căpeteniile fiilor lui Kuru cad unii după alții, Duryodhana fiind cel din urmă. Scapă doar trei Kaurava, printre care Aśvatthāman, în care începuse să sălășluiască zeul Śiva. Cu o hoardă de demoni făuriți de Śiva, Aśvatthāman intră noaptea în tabăra Pāṇḍavilor adormiți și îi ucide pe toți, cu excepția celor cinci frați, care lipseau. Doborât de durerea atâtor uciderі, Yudhiṣṭhira vrea să renunțe la tron și să ducă o viață de eremit, dar frații lui, ajutați de Kṛṣṇa și de mai mulți înțelepți, reușesc să-l facă să revină asupra deciziei sale și celebrează în mod somptuos sacrificiul calului *(aśvamedha;* cf. § 73). După ce colaborase vreme de cincisprezece ani cu nepotul său, Dhṛtarāṣṭra, se retrage împreună cu câțiva însoțitori în pădure. La puțină vreme după aceasta își găsesc moartea într-un incendiu provocat de propriile lor focuri sacre. La treizeci și șase de ani după marea bătălie, Kṛṣṇa și poporul său pier în chip straniu: ei se doboară unii pe alții cu trestii preschimbate prin vrajă în ghioage. Capitala se prăbușește și dispare în valurile oceanului. Simțind că îmbătrânește, Yudhiṣṭhira cedează puterea strănepotului său Parikṣit (care s-a născut mort și a fost înviat de Kṛṣṇa), și împreună cu frații săi, Draupadī și un câine se îndreaptă spre Himalaya. Unul după altul, tovarășii săi pier pe drum. Numai Yudhiṣṭhira și câinele (care este în realitate tatăl său, Dharma) rezistă până la capăt. Epopeea se termină cu descrierea unei scurte coborâri a lui Yudhiṣṭhira în infern, urmată de urcarea sa la Cer.

192. Războiul eshatologic și Sfârșitul Lumii

Acest război monstruos a fost hotărât de Brahmā, pentru a ușura Pământul de o populație care nu contenea să se înmulțească. Brahmā a cerut unui mare număr de zei și de demoni să se întrupeze în vederea declanșării unui îngrozitor război de exterminare. *Mahābhārata* descrie sfârșitul lumi (*pralaya*), urmat de apariția unei noi lumi, sub domnia lui Yudhiṣṭhira sau a lui Parikṣit[1]. Poemul prezintă o structură eshatologică: bătălie gigantică între forțele „binelui" și ale „răului" (asemănătoare luptelor dintre *deva* și *asura*); distrugere de proporții cosmice prin foc, prin apă; apariția unei lumi noi și pure simbolizată prin învierea miraculoasă a lui Parikṣit. Într-un anume sens, se poate vorbi de o revalorizare grandioasă a vechiului scenariu mitico-ritual de Anul Nou. Totuși, de data aceasta nu mai este vorba de sfârșitul unui „an", ci de încheierea unei epoci cosmice.

Teoria ciclică devine populară începând cu textele *Purāṇa*, ceea ce nu vrea să însemne însă că mitul eshatologic ar fi în mod necesar o creație a hinduismului. Concepția este arhaică și s-a bucurat de o răspândire considerabilă. În plus, mituri analoage sunt atestate în Iran și Scandinavia. După tradiția zoroastriană, la sfârșitul istoriei Ohrmazd îl va prinde pe Ahriman, cei șase Ameša Spenta vor prinde fiecare câte un arhidemon, și aceste întruchipări ale Răului vor fi pentru veșnicie alungate în adâncimile întunecoase (cf. § 216). După cum am văzut (§ 177), o eshatologie asemănătoare se întâlnește la vechii germani: în timpul luptei finale *(ragnarök)*, fiecare zeu va apuca o făptură demonică sau un monstru, cu deosebirea că zeii

[1] Georges Dumézil vede în domnia lui Yudhiṣṭhira restaurarea lumii: cf. *Mythe et épopée*, I, pp. 152 sq. Alf Hiltebeitel, urmând interpretarea indiană tradițională, consideră că „era nouă" începe cu domnia lui Parikṣit; cf. „The Mahābhārata and Hindu Eschatology", p. 102.

și adversarii lor se vor omorî între ei până la unul, pământul va lua foc și se va scufunda în cele din urmă în mare. Totuși, pământul va răsări din nou din masa de apă și o nouă umanitate se va bucura din nou de o existență fericită sub domnia tânărului zeu Baldr.

Stig Wikander și Georges Dumézil au analizat în mod strălucit analogiile structurale dintre aceste trei războaie eshatologice. Se poate deci conchide că mitul sfârșitului lumii era cunoscut la indo-europeni. Deosebirile sunt, desigur, sensibile; dar ele pot fi explicate prin orientările diferite ale fiecăreia din cele trei religii indo-europene. Este adevărat că mitul eshatologic nu e atestat în epoca vedică. Ceea ce nu înseamnă totuși că el nu exista[2]. După expresia lui G. Dumézil (*Mythe et épopée*, I, pp. 218 sq.), *Mahābhārata* este „transpunerea epică a unei crize eshatologice", a ceea ce mitologia hinduistă numește sfârșitul unui *yuga*. Or, *Mahābhārata* conține anumite elemente vedice, ba chiar prevedice[3]. Putem deci socoti mitul sfârșitului unei epoci printre tradițiile arhaice ārya, cu atât mai mult cu cât era cunoscut de iranieni.

Dar trebuie imediat să adăugăm că poemul reprezintă o sinteză grandioasă, considerabil mai bogată decât tradiția eshatologică indo-europeană pe care o prelungește. Zugrăvind nimicirea maselor umane nesfârșite și catastrofele telurice care urmează, *Mahābhārata* împrumută imagistica înflăcărată a *Purāṇelor*. Mai importante sunt dezvăluirile și inovațiile teologice. Ideea „mesianică" a lui *avatāra* este expusă energic și riguros. În celebra teofanie din *Bhagavad-Gītā* (XI, 12, sq.), Kṛṣṇa i se relevă lui Arjuna, ca întrupare a lui Viṣṇu. După cum s-a remarcat[4], această teofanie este totodată o *pralaya*, care anticipează întrucâtva „sfârșitul lumii" descris în ultimele cânturi ale epopeii. Or, revelația lui (= Kṛṣṇa) Viṣṇu ca Domn peste *pralaya* este bogată în consecințe teologice și metafizice. Într-adevăr, în spatele evenimentelor dramatice care constituie țesătura *Mahābhāratei*, se lasă descifrată opoziția și complementaritatea dintre Viṣṇu (= Kṛṣṇa) și Śiva. Funcția „destructivă" a acestuia din urmă este contrabalansată de rolul „creator" al lui Viṣṇu (= Kṛṣṇa). Când unul din acești zei — sau un reprezentant al lor — e prezent într-o acțiune, celălalt lipsește. Dar Viṣṇu (= Kṛṣṇa) este, și el, autor de „nimiciri" și „reînvieri"". În plus, epopeea și *Purāṇele* scot în evidență aspectul negativ al acestui zeu[5].

Aceasta înseamnă că Viṣṇu, ca Ființă Supremă, este realitatea ultimă: prin urmare, el cârmuiește atât creația, cât și distrugerea lumilor. El este dincolo de bine și de rău, cum sunt, de altfel, toți zeii. Căci „virtutea și păcatul există, o Rege, numai printre oameni" (XII, 238, 28). În mediile de yogini și contemplativi, ideea era cunoscută din vremea *Upaniṣadelor*. Dar *Mahābhārata* — și, mai cu seamă, în primul rând, *Bhagavad-Gītā* — o face accesibilă, și deci populară, la toate nivelurile societății indiene. Deși exaltând pe Viṣṇu ca Ființă Supremă, poemul subliniază complementaritatea Śiva și Viṣṇu[6]. Din acest punct de vedere, *Mahābhārata* poate fi considerată drept piatra unghiulară a hinduismului. Într-adevăr, acești doi zei, laolaltă

---

[2] „Gândirea cântăreților vedici este concentrată asupra prezentului, pe serviciile actuale ale zeilor, ale căror isprăvi trecute, mitice, le sunt dovada: viitorul prea îndepărtat nu îi interesează" (G. Dumézil, *Mythe et épopée*, vol. I, p. 221).

[3] Stig Wikander a remarcat că tații celor cinci Pāṇḍava — Dharma, Vāyu, Indra și Gemenii — corespund listei trifuncționale a zeilor vedici: Mitra–Varuna (= Dharma), Indra (= Vāyu și Indra) și Aśvinii. Această listă nu oglindește situația religioasă din vremea când a fost terminat poemul (epocă dominată de Viṣṇu și Śiva), nici aceea a timpurilor vedice, când Soma și Agni se bucurau de un rol important. Prin urmare, *Mahābhārata* prezintă o stare de lucruri paravedică și prevedică; cf. G. Dumézil, *Mythe et épopée*, I, pp. 42 sq.

[4] Cf. M. Biardeau, „Études de mythologie hindoue", III, p. 54.

[5] În *Purāṇa*, Viṣṇu e zugrăvit adesea ca sălbatic, periculos, irresponsabil, „nebun"; dimpotrivă, Śiva este prezentat de multe ori ca unul care izbutește să-l domolească. Cf. textele citate de David Kinsley, „Through the looking glass", pp. 276 sq.

[6] Privitor la diferitele aspecte ale acestei complementarități, cf. J. Gonda, *Viṣnuism and Śivaism*, pp. 87 sq.

cu Marea Zeiță (Sakti, Kālī, Durgā), au dominat hinduismul din primele secole ale erei noastre până azi.

Complementaritatea Śiva–Viṣṇu corespunde întrucâtva complementarității funcțiilor antagonice specifice marilor zei (creativitate/distrugere etc.). A înțelege această structură a divinității echivalează cu o revelație și constituie, totodată, modelul de urmat spre a obține eliberarea. Într-adevăr, *Mahābhārata* descrie și exaltă, pe de o parte, lupta dintre Bine și Rău, *dharma* și *adharma*, luptă care capătă greutatea unei norme universale, căci ea guvernează viața cosmică, societatea și existența personală; dar, pe de altă parte, poemul amintește că realitatea ultimă — Brahman-*ātman* al *Upaniṣadelor* — este dincolo de *dharma/arharma* și de orice altă pereche de contrarii. Altfel spus, eliberarea presupune înțelegerea raporturilor dintre cele două „moduri"" ale realului: realitatea *imediată*, adică istoric condiționată, și realitatea *ultimă*. Monismul upanișadic negase validitatea realității imediate. *Mahābhārata*, mai ales în părțile sale didactice, propune o doctrină mai amplă: pe de o parte, se reafirmă în ea monismul upanișadic, colorat de experiențe teiste (vișnuiste); pe de altă parte, se acceptă orice soluție soteriologică ce nu este explicit contrară tradiției scripturare.

193. Revelația lui Kṛṣṇa

La prima vedere poate părea paradoxal că opera literară care zugrăvește un înfricoșător război de exterminare și sfârșitul unui *yuga* constituie, în același timp, modelul exemplar al oricărei sinteze spirituale săvârșite de hinduism. Tendința concilierii contrariilor caracterizează gândirea indiană, din epoca *Brahmanelor*, dar importanța rezultatelor ei se poate vedea mai ales în *Mahābhārata*. Esențialmente, se poate spune că poemul[7] (1) propovăduiește echivalența Vedântei *(i.e.* a doctrinei *Upaniṣadelor)* cu Sāṃkhya și cu Yoga; (2) stabilește egalitatea celor trei „căi" *(marga)*, reprezentate de activitatea rituală, cunoașterea metafizică și practica Yoga; (3) se străduiește să justifice un anumit mod de existență în timp, altfel spus își asumă și valorizează istoricitatea condiției umane; (4) proclamă superioritatea unei a patra „căi" soteriologice: devoția pentru Viṣṇu (= Kṛṣṇa).

Poemul prezintă Sāṃkhya și Yoga în fazele lor presistematice. Prima înseamnă „adevărata cunoaștere" *(tattva jñāna* sau „cunoașterea Sinelui" *(ātmaboddha)*; în această privință, Sāṃkhya prelungește speculația upanișadică. Yoga înseamnă orice activitate care duce Sinele la Brahman și, în același timp, îi conferă numeroase „puteri". Cel mai ades, această activitate echivalează cu ascetismul. Termenul *yoga* înseamnă câteodată „metodă", uneori „forță" sau „meditație"[8]. Cele două *darśana* sunt considerate echivalente. După *Bhagavad-Gītā* „numai spiritele mărginite opun Sāṃkhya și Yoga, nu și înțelepții *(paṇḍitāḥ)*. Cine stăpânește una dintre ele dobândește roadele amândurora ... Sāṃkhya și Yoga nu sunt decât una" (V, 4–5).

Tot în *Bhagavad-Gītā* este riguros demonstrată omologia între cele trei „căi" soteriologice. acest episod celebru debutează prin „criza existențială" a lui Arjuna și se sfârșește printr-o revelație exemplară privind condiția umană și „căile" de eliberare. Văzându-l deprimat din pricina bătăliei în care va fi obligat să-și ucidă prietenii și verii, Kṛṣṇa îi dezvăluie lui Arjuna mijloacele de a-și îndeplini datoriile de *kṣatra* fără a se lăsa înlănțuit de *karma*. În mare, revelațiile lui Kṛṣṇa tratează: 1) structura Universului; 2) modalitățile Existentului; 3) căile de urmat spre a dobândi eliberarea finală. Dar Kṛṣṇa are grijă să adauge că această „Yoga

[7] În special în porțiunile „pseudoepice" și didactice (cărțile XII, XIII etc.).

[8] Această varietate de sens corespunde unei reale diversități morfologice; cf. M. Eliade, *Le Yoga*, pp. 157 sq.

antică" (IV, 3), care este „misterul suprem", nu este o inovație; el îl predase lui Vivasvat, care l-a revelat apoi lui Manu, și Manu l-a transmis lui Ikṣvāku (IV, 1). „Prin această tradiție l-au cunoscut regii-*ṛși;* dar cu timpul Yoga a dispărut din lumea aceasta" (IV, 2). Ori de câte ori ordinea *(dharma)* șchiopătează, Kṛṣṇa se manifestă pe sine (IV, 7), adică dezvăluie, într-un chip potrivit „momentului istoric" dat, această înțelepciune exemplară. (Este doctrina lui *avatāra.*) Cu alte cuvinte, dacă *Bhagavad-Gītā* se prezintă istoric ca o nouă sinteză spirituală, ea nu apare „nouă" decât în ochii noștri de ființe condiționate de Timp și de Istorie[9].

S-ar putea spune că esența doctrinei revelate de Kṛṣṇa e cuprinsă în această lapidară formulă: înțelege-Mă și imită-Mă! Căci tot ceea ce el dezvăluie despre ființa sa proprie și despre „comportamentul" său în Istorie trebuie să-i slujească drept model exemplar lui Arjuna: acesta găsește sensul vieții sale istorice și totodată dobândește eliberarea înțelegând ce *este* Kṛṣṇa și ce *face* el. De altfel, Kṛṣṇa însuși insistă asupra valorii exemplare și soteriologice a modelului divin: „tot ceea ce face Căpetenia, ceilalți fac la fel: canonul pe care el îl ține, lumea îl urmează" (III, 21). Și adaugă, referindu-se la sine însuși: „Pentru mine [...], nu mai există nimic de înfăptuit în cele trei lumi [...] și totuși continui să rămân în acțiune" (III, 23). Kṛṣṇa se grăbește să dezvăluie semnificația profundă a acestei activități: „Dacă nu aș fi întotdeauna neobosit, în acțiune, în toate părțile, oamenii mi-ar urma exemplul. Luminile ar înceta să existe dacă eu nu mi-aș îndeplini lucrarea; aș fi cauza confuziei universale și aș duce la pieire ființele" (III, 23–24; după traducerea lui E. Sénart).

Arjuna trebuie, prin urmare, să urmeze comportarea lui Kṛṣṇa: adică, în primul rând, să continue să acționeze, pentru a nu contribui, prin pasivitatea sa, la „confuzia universală". Dar, ca să poată să acționeze „în maniera lui Kṛṣṇa", el trebuie să înțeleagă atât esența divinității, cât și modurile ei de manifestare. De aceea, Kṛṣṇa se *revelează:* cunoscându-l pe Dumnezeu, omul cunoaște în același timp modelul pe care trebuie să-l urmeze. Or, Kṛṣṇa începe prin a revela că Ființa și Nonființa rezidă în el și că întreaga Creație — de la zei până la minerale — descinde din el (VII, 4–6; IX, 4–5 etc.). El creează fără încetare lumea cu ajutorul *prakṛti*-ei sale, dar această activitate continuă nu îl înlănțuie: *el nu este decât spectatorul propriei sale creații* (IX, 8–10). Or, exact această valorizare în aparență paradoxală a activității (lui *karman)* constituie învățătura capitală revelată de Kṛṣṇa: imitându-l pe Dumnezeu, care creează și susține lumea, *fără să participe la ea,* omul va învăța să facă același lucru. „Nu e de ajuns să te abții de la faptă pentru a te elibera de ea: numai prin inacțiune nu atingi desăvârșirea", căci „fiecare este condamnat la acțiune" (III, 4–5). Chiar dacă omul se abține de la faptă, în sensul strict al cuvântului, o întreagă activitate inconștientă, produsă de cele trei *guṇa* (III, 5) continuă să-l înlănțuie de lume și să-l integreze în circuitul karmic.

Condamnat la acțiune — căci „acțiunea este superioară inacțiunii" (III, 8) —, omul trebuie să îndeplinească faptele prescrise, cu alte cuvinte, „datoriile", actele care îi incumbă în virtutea situației sale particulare. „Legea proprie *(svadharma),* chiar și imperfectă, este mai bună decât Legea altuia, chiar desăvârșită" *(paradharma:* III, 35). Aceste activități specifice sunt condiționate de cele trei *guṇa* (XVII, 8 sq.; XVIII, 23 sq.). Kṛṣṇa repetă în nenumărate ocazii că *guṇele* vin de la el; dar ele nu îl condiționează: „nu eu sunt în ele; ele sunt în mine" (VII, 12).

---

[9] Acest lucru nu e lipsit de incidență pentru oricare interpretare occidentală a spiritualității indiene; căci dacă este justificată reconstituirea istoriei doctrinelor și tehnicilor indiene, străduindu-se să precizece inovațiile, dezvoltările și modificările lor succesive, nu trebuie uitat că, din punctul de vedere al Indiei, contextul istoric al unei „revelații"" nu are decât o dimensiune limitată: „apariția" sau „dispariția" unei formule soteriologice pe planul Istoriei nu poate să ne spună nimic în ceea ce privește „originea"" sa. După tradiția indiană, atât de puternic reafirmată de Kṛṣṇa, diversele „momente istorice" — care sunt în același timp momente ale devenirii cosmice — nu *creează* doctrina, ci doar scot la lumina zilei *formule apropriate* mesajului intemporal. Cf. M. Eliade, *Le Yoga,* pp. 161 sq.

Lecția care se degajă de aici e următoarea: deși acceptă „situația istorică" creată de *guṇe* (și trebuie să o accepte, căci *guṇele* vin de la Kṛṣṇa) și deși acționează conform nevoilor acestei „situații" — omul trebuie să refuze să-și *valorizeze* faptele sale și să acorde o *valoare absolută* condiției proprii.

194. „A renunța la roadele faptei tale"

În acest sens, se poate spune că *Bhagavad-Gītā* se străduiește să „salveze" toate faptele omenești, să „dea temei" oricărei acțiuni profane: căci, prin chiar faptul că nu se mai bucură de „roadele" lor, *omul transformă actele sale în sacrificii*, adică în dinamisme transpersonale care contribuie la menținerea ordinii cosmice. Or, Kṛṣṇa o reamintește, numai actele săvârșite ca sacrificiu nu înlănțuie (III, 9). Prājāpati a creat sacrificiul pentru ca Cosmosul să se poată manifesta și pentru ca oamenii să poată trăi și să se înmulțească (III, 10 sq.). Dar Kṛṣṇa dezvăluie că și omul poate colabora la perfecțiunea operei divine: nu numai prin sacrificii propriu-zise (acelea care constituie cultul vedic), ci și *prin toate faptele sale*, oricare ar fi natura lor. Când diferiți asceți și yogini își „sacrifică" activitățile lor psiho-fiziologice, ei se detașează de aceste activități, le dau o valoare *transpersonală* (IV, 25 sq.); și făcând aceasta „toți cunosc într-adevăr sacrificiul, și prin sacrificiu își șterg păcatele" (IV, 30).

Această transmutație a activităților profane în ritualuri este posibilă prin Yoga. Kṛṣṇa îi revelează lui Arjuna că „omul de acțiune"[10] se poate salva, altfel spus, se poate sustrage urmărilor participării sale la lume, *continuând totuși să acționeze*. Singurul lucru ce trebuie respectat e următorul: *el trebuie să se desprindă de actele sale și de rezultatele lor*, altfel spus, „să renunțe la roadele faptelor sale" *(phalatṛṣṇāvairāgya)*, să *acționeze impersonal*, fără pasiune, fără dorință, ca și cum ar acționa prin procură, în locul altuia. Dacă îndeplinește riguros regula aceasta, faptele sale nu vor mai însămânța noi potențialități karmice, nu îl vor mai aservi ciclului karmic. „Abandonând rodul acțiunii, mereu mulțumit, liber de orice legătură, oricât ar lucra, în realitate el nu săvârșește nimic..." (IV, 20).

Marea originalitate a *Bhagavad-Gītā* este de a fi insistat pe această „yoga a faptei", care se realizează numai „renunțând la fructele actelor tale". Aceasta este și cauza principală a succesului său, fără precedent în India. Căci de acum înainte îi este permis oricărui om să spere mântuirea, grație lui *phalatṛṣṇāvairāgya*, chiar atunci când, din motive foarte diferite, el va fi obligat să continue să participe la viața socială, să aibă o familie, griji, să ocupe funcții, să săvârșească chiar fapte „imorale" (precum Arjuna, care trebuie să-și ucidă vrăjmașii în război). A acționa cu detașare, fără a fi mânat de „dorința fructului", înseamnă a dobândi o stăpânire de sine și o seninătate pe care numai Yoga le poate da. După cum spune Kṛṣṇa: „Deși înfăptuiește neîncetat, el rămâne credincios doctrinei Yoga". Această interpretare a tehnicii Yoga este caracteristică pentru uriașul efort de sinteză din *Bhagavad-Gītā*, care voia să împace toate vocațiile: cea ascetică, cea mistică, ori cea consacrată activității în lume.

Pe lângă această Yoga accesibilă tuturor, și care constă în renunțarea la „fructele faptei", *Bhagavad-Gītā* expune lapidar și o tehnică yogică propriu-zisă, rezervată contemplativilor (VI, II sq.). Kṛṣṇa decretează că: „Yoga este superioară ascezei *(tapas)*, superioară chiar cunoașterii *(jñāna)*, superioară sacrificiului" (VI, 46). Dar meditația yogică nu își atinge țelul final decât dacă discipolul se concentrează în Dumnezeu: „Cu sufletul senin și nestăpânit de teamă [...],

[10] „Omul de acțiune", adică acela care nu se poate retrage din viața civilă pentru a se salva prin intermediul cunoașterii, al ascezei sau al devoțiunii mistice.

stăpânindu-și mintea și fără încetare gândindu-se la Mine, el trebuie să practice Yoga luându-Mă pe Mine drept scop suprem" (VI, 14). „Cel ce Mă vede pretutindeni și toate le vede în Mine, pe acela nu-l voi părăsi niciodată și niciodată el nu Mă va părăsi. Cel care, concentrându-se în unitate, mă adoră pe Mine, cel ce locuiesc în toate ființele, acel yogin în Mine locuiește, *oricare ar fi modul său de a trăi*" (VI, 30–31; sublinierea noastră, n.a.).

Toate acestea reprezintă triumful practicilor Yoga și ridicarea devoției mistice *(bhakti)* la rangul de „cale" supremă. În plus, în *Bhagavad-Gītā* apare conceptul de grație, anunțând dezvoltarea luxuriantă pe care o va lua în literatura vișnuită medievală. Dar rolul hotărâtor pe care l-a avut în impulsionarea teismului nu epuizează importanța *Bhagavad-Gītei*. Această operă fără egal, cheie de boltă a spiritualității indiene, e susceptibilă de a fi valorizată în contexte diferite. Prin faptul că pune accentul pe istoricitatea omului, soluția oferită de *Gītā* este, desigur, cea mai cuprinzătoare și, e important de adăugat, cea mai adecvată pentru India modernă de acum integrată în „circuitul Istoriei". Căci, tradusă în termeni familiari occidentalilor, problema tratată în *Gītā* este următoarea: cum să se rezolve situația paradoxală creată de dublul fapt că omul, pe de o parte, *se află* în Timp, *este menit* Istoriei și că știe, pe de altă parte, că va fi „condamnat" dacă se lasă irosit de temporalitate și de propria sa istoricitate, și că, prin urmare, va trebui, cu orice preț, să găsească, *în lume*, o cale care să atingă un plan transistoric și atemporal.

Am văzut soluția oferită de Kṛṣṇa: să-ți faci datoria *(svadharma)* în lume, dar fără să te lași ispitit de dorința fructelor faptei *(phalatṛṣṇāvairāgya)*. Deoarece întreg Universul este creația, ba chiar epifania lui Kṛṣṇa (= Viṣṇu), a trăi în lume, a participa la structurile sale nu constituie o „faptă rea". „Fapta rea" este de a crede că lumea, timpul și istoria dispun de o realitate proprie și independentă, că nu există, adică, *nimic altceva* în afara lumii și a temporalității. Ideea este, desigur, panindiană; dar cea mai coerentă expresie a ei a primit-o în *Bhagavad-Gītā*.

195. „Separare" și „totalizare"

Pentru a aprecia rolul considerabil al *Bhagavad-Gītei* în istoria religioasă a Indiei, trebuie să ne amintim soluțiile propuse de Sāṃkhya, de Yoga și de buddhism. Potrivit acestor școli, eliberarea cerea, ca o condiție *sine qua non*, desprinderea de lume, ba chiar negarea vieții umane ca mod de a exista în Istorie[11]. Descoperirea „durerii universale" și a ciclului infinit al reîncarnăriilor[12] orientase căutarea salvării spre o țintă precisă: eliberarea *trebuia* să implice *refuzul* de a urma impulsurile vieții și normele sociale. Retragerea în singurătate și practicile ascetice constituiau preliminarii indispensabile. Pe de altă parte, salvarea prin gnosă era comparată cu o „trezire", cu o „eliberare de legături", cu „smulgerea legăturii de pe ochi" etc. (cf. § 136). Pe scurt, salvarea presupunea un act de ruptură: disocierea de lume, loc de suferință și temniță înțesată de sclavi.

Devalorizarea religioasă a lumii a fost facilitată de estomparea Zeului creator. Pentru Sāṃkhya-Yoga, Universul a început să existe grație „instinctului teleologic" al Substanței primordiale *(prakṛti)*. Pentru Buddha problema nici nu se pune; oricum, Buddha contestă existența lui Dumnezeu. Devalorizarea religioasă a lumii este însoțită de o exaltare a spiritului

---

[11] Desigur, etapa „clasică" a *darśanelor* Sāṃkhya și Yoga este anterioară cu mai multe secole redactării *Bhagavad-Gītei*. Dar tendințele lor caracteristice — anume metodele elaborate în vederea separării spiritului de experiența psihomentală — sunt atestate încă din epoca *Upaniṣadelor*.

[12] Amintim că fatalitatea transmigrației făcea zadarnică sinuciderea.

sau a Sinelui *(ātman, puruṣa)*. Pentru Buddha însuși, deși el îl respinge pe *ātman* ca monadă autonomă și ireductibilă, eliberarea se obține grație unui efort de natură „spirituală".

Radicalizarea treptată a dualismului Spirit–Materie amintește de dezvoltarea dualismului religios, care a dus la formula iraniană a celor două principii contrare, reprezentând Binele și Răul. După cum am remarcat în mai multe rânduri, timp de multă vreme, opoziția Bine/Rău nu era decât unul din multele exemple de diade și polarități — cosmice, sociale, religioase — care asigurau alternanța ritmică a vieții și a lumii. Pe scurt, ceea ce a fost apoi izolat în cele două principii antagonice, Bine și Rău, era la început doar *una* dintre numeroasele formule prin intermediul cărora se exprimau aspectele antitetice, dar complementare, ale realității: ziuă/noapte; bărbat/femeie; viață/moarte; fecunditate/sterilitate; sănătate/boală etc.[13]. Altfel spus, Binele și Răul făceau parte din același ritm cosmic, prin urmare, și uman, pe care gândirea chineză l-a formulat în alternanța celor două principii *yang* și *yin* (§ 130).

Devalorizarea Cosmosului și a vieții, schițată în *Upaniṣade*, cunoaște expresiile cele mai riguroase în ontologiile „dualiste" și metodele de separare elaborate de Sāṃkhya-Yoga și buddhism. Putem compara procesul de fixare care caracterizează aceste etape ale gândirii religioase indiene cu radicalizarea dualismului iranian, de la Zarathustra până la maniheism. Zarathustra, la fel, considera lumea ca un „amestec" între spiritual și material. Credinciosul, săvârșind corect sacrificiul își separa esența sa celestă *(mēnōk)* de manifestarea materială *(gētē)*[14]. Dar pentru Zarathustra și pentru mazdeism Universul era opera lui Ahurā Māzdā. Lumea a fost coruptă abia după aceea de către Ahriman. Dimpotrivă, maniheismul și numeroase secte gnostice atribuiau Creația puterilor demonice. Lumea, viața și omul însuși sunt produsul unui șir de activități dramatice, sinistre sau criminale. În cele din urmă, această creație monstruoasă și vană este supusă nimicirii. Eliberarea este rezultatul unui lung și dificil efort de a separa spiritul de materie, lumina de întunericul care o ține captivă.

Desigur, diferitele metode și tehnici indiene, urmărind eliberarea spiritului printr-o serie de „separări" din ce în ce mai radicale, au continuat să aibă adepți multă vreme după apariția *Bhagavad-Gītei*. Căci refuzul vieții și mai ales al existenței condiționate de către structurile socio-politice și de către istorie devenise, *după Upaniṣade*, o soluție soteriologică prestigioasă. Totuși, *Gītā* reușise să integreze într-o curajoasă sinteză toate orientările religioase indiene, deci și practicile ascetice ce presupuneau abandonarea comunității și a obligațiilor sociale. Dar, mai ales, *Gītā* efectuase resacralizarea Cosmosului, a vieții universale și chiar a *existenței istorice* a omului. După cum am văzut, Viṣṇu-Kṛṣṇa nu e numai Creatorul și Stăpânul lumii, el resanctifică prin prezența sa întreaga Natură.

Pe de altă parte, tot Viṣṇu este acela care distruge periodic Universul la sfârșitul fiecărui ciclu cosmic. Altfel spus, *totul* este creat și regizat de Dumnezeu. Prin urmare, „aspectele negative" ale vieții cosmice, ale existenței individuale și ale Istoriei primesc o semnificație religioasă. Omul nu mai este ostatic într-un Cosmos-temniță care s-a creat singur, pentru că lumea este lucrarea unui Dumnezeu personal și atotputernic. Mai mult: a unui Dumnezeu care n-a abandonat lumea după ce a creat-o, ci care continuă să fie prezent în ea și activ la toate nivelurile, de la structurile materiale ale Cosmosului până la conștiința omului. Calamitățile cosmice și catastrofele istorice, ba chiar distrugerea periodică a Universului, sunt regizate de către Viṣṇu-Kṛṣṇa; *ele sunt deci teofanii*, lucru care îl apropie pe Dumnezeu din *Bhagavad-Gītā* de Iahve, Creatorul Lumii și Stăpânul Istoriei, așa cum l-au înțeles profeții (cf. § 121). De altfel, nu este lipsit de interes să reamintim că, așa cum revelația din *Gītā* a avut loc în timpul

---

[13] Vezi M. Eliade, *La nostalgie des origines*, pp. 332 sq.

[14] Cf. § 104. Urmăm interpretarea propusă de G. Gnoli; cf. M. Eliade, „Spirit, Light and Seed", pp. 18 sq.

unui îngrozitor război de exterminare, tot așa profeții au propovăduit sub „teroarea istoriei", sub amenințarea dispariției iminente a poporului evreu.

Tendința de totalizare a realului, care caracterizează gândirea indiană, își află în *Bhagavad-Gītā* una din expresiile cele mai convingătoare. Săvârșită sub semnul unui Dumnezeu personal, această totalizare conferă o valoare religioasă chiar unor manifestări indeniabile de „rău" și de „nenorocire", precum războiul, trădarea sau asasinatul[15]. Dar mai ales resacralizarea vieții și a existenței umane e cea care a avut urmări considerabile în istoria religioasă a Indiei. În primele secole ale erei noastre, tantrismul, de asemenea, se va strădui să transmute funcțiile organice (hrană, sexualitate etc.) în sacramente. Totuși, acest tip de sacralizare a trupului și a vieții se dobândea printr-o tehnică yogică extrem de complexă și grea. Într-adevăr, inițierea tantrică era rezervată unei elite. În vreme ce mesajul *Bhagavad-Gītei* se adresa tuturor categoriilor de oameni și încuraja toate vocațiile religioase. Era privilegiul devoțiunii aduse unui Dumnezeu personal și impersonal, creator și destructor, întrupat și transcendent, în același timp.

[15] Dintr-un anumit punct de vedere s-ar putea spune că *Bhagavad-Gītā* reia concepția arhaică a realității totale imaginată ca alternanță de principii opuse, dar complementare.

Capitolul XXV

SUFERINȚELE IUDEILOR: DE LA *APOCALIPSĂ* LA EXALTAREA TOREI

196. Începuturile eshatologiei

Capitolele 40–55 din *Cartea lui Isaia* constituie o lucrare aparte, cunoscută sub numele de *Deutero-Isaia* („Al doilea Isaia"). Textul a fost redactat în ultimii ani ai Exilului babilonian, de către un autor necunoscut, probabil executat în urma unui proces (cf. *Isaia*, 52: 13–53: 12). Mesajul contrastează puternic cu celelalte profeții, mai întâi prin optimismul său, dar și printr-o îndrăzneață interpretare a istoriei contemporane. Marele rege Cyrus, instrument al voinței lui Iahve (41: 42), pregătește distrugerea Babilonului. Cei care au putut să creadă în superioritatea zeilor babilonieni vor fi repede reduși la tăcere, căci aceștia sunt idoli, inerți și neputincioși (40: 19 sq.; 44: 12–20 etc.). Iahve singur este Dumnezeu: „Eu sunt cel dintâi și cel din urmă; și nu există alt Dumnezeu în afară de mine" (44: 6; cf. și 45: 18–22). „Eu sunt Dumnezeu și nu este nimeni asemenea Mie" (46... 9).

E vorba de cea mai radicală afirmare a unui monoteism sistematic, deoarece însăși existența celorlalți zei este negată. „N-ai zdrobit Tu pe Rahab, n-ai spintecat tu Balaurul? Nu ești tu cel care a secat marea și apele Adâncului celui fără fund, cel ce adâncimile mării le-ai făcut cărare largă pentru cei răscumpărați ai Tăi?" (51: 9–10). Creația, precum și Istoria, deci și Exilul și Slobozirea, sunt opera lui Iahve. Eliberarea celor deportați este văzută ca un Nou Exod. Dar, de astă dată, este vorba de o reîntoarcere triumfală: „Croi-voi o cale în deșert, izvoare în loc uscat" (43: 19). „Munții și colinele vor izbucni în strigăte de veselie înaintea voastră [...]. În locul spinilor va crește chiparosul, în locul urzicilor va crește mirt" (55: 12–13; cf. 40: 9–11; 54: 11–14). Noul Exod nu va fi făcut în grabă: „Căci voi nu veți ieși în grabă și nu veți pleca fugind. În fruntea voastră va merge Domnul și în urma voastră tot el, Dumnezeul lui Israel" (52–12). Alte neamuri vor fi și ele cuprinse în răscumpărarea care se pregătește: „Întoarceți-vă către Mine și veți fi mântuiți, voi cei ce locuiți la marginile pământului, căci eu sunt Dumnezeu, și nu e altul" (45: 22; cf. 56: 1–7, despre prozeliții lui Iahve). Totuși, Israel se va bucura mereu de poziție privilegiată, aceea de națiune dominantă.

Căderea Ierusalimului, dispariția regatului lui Iuda și Exilul erau în fond judecata divină anunțată de către profeți. Acum, când pedeapsa era împlinită, Iahve înnoia Legământul. De data aceasta, Legământul va fi veșnic (55: 3) și răscumpărarea irevocabilă (45: 17, 51: 6, 8). Căci „cu îndurare veșnică mă voi milostivi de tine, spune Răscumpărătorul tău, Domnul". (54: 8). Cei luați în robie, eliberați de către Iahve, se vor reîntoarce în Sion „cu cântări de biruință și o bucurie veșnică va încununa capul lor. Bucuria și veselia vor veni peste ei, iar întristarea și suspinarea se vor depărta de ei" (51: 11).

Entuziasmul, exaltarea, viziunile beatifice ivite din certitudinea iminentei mântuiri nu au pereche în toată literatura anterioară. Osea, Ieremia, Iezechiel își proclamaseră credința în răscumpărarea lui Israel. Dar autorul lui *Deutero-Isaia* este primul profet care elaborează o eshatologie. El vestește, într-adevăr, zorii unei ere noi. Între cele două epoci — aceea care se

sfârșește și cea care trebuia să înceapă dintr-o clipă în alta — există o radicală deosebire. Ceilalți profeți nu propovăduiau sfârșitul unei epoci tragice și apropierea alteia, fericită și desăvârșită, ci sfârșitul purtării scandaloase a lui Israel, regenerarea sa printr-o reîntoarcere sinceră către Dumnezeu. Dimpotrivă, *Al doilea Isaia* prezintă inaugurarea unei noi epoci ca pe o istorie dramatică, comportând o serie de acte prodigioase hotărâte de Dumnezeu: 1) dărâmarea Babilonului de către Iahve (43: 14–15 etc.), prin unealta sa, Cyrus (41: 24 etc.), sau prin Israel (41: 14–16); 2) răscumpărarea lui Israel, adică slobozirea exilaților (49: 25–26), străbaterea pustiului (55: 12–13), sosirea la Ierusalim (40: 9–11) și strângerea laolaltă a tuturor celor ce fuseseră împrăștiați prin lume (41: 8–9); 3) întoarcerea lui Iahve în Sion (40: 9–11); 4) înnoirea țării prin reconstrucții (44: 26) și înmulțirea populației (44: 1–5), ba chiar prin schimbări de tip edenic (51: 3); 5) convertirea neamurilor către Iahve și repudierea propriilor zei (51: 4–5)[1]. Acest *scenario* eshatologic va fi reluat și dezvoltat de către profeții următori (§ 197). Dar nici unul nu va reuși să egaleze forța vizionară și profunzimea spirituală a lui *Al doilea Isaia*.

Patru poeme, numite *Cântările Slujitorului* (42: 1–4; 49: 1–6; 50: 49; 52: 13–53: 12), exprimă în mod original și dramatic suferințele poporului evreu. Interpretarea lor a dat naștere la nenumărate controverse. Foarte probabil „Slujitorul lui Iahve" *(ebhed yahveh)* întruchipează elita iudee deportată. Durerile sale sunt considerate o ispășire a păcatelor întregului popor. „Slujitorul lui Iahve" acceptase toate înjosirile: „Spatele l-am dat spre bătăi [...] și fața mea nu am ferit-o de rușinea scuipărilor" (50: 6). Durerea deportării este un sacrificiu prin care păcatele lui Israel se șterg: „El a luat asupră-și suferințele noastre și cu durerile noastre a fost împovărat [...]. El a fost străpuns pentru păcatele noastre și zdrobit pentru fărădelegile noastre. El a fost pedepsit pentru mântuirea noastră și prin rănile lui toți ne-am vindecat" (53: 5).

Exegeza creștină a văzut în „Slujitorul lui Iahve" anticiparea lui Mesia. Numeroase pasaje justificau această interpretare. Căci „Iahve a făcut să cadă asupra lui fărădelegile noastre [...]. Ca un miel dus spre junghiere [...] fără de glas [...] pentru păcatele noastre a fost adus spre moarte" (53: 6–8). Victimă voluntară, „Slujitorul" a fost numărat „printre păcătoși în timp ce pentru fărădelegile multora suferea și pentru cei păcătoși și-a dat viața" (53: 12). Dar, scăpat de „chinurile sufletului, el va vedea lumina și se va sătura [...] și cu cei puternici va împărți prada" (53: 11–12). Mai mult încă: Iahve va face din „Sluga Sa" „lumina popoarelor, ca să ducă mântuirea Mea până la marginile pământului" (49: 6).

Aceste texte se înscriu printre culmile gândirii religioase ebraice. Proclamarea salvării universale prin suferințele „Slujitorului lui Iahve" anunță creștinismul.

197. Agheu, Zaharia, profeți eshatologici

De la reîntoarcerea lor, în ~ 538, deportații au fost confruntați, pe lângă alte chestiuni urgente, cu aceea a reconstrucției Templului. Noul sanctuar nu mai aparținea dinastiei regale, ci poporului, care se angajase să suporte cheltuielile. Piatra unghiulară a fost pusă în ~ 537; la puțină vreme după asta, lucrările au fost oprite. Abia în ~ 520, ca urmare a unei schimbări politice, construcția a fost reluată. Criza care zguduia Imperiul persan a trezit un nou val de exaltare eshatologică. Zorobabel, care fusese numit înalt comisar, și marele preot Iosua, susținuți de profeții Agheu și Zaharia, își concentrară eforturile pentru reclădirea sanctuarului. În ~ 515 Templul a fost sfințit, dar Zorobabel, socotit drept nesigur de regimul persan, fusese îndepărtat.

[1] Cf. G. Fohrer, *History of Israelite Religion*, pp. 328 sq.

Pentru entuziaștii îmbătați de profețiile recente, aceasta a însemnat începutul unui nou șir de dezamăgiri. Întrucât judecata divină se împlinise, se punea întrebarea când se va ivi epoca eshatologică anunțată de către *Deutero-Isaia*. Pentru Agheu, noua eră începuse atunci când Zorobabel pusese piatra unghiulară (2: 15–19). Și el vestea pentru ziua în care se vor sfârși lucrările un cutremur de pământ, căderea „regilor neamurilor", nimicirea armatelor lor și instaurarea lui Zorobabel ca rege mesianic (2: 20–23)[2]. Totuși, când Templul a fost în cele din urmă sfințit, se punea întrebarea de ce *eschatonul* se lăsa așteptat. Unul din răspunsurile cele mai plauzibile explica întârzierea prin decăderea comunității. Dar, așa cum s-a întâmplat de multe ori în istorie, reculul transfigurării universale prezise de *Deutero-Isaia* a modificat concepția despre mântuire și, treptat, speranța eshatologică s-a stins.

Vom cântări mai târziu consecințele acestei descumpăniri pentru istoria ulterioară a Israelului. Cu toate astea, nu se poate subestima importanța profetismului eshatologic. Agheu și Zaharia insistă asupra deosebirii radicale dintre cele două vârste, cea veche și cea nouă. Pentru Zaharia, prima era caracterizată prin voința lui Iahve de a distruge, cea de a doua prin dorința sa de a salva (1: 1–6; 8: 14–15). Mai întâi, va avea loc nimicirea popoarelor răspunzătoare de tragedia lui Israel (1: 15), urmată de un „belșug de bunuri" revărsat de Iahve asupra Ierusalimului (1: 17; 2: 5–9 etc.). Dumnezeu îi va nimici pe păcătoșii lui Iuda (5: 1–4), va alunga nedreptățile din țară (5: 5–11) și îi va aduna laolaltă pe exilați (6: 1–8 etc.). În cele din urmă, o domnie mesianică va fi proclamată la Ierusalim și popoarele vor veni „să-l caute pe Iahve Sabbaot la Ierusalim și să se roage înaintea Domnului" (8: 20–22; cf. 2: 15).

Profeții asemănătoare se întâlnesc în textul numit *Apocalipsa lui Israel* (*Isaia*, cap. 24–27)[3]. Aceleași teme vor fi reluate în secolul al IV-lea, de *Deutero-Zaharia* (9: 11–17; 10: 3–12) și de către profetul Ioil[4]. Scenariul eshatologic conține toate sau o parte din aceste motive: nimicirea neamurilor, eliberarea lui Israel, strângerea laolaltă la Ierusalim a celor ce fuseseră deportați, transfigurarea paradisiacă a țării, instaurarea suveranității dumnezeiești sau a unei domnii mesianice, convertirea finală a popoarelor. Putem distinge în aceste imagini edenice modificarea eshatologică a mesajului „profeților optimiști" de dinainte de Exil[5].

De la *Deutero-Isaia*, dimineața *eschatonului* era considerată ca iminentă (cf. *Isaia*, 56: 1–2; 61: 2). Uneori, profetul îndrăznește să-i reamintească lui Iahve că întârzie să reclădească Ierusalimul (*Isaia*, 62: 7). Totuși, el știe că vina le revine păcătoșilor, căci „nelegiuirile voastre au săpat un abis între voi și Dumnezeul vostru" (59: 2)[6]. Pentru *Deutero-Isaia*, ca și pentru profeții de după Exil, inaugurarea noii ere va fi precedată de răsturnări istorice grandioase (căderea Babilonului, atacul neamurilor împotriva Ierusalimului, urmat de nimicirea lor).

Extinderea răscumpărării eshatologice și la alte popoare este plină de consecințe pentru dezvoltarea ulterioară a religiei lui Israel. În *Deutero-Isaia* (*Isaia*, 51: 4–6), Iahve, adresându-se tuturor națiunilor, vorbește de „mântuirea" sa, care „va veni ca lumina". „În ziua aceea, omul își va îndrepta privirea către Ziditorul său și ochii lui se vor întoarce către Sfântul lui Israel" (17: 7). Răscumpărarea universală este și mai explicit proclamată de *Sofonie* (3: 9): „Atunci voi da popoarelor buze curate, pentru ca toate să poată invoca numele lui Iahve și să-i slujească lui laolaltă". Deși, cel mai adesea, salvarea este promisă tuturor, ea va fi accesibilă mai ales

---

[2] Idei similare la Zaharia (8: 9–13 etc.).

[3] Dumnezeu va judeca pe toți dușmanii lui Israel, capitalele lor vor fi dărâmate, dar supraviețuitorii vor lua parte la banchetul mesianic alături de Iahve, pe Muntele Sion (24: 21–25: 12).

[4] După războiul eshatologic împotriva neamurilor vinovate față de Iahve și Israel, va începe o epocă paradisiacă, de bogăție și pace (*Ioil*, 4: 2–3, 12; 4: 18–21).

[5] G. Fohrer, *op. cit.*, p. 340.

[6] Profetul Malahia (secolul al V-lea) refuză să precizeze data „zilei lui Iahve". Importantă este pregătirea interioară, căci „ziua sosirii sale" (3: 2) poate oricând să survină.

Ierusalimului, centrul național și religios al lui Israel (*Isaia*, 2: 2–4; 25: 6 sq.; 56: 7; *Ieremia*, 3: 17; *Zaharia*, 8: 20 sq.).

Alături de asemenea profeții, interesând doar lumea istorică, se întâlnesc preziceri de tip mai arhaic (cf. § 12), privind Cosmosul în totalitatea sa. Agheu (2: 6) anunță că Iahve „va cutremura cerul și pământul, marea și uscatul". Judecata de Apoi va fi însoțită de catastrofe cosmice care vor nimici lumea (*Isaia*, 34: 4; 51: 6). Dar Iahve va crea „ceruri noi și un pământ nou și nimeni nu-și va mai aduce aminte de vremurile trecute" (*Isaia*, 65: 17). Noua creație va fi indestructibilă (66: 22) și Iahve va fi „o lumină veșnică" (60: 20). Chiar Ierusalimul va fi înnoit (*Zaharia*, 2: 5–9) și va primi „un nume nou, pe care îl va rosti gura lui Iahve" (*Isaia*, 62: 2). Ca în atâtea alte scenarii eshatologice, înnoirea Creației va comporta anumite elemente „paradisiace": bogății nenumărate, belșug fără egal, dispariția bolilor, viață lungă, pace veșnică între oameni și între animale, purificarea de orice necurății etc. Dar osia Universului restaurat în perfecția sa originală va fi orașul Ierusalim, adevărat „Centru al Lumii".

198. Așteptarea Regelui mesianic

Potrivit profețiilor eshatologice, lumea reînnoită va fi cârmuită de Iahve[7] sau de un rege desemnat de către Dumnezeu și care va domni în numele său. Acest rege, numit în general „Unsul" *(māšiah)*, era considerat ca fiind coborâtor din seminția lui David. Isaia vorbește despre un „Prunc", un „fiu pentru tronul lui David" (9: 1–6), despre „o mlădiță din tulpina lui Iesei" (11: 1), care va domni cu dreptate într-o lume paradisiacă, în care „lupul va locui laolaltă cu mielul, leopardul se va culca lângă căprioară, vițelul și puiul de leu vor mânca împreună, și un copil îi va paște" (11: 6). Zaharia împarte demnitatea mesianică între autoritatea temporală și puterea spirituală, Zorobabel și marele-preot Iosua (4: 1–6; 10: 6–14). Într-o altă profeție el descrie intrarea în Ierusalim a Regelui mesianic „drept și biruitor, smerit și călare pe asin" (9: 9–10).

E important să precizăm că formula „Unsul lui Iahve" era la început aplicată regelui care cârmuia țara. Personajul eshatologic a fost comparat cu un rege. Mai târziu s-a vorbit de ungerea preoților, a profeților și a patriarhilor[8]. A fi „uns" de Iahve însemna un raport cât mai strâns cu Dumnezeu. Dar, în Vechiul Testament, „Mesia" eshatologic nu este o ființă supranaturală, coborâtă din cer spre a mântui lumea. *Răscumpărarea este exclusiv opera lui Iahve*. Mesia este un muritor, mlădiță din tulpina davidică, ce se va așeza pe tronul lui David și va domni cu dreptate. Unii istorici au conchis că așteptarea lui Mesia apare în cercurile animate de entuziasmul eshatologic, rămase totuși credincioase monarhiei davidice. Dar aceste grupuri nu reprezentau decât o minoritate și, de aceea, așteptarea mesianică nu a exercitat o influență semnificativă[9]. Problema este însă mai complexă. Originalitatea gândirii religioase ebraice este în afară de orice îndoială, dar ideologia regală elaborată de ea comporta asemănări cu rolul „răscumpărător" al regelui din marile monarhii orientale[10].

S-a făcut comparația între profețiile eshatologice și mesajul marilor profeți de dinaintea Exilului: primii nu sperau o transformare radicală a omului și o nouă calitate a existenței, ci

---

[7] *Isaia*, 24: 23; 33: 22; 43: 15; 44: 6; „Domnul va împărăți peste ei în Muntele Sion" (*Miheia*, 4: 7; cf. 2: 13); Zaharia, 9: 1–8 etc.

[8] Vezi, S. Mowinckel, *He That Cometh*, pp. 56 sq.

[9] Cf. G. Fohrer, *op. cit.*, p. 350.

[10] Cf., *inter alia*, G. Widengren, *Sakrales Königtum*, pp. 30 sq.; S. Mowinckel, *He That Cometh*, 280 sq. și *passim*.; H. Ringgren, „König und Messias" etc.

o eră nouă și, pornind de aici, crearea unei lumi noi; omul ar fi indirect, și oarecum automat, transformat prin acest miracol al lui Iahve. Profețiile eshatologice ar arăta, deci, o oarecare neînțelegere a mesajului marilor profeți și o iluzie optimistă privind voința lui Dumnezeu de a mântui poporul lui Israel[11]. Trebuie remarcat totuși că speranța într-o înnoire cosmică, comportând restaurarea omului în integritatea sa primordială, este o concepție centrală a religiozității arhaice, în special aceea a paleocultivatorilor (cf. § § 12 sq.). Orice eshatologie reia, prelungește și revalorizează ideea că creația, lucrare divină, prin excelență, este singura în stare să înnoiască și să sanctifice existența umană. Desigur, așteptarea eshatologică de după Exil izvora dintr-o altă experiență religioasă decât aceea a marilor profeți, dar ea nu era mai puțin semnificativă. În cele din urmă, era vorba de a renunța la speranța unei perfecțiuni spirituale realizabile prin eforturi personale și de a întări credința în atotputerea lui Dumnezeu și în promisiunea salvării.

E adevărat că întârzierea *eschatonului* a sfârșit prin a întări autoritatea orientărilor opuse, de tip legalist și ritualist. Dar speranțele eshatologice nu au dispărut niciodată definitiv (cf. § 203).

199. Spre desăvârșirea legalismului

În timpul celor două secole de pace sub suzeranitatea persană, reforma legalistă, începută înainte de Exil și continuată în captivitate, a fost definitiv consolidată. La Babilon, circumcizia a fost revalorizată ca simbol prin excelență al apartenenței la poporul lui Iahve. Respectarea Sabbatului a devenit dovada fidelității față de Legământ (*Isaia*, 56: 1–8; 58: 13–14). Codul de prescripții rituale conținut în *Levitic* (cap. 17–26) a primit forma definitivă în timpul Exilului. Numit „Legea Sfințeniei" și atribuit lui Moise, acest cod reglementează sacrificiile de animale, relațiile și interdicțiile sexuale, calendarul sărbătorilor, detaliile de cult, insistând pe curății și necurății rituale. Ca și *Brāhmaṇa* (cf. § 76), „Legea Sfințeniei" ritualizează funcțiile vieții și comportamentele sociale. Scopul său este de a păstra curăția lui Israel, spre a-l pregăti pentru o nouă cucerire a pământului făgăduit de Iahve. Supraviețuirea poporului nu va fi posibilă decât în măsura în care identitatea sa etnică și spirituală va fi salvată în mijlocul unei lumi străine și impure.

Reclădirea vieții naționale nu mai este așteptată, cum era la marii profeți, printr-o convertire interioară săvârșită prin spirit, ci printr-o organizare eficace a comunității sub autoritatea absolută a Legii *(Tōrāh)*. Cultul se concentrează mai puțin pe exaltarea lui Dumnezeu, cât pe „sfințenia" lui Israel, adică pe puritatea sa ritualică, amenințată constant de păcate. Expierea păcatelor publice ia o importanță considerabilă, confirmată de instituirea Marii Iertări *(Yom Kippurim)*. „Sistemul de ispășire este atât de bine alcătuit, încât nu lasă vreun loc speranței într-o ordine nouă, mai bună. Nu există în povestirile sacerdotale vreo urmă de eshatologie sau de mesianism. Pentru credincioșii săi, Israel dispune de toate instituțiile necesare mântuirii sale, perpetuării sale de-a lungul veacurilor"[12]. Sacerdoțiul era singura autoritate capabilă să supravegheze aplicarea Legii. Hierocrația, care a dominat viața religioasă în timpul perioadei persane, își edificase structurile încă din Exil.

Neemia, un evreu care a trăit la curtea regelui Artaxerxes I, a ajuns spre anii ~ 430 guvernatorul Iudeei și a obținut învoirea de a reclădi zidurile Ierusalimului. El a procedat, de asemenea, la reforme religioase (între altele, a cerut îndepărtarea preoților căsătoriți cu

[11] Cf. G. Fohrer, p. 352.

[12] A. Caquot, „La judaïsme depuis la captivité de Babylone", p. 143.

neisraelite). Se cunoaște destul de puțin istoria unui alt șef religios, Ezdra, care a continuat[13] — probabil în primii ani ai secolului al V-lea — misiunea lui Neemia. Și el acorda o importanță capitală „curăției rituale" a lui Israel și a impus desfacerea căsătoriilor mixte. Nu este vorba, desigur, de o măsură rasială. Primejdia era de ordin religios, căci, prin intercăsătorii, integritatea iahvismului era amenințată. Reforma lui Ezdra a dus totuși la o segregare etnică și rasială și la consolidarea legalismului, care va domina de acum înainte religia lui Israel. Conform tradiției *(Neemia,* 8), Ezdra a organizat o adunare „de bărbați, femei, și toți câți erau în stare să înțeleagă", în cursul căreia a citit „cartea Legii lui Moise". E imposibil de precizat dacă era vorba de *Pentateuch* sau doar de o secțiune a lui. Dar, începând de la această citire solemnă, religia lui Israel posedă „în mod oficial" Scrierile Sfinte.

Foarte curând, Legea *(Tōrāh)* se confundă cu *Pentateuch*-ul. Transmiterea orală a tradiției este înlocuită de studierea și explicarea textelor scrise. Ezdra a fost considerat primul „cărturar" sau „învățat al Legii". Cărturarul a devenit un adevărat model de conduită religioasă. (Vezi, mai departe, p. 385, elogiul cărturarului făcut de Ben Sirah = Iisus, fiul lui Sirah.) Dar, treptat, o nouă idee se ivește, aceea a Torei orale. Alături de Legea scrisă, Moise ar fi primit de la Dumnezeu instrucțiuni suplimentare, transmise de atunci încoace prin viu grai. Acest corpus de exegeză constituia *Mișna* („memorizare"). Era, în fond, o formă de legitimare a ceea ce se putea numi de acum „ezoterism", adică transmitere inițiatică de doctrine secrete[14]. Cu timpul, opera „învățaților" a fost învestită cu o autoritate asemănătoare aceleia a Torei (cf. § 201).

Pentru lucrarea noastră, ar fi inutil să trecem în revistă toate operele elaborate, remaniate sau editate în secolele care au urmat reformei lui Ezdra. În timpul acestei perioade a fost alcătuită *Cartea Cronicilor,* un anumit număr de *Psalmi* și de scrieri profetice[15], și au fost remaniate numeroase texte mai vechi. Tot în această perioadă s-a accentuat tensiunea dintre cele două tendințe religioase contrarii care s-ar putea denumi, aproximativ, cu numele de „universalistă" și „naționalistă". Prima prelungea speranța profeților eshatologi de a vedea într-o zi „popoarele" adorându-l pe Iahve drept singurul Dumnezeu. Dimpotrivă, „naționaliștii" proclamau caracterul exclusiv al Revelației și își concentrau eforturile pentru apărarea integrității etnice a lui Israel. În fond, conflictul era mai complex și mai nuanțat.

200. Personificarea Înțelepciunii divine

Evenimentul cel mai important, și care va avea urmări considerabile în istoria iudaismului, a fost confruntarea cu elenismul. Încă din perioada bronzului târziu, grecii avuseseră raporturi strânse cu Palestina. În primul mileniu afluxul lor a crescut continuu și s-a prelungit chiar sub suzeranitatea persană[16]. Dar, influența culturii elenistice a luat proporții considerabile mai ales după victoriile lui Alexandru. Limba, cultura și instituțiile grecești (școli, gimnazii etc.) s-au propagat peste tot, nu numai în diaspora, ci și în Palestina, guvernată după moartea lui Alexandru (~ 323) de către Ptolemei, suveranii Egiptului[17].

---

[13] Dar după Morton Smith (care acceptă concluziile lui Kellerman) Neemia ar fi fost acela care a continuat reforma începută de Ezdra; cf. *Palestinian Parties and Politics that shaped the Old Testament,* pp. 120 sq. Vezi *ibid.,* pp. 126 sq., analiza procesului întreprins de Neemia.

[14] O exegeză asemănătoare justifica validitatea doctrinelor Mahāyāna și a tehnicilor tantrice, precum și „revelațiile" hermetice, apocaliptice sau gnostice.

[15] Reamintim: *Cartea lui Iov* este datată de mai mulți istorici ca ținând de perioada postexilică.

[16] Cf. Morton Smith, *Palestinian Parties and Politics that shaped the Old Testament,* pp. 58 sq., 228 sq.

[17] E. Bickermann, *Der Gott der Makkabäer,* pp. 59 sq.; V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews,* pp. 90 sq.; Martin Hengel, *Judaism and Hellenism,* I, pp. 65 sq.

Ca și la romani, istoria evreilor era încărcată, mai ales de la Profeți încoace, de semnificații religioase. Altfel spus, evenimentele istorice, transformând și modelând destinul politic al lui Israel, erau totodată susceptibile de a constitui tot atâtea momente importante în istoria mântuirii. Pentru evrei, politica națională era una cu activitatea religioasă: curățenia rituală, deci mântuirea lui Israel, era soildară cu autonomia politică. Influența crescândă a elenismului se făcea simțită, în Palestina, în diversele orientări politice, religioase și culturale. Aristocrația și anumite pături ale burgheziei se străduiau să introducă idei și instituții promovate de această *Aufklärung* a elenismului. Această politică „liberală" și cosmopolită, care amenința însăși identitatea națională, era respinsă de către celelalte categorii sociale, în primul rând de mediile religioase conservatoare și de populația rurală. Tensiunea dintre aceste două tendințe opuse va duce la răscoala Maccabeilor (§ 202).

Diversele orientări ideologice și religioase care au sfâșiat poporul evreu de la cucerirea lui de către Alexandru (~ 332) și până la transformarea Palestinei în provincie romană (~ 69) și-au lăsat amprenta în numeroase lucrări compuse la Ierusalim sau în diaspora. Trebuie să precizăm totuși că amploarea acelui *Zeitgeist* din epocă era atât de puternică încât se pot găsi idei elenistice până și în textele care fuseseră redactate cu intenția de a le critica sau respinge.

Personificarea Înțelepciunii *(hokmā)* se numără printre creațiile religioase cele mai originale din această perioadă. Primele nouă capitole din *Proverbe* (carte scrisă probabil la mijlocul secolului al III-lea î.Hr.) exaltă originea divină a Înțelepciunii și îi enumeră calitățile. „Iahve m-a creat la începutul lucrărilor lui, înainte de lucrările lui cele mai de demult. Eu am fost din veac întemeiată de la început, înainte de a se fi făcut pământul. Nu era adâncul când am fost născută..." (8: 22–24). Înțelepciunea a „descoperit prevederea", prin ea „domnesc regii [...], cârmuiesc căpeteniile și mai-marii sunt judecătorii pământului" (8: 12 sq.). Unii autori au văzut în această concepție o influență a filosofiei grecești. Totuși, *sophia*, ca entitate divină și personificată, apare destul de târziu; o găsim mai ales în scrieri hermetice, la Plutarh și la neoplatonicieni[18]. Alți savanți au evidențiat paralele semitice înainte de influențele grecești, în special „Înțelepciunea lui Ahikar" de la Elefantina[19]. S-au căutat antecedente pentru *hokmā* chiar în cultul Zeițelor-Mame (Isis sau Aștarte); dar Înțelepciunea nu este soția lui Dumnezeu; născută de Acesta, ea s-a ivit din gura Lui.

Pe bună dreptate, Bousset și Gressmann au subliniat importanța, în gândirea religioasă ebraică, a „ființelor intermediare" între om și Dumnezeu, mai ales în epoca elenistică[20]. Unele școli de înțelepciune au promovat *hokmā* la rangul de autoritate supremă, în calitate de mediatoare a Revelației. Dar, după cum vom vedea îndată, interpretările și revalorizările Înțelepciunii, diverse și contradictorii, oglindesc o criză în profunzime, care ar fi putut să schimbe radical înfățișarea iudaismului.

201. De la disperare la o nouă teodicee: *Koheleth*-ul și *Ecclesiasticul* (=Cartea înțelepciunii lui Iisus, fiul lui Sirah)

Ecclesiastul (sau *Koheleth*-ul[21]) este în general socotit, împreună cu *Cartea lui Iov*, o mărturie patetică a zguduirii provocate de prăbușirea doctrinei răsplății. Contrar teologiei din cărțile

---

[18] M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, I, p. 154 și II, p. 98, n. 298 (izvoarele antice și bibliografia.

[19] Cf. studiile lui W. A. Albright, C.I.K. Story și H. Donner, analizate de M. Hengel, *op. cit.*, I, 154 sq., II, 99.

[20] W. Bousset–H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* (ediția a 3-a), pp. 319, 342 sq.; cf. M. Hengel, I, p. 155.

[21] Semnificația termenului este nesigură; *Koheleth* se referă probabil la „cel ce stăpânește o adunare" sau „oratorul"; cf. M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, I, p. 129.

sapiențiale, autorul *Koheleth*-ului insistă asupra caracterului inexplicabil al actelor lui Dumnezeu. Nu numai că nebunul și cel înțelept (2: 15 sq.), omul și dobitocul („precum moare unul, moare și celălalt") (3 : 19) împărtășesc aceeași soartă, dar „în locul dreptății este fărădelegea; în locul celui drept, cel nelegiuit" (3 : 16). Autorul judecă din proprie experiență: el a văzut, fără deosebire, „dreptul pierind în dreaptatea sa, nelegiuitul supraviețuind în fărădelegea lui" (7 : 15). Calm, aproape detașat, asemeni unui filosof, el revine mereu asupra aceleiași teme: „există drepți cărora li se răsplătește ca unor nelegiuiți" (8 : 14; cf. 9 : 2). La urma urmei, nu se mai poate vorbi despre „dreptatea" lui Dumnezeu (5 : 7 etc.). În plus, nu se mai poate pricepe semnificația Creației, nici sensul vieții: „că omul nu poate să înțeleagă toate câte se fac sub soare, dar se ostenește căutându-le, fără să le dea de rost" (8: 17). Căci nu se poate „înțelege ceea ce face Dumnezeu de la început și până la sfârșit" (3: 11). El nu-și mai revarsă nici mânia, nici îndurarea sa. Sentimentul vinovăției, ca și nădejdea iertării sunt la fel de zadarnice. Dumnezeu s-a depărtat de oameni; lui nu-i mai pasă de destinul lor.

Refrenul, devenit celebru, „totul este deșertăciune și vânare de vânt!" își află justificarea în descoperirea precarității și inechității vieții umane. Autorul îi fericește „pe morți mai degrabă decât pe cei vii" și mai ales pe „cel ce n-a venit pe lume" (4 : 2–3). Chiar și înțelepciunea este deșertăciune (1 : 16–17; 2 : 15; 9 : 11). Cu toate acestea, *Ecclesiastul* nu se revoltă împotriva lui Dumnezeu. Dimpotrivă, întrucât soarta omului este „în mâna lui Dumnezeu" (9 : 1), trebuie profitat de „zilele dăruite lui de Dumnezeu, căci aceasta este partea sa" (5 : 17). Singura „bucurie menită omului" este de natură hedonistă. „Du-te, mănâncă-ți pâinea în bucurie și bea cu inimă bună vinul tău [...]. Bucură-te de viață cu femeia pe care o iubești [...], căci aceasta este partea ta [...]. Tot ceea ce prinde mâna ta să săvârșească, fă-o cât de bine poți, căci nu se află nici lucrare, nici socoteală, nici știință, nici înțelepciune, în *șeol*, unde te vei duce" (9 : 7–10).

Acest raționalism pesimist a fost comparat cu unele școli filosofice grecești. De la Voltaire, mulți istorici și exegeți au sugerat influența stoicismului, a lui Epicur sau a hedoniștilor școlii din Cyrene[22]. Influențele culturii elenistice asupra iudaismului postexilic au fost multiple și prelungite (cf. § 202). Totuși, în *Koheleth* ele nu se întâlnesc. Filosofii și scriitorii greci criticaseră sever mitologiile și teologiile tradiționale. Or, departe de a nega existența lui Dumnezeu, autorul *Koheleth*-ului proclamă realitatea și omnipotența sa[23]: el nu ostenește să repete că omul trebuie să profite de cele dăruite de Dumnezeu. În plus, *Koheleth*-ul nu respinge practicile cultuale, nici pietatea. Nu e deci vorba de ateism, ci de o tensiune între disperare și resemnare, provocată de descoperirea indiferenței Divinității. Pe bună dreptate a fost comparată această invitație de a te bucura de viață cu cântecul egiptean al harpistului (§ 30) sau cu sfatul dat de Siduri lui Ghilgameș (§ 23).

Mai puțin patetică decât *Koheleth*, lucrarea lui Ben Sirah, cunoscută, de asemenea, sub numele de *Ecclesiasticul* (sau *Siracida*), este însă și mai revelatoare privind criza în care se afla Israel. Compusă probabil între ~ 190–175, de către un scrib *(sōpēr)*, maestru al unei școli de înțelepciune, cartea se adresează tinerilor evrei, fascinați de *Aufklärung*-ul elenistic. Ben Sirah este un patriot încredințat de importanța hotărâtoare (religioasă, dar și politică) a purității Legii. El îi atacă pe bogați (13: 3, 18–23), pentru că ei sunt partizanii cei mai activi ai cosmopolitismului și universalismului. Chiar la începutul cărții sale, Ben Sirah se ridică împotriva ideologiei laice a elenismului: „Toată înțelepciunea este de la Domnul!" strigă el (1: 1), fapt care îi permite să identifice Înțelepciunea (preexistentă în Dumnezeu) cu Tora. Lauda Înțelepciunii, marele imn din cap. 24, constituie piscul cărții. Înțelepciunea își proclamă

[22] Vezi referințele bibliografice la M. Hengel, *op. cit.*, II, pp. 77, n. 52.
[23] Cf. M. Hengel, I, p. 124.

atât poziția sa exaltată („Eu am ieșit din gura Celui Preaînalt..."), cât și pogorârea sa în Ierusalim („Așa în Sion m-am întărit și [...] în Ierusalim este puterea mea": 24 : 11).

Împotriva părerii susținute de către „cosmopoliți", reprezentanți ai „Luminilor", Ben Sirah îl zugrăvește pe maestrul de înțelepciune, învățatul ideal, ca un cărturar adâncit în studiul Scripturilor: „el își consacră sufletul și cugetul său Legii Celui Preaînalt. El scrutează înțelepciunea celor drepți, și răgazurile vremii sale le închină prorociilor. Înțelesul ascuns al pildelor îl va căuta și tainele proverbelor va pătrunde" etc. (39 : 1 sq.). Căci „toată înțelepciunea este în frica Domnului și în toată înțelepciunea este împlinirea Legii" (19: 18). În literatura sapiențială, în special în *Proverbe* și în unii *Psalmi*, adevăratul „drept" era înțeleptul care recunoaște originea divină a ordinii cosmice și a vieții morale. *Înțelepciunea era deci accesibilă oamenilor independent de religia lor*. Dar Ben Sirah respinge această interpretare „universalistă"; el identifică înțelepciunea cu pietatea și cultul. Tora „nu este alta decât Legea poruncită de Moise (24–23)[24]. Cu alte cuvinte, *Înțelepciunea este darul făcut de Dumnezeu numai lui Israel*. Căci Dumnezeu a dat fiecărui neam câte un rege, „dar Israel este partea Domnului" (17: 14).

În teologie, Ben Sirah se întoarce pe poziții tradiționale. El critică opinia că Dumnezeu este indiferent față de destinul oamenilor: altfel spus, el respinge atât *Koheleth*-ul, cât și filosofia grecească la modă în mediile cosmopolite din Ierusalim. El se străduiește, mai ales, să justifice doctrina răsplății divine: proslăvește perfecțiunea operei divine (39: 21, 42; 20, 29–32); amintește că cei credincioși au o altă soartă decât nelegiuiții, „dintru început pentru cei buni cele bune s-au clădit, iar pentru cei răi, cele rele" (39: 30). După ce a „cugetat" îndelung, el încheie: „lucrările Domnului sunt bune toate" (39: 39). În cele din urmă, „Domnul singur va fi numit drept" (18: 2).

Această temerară reinstaurare a teodiceei tradiționale este însoțită de o acerbă critică a „adversarilor Înțelepciunii", identificați cu apostații și „libertinii" elenofili. Ben Sirah se roagă pentru eliberarea lui Israel de sub jugul „neamurilor celor străine": „Trezește mânia ta, revarsă furia ta, pierde-l pe vrăjmaș, răpune-l pe potrivnic [...]. Cei ce asupresc poporul tău să fie meniți pieirii!" (36: 8, 11).

Și totuși, în celebrul capitol 24, Înțelepciunea amintește că: „Am străbătut de jur-împrejur bolta cerurilor, și în fundul adâncurilor am umblat. În valurile mării, și în tot pământul, și în tot poporul și neamul sunt stăpână" (24 : 5). Altfel spus, Înțelepciunea este prezentată ca o „putere care stăpânește lumea întreagă, natura și omenirea (nu numai pe evrei)"[25]. Dar Ben Sirah va fi obligat să micșoreze și în cele din urmă să uite dimensiunea universalistă a Înțelepciunii. În luptă cu elenismul și *Sophia*, „o Înțelepciune putea să se impună în iudaism numai apropiindu-se de acel factor care juca un rol hotărâtor în această luptă: Legea [...]. Importanța lui *hokmā* pentru formarea religiei evreiești în această luptă împotriva elenismului și a *Sophiei* sale nu trebuie subestimată"[26].

202. Primele *Apocalipse: Daniel* și *Întâiul Enoch*

Confruntarea cu elenismul a atins stadiul suprem sub domnia lui Antiochus IV Epiphanes (~ 175–164). De câtva timp, deja, opoziția dintre cele două partide — al tobiazilor și al oniazilor

---

[24] În „lauda strămoșilor" (44: 1–49: 16), Ben Sirah exaltă marile figuri ale istoriei biblice: Enoch, Noe, Avraam, Isaac și Iacov, Moise etc. Text singular, fără asemănare în literatura sapiențială. (M. Hengel îl apropie de glorificarea eroilor în literatura elenistică, *de viris illustribus; op. cit.*, I, p. 136). Dar autorul își pierde suflul, și „elogiul" devine didactic și în cele din urmă monoton.

[25] W. Schencke, *Die Chokma (Sophia) in der jüdischen Hypostasenspekulation*, p. 29, M. Hengel (I, p. 160) amintește *Logosul* filosofilor stoici, care pătrunde și dă formă Cosmosului: „Legea *(logos)* universală, care este adevărata înțelepciune, pătrunzând pretutindeni, este identică cu Zeus" (Zenon, citat de Diogene Laertios, VII, 88).

[26] J. Fichtner, *Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung*, p. 127; cf. M. Hengel, I, p. 162.

— amenința să ia o formă violentă. Filoelenii cereau o reformă radicală, cu menirea de a transforma iudaismul biblic într-o religie de tip „modern", asemănătoare cu alte creații sincretiste contemporane. În ~167, profitând de o încercare de revoltă nereușită din partea oniazilor, adversarii lor l-au sfătuit pe Antiochus să abroge Tora printr-un decret regal[27]. Templul din Ierusalim a fost transformat într-un sanctuar sincretist al lui Zeus Olympus, identificat cu Baal fenician. Decretul interzicea sub pedeapsa cu moartea respectarea Sabbatului și a sărbătorilor, practica circumciziei și posedarea de cărți biblice. Peste tot în cuprinsul Palestinei li s-au ridicat altare zeilor păgâni și locuitorii au fost obligați să le aducă sacrificii.

De la cucerirea Canaanului, mai ales în timpul monarhiei, israeliții cunoscuseră tentația și pericolul sincretismului religios (cf. § 113 sq.). Dar agresiunea lui Antiochus Epiphanes era mult mai gravă. Este adevărat că intenția lui Antiochus nu era de a substitui pe Zeus Olympus lui Iahve, ci de a da un nume unui zeu care, pentru păgâni, era esențialmente anonim[28]. De altfel, numeroși autori greci și romani îl apropiaseră pe Iahve de Zeus[29]. O asemenea comparație, adevărat sacrilegiu pentru tradiționaliști, putea fi acceptată de o bună parte din *intellighentsia* filoelenă, fascinată de grandioasa viziune religioasă și filosofică a stoicismului. Dar o asemenea interpretare filosofică scăpa înțelegerii majorității israeliților: ei nu vedeau în Zeus decât unul din mulții zei revelați de către păgâni. În plus, după cum recunoaște mai târziu istoricul Flavius Josephus (*Ant. Jud., 12,* 320 și 253), Antiochus era vinovat de numeroase sacrilegii (în primul rând, caracterul politeist al cultului implantat la Ierusalim), de jaf, de intoleranță și, mai ales, de persecutarea evreilor[30].

Un preot, Mattathia, aparținând familiei Hasmoneilor, a dat semnalul revoltei armate. El a fost, de la început, susținut de un grup de zeloți, „evlavioșii" *(hassidim).* După moartea lui *Mattathia,* unul dintre fiii săi, Iuda Maccabeul, a luat conducerea războiului. În ~164, el a ocupat Templul și a restaurat cultul. Această victorie de ordin religios a fost considerată satisfăcătoare de către *hassidim.* Dar Maccabeii au continuat lupta pentru libertatea politică, pe care au reușit să o obțină în ~ 128. Pentru prima oară după mai multe secole, evreii aveau iarăși regi proprii, din familia Hasmoneilor[31]. Domnia lor a fost dezastruoasă și, în ~ 63, populația a acceptat cu ușurare suzeranitatea romană.

Secolul scurs între agresiunea lui Antiochus Epiphanes și transformarea Palestinei în provincie romană de către Pompei a fost hotărâtor pentru istoria și religia poporului evreu. Pe de o parte, tentativa de păgânizare prin forță a provocat un traumatism pe care evreii din Palestina nu au reușit să îl uite: ei nu mai puteau să creadă în nevinovăția păgânilor și o prăpastie îi desparte de aici înainte de cultura elenistică[32]. Pe de altă parte, victoria militară a Maccabeilor a avut drept urmare o surprinzătoare creștere a influenței politice a regatului iudeu. În plus, figura charismatică a lui Iuda Maccabeul a încurajat apoi alte insurecții armate, de astă dată împotriva romanilor. Dar revolta din 66–70 s-a terminat prin distrugerea celui de al doilea Templu și a Ierusalimului de către legiunile lui Titus. De asemenea, insurecția condusă de Bar Kochba din 132–135 a fost sălbatic înăbușită de Hadrian.

---

[27] După E. Bickermann, extremiștii elenofili din Ierusalim sunt cei care l-au împins pe Antiochus la violența exacerbată a represiunii; cf. *Der Gott der Makkabäer,* pp. 120 sq., și *passim.* Autorii edictului de persecuție erau înșiși tobiazii; cf. M. Hengel, I, p. 289.

[28] E. Bickermann, *op. cit.,* pp. 92 sq.

[29] Cf. M. Hengel, *op. cit.,* I, pp. 261 sq.; M. Simon, „Jupiter–Yahve", pp. 49 sq.

[30] Cf. M. Simon, p. 51.

[31] Persecuția și războiul Maccabeilor sunt analizate de către E. Bickermann, *op. cit.;* V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews,* pp. 175–234; S. K. Eddy, *The King is dead,* pp. 213–256. Vezi și M. Hengel, I, pp. 277 sq.

[32] Dar tendințele sincretiste continuă să se dezvolte în Samaria, în Transiordania și mai ales în diaspora grecofonă; cf. M. Hengel, I, p. 308.

Pentru scopul lucrării de față, ceea ce trebuie să ne rețină sunt mai ales creațiile religioase ale epocii. Cum era de așteptat, evenimentele istorice contemporane sunt transfigurate, încărcate de mesaje cifrate, integrate într-o viziune specifică a istoriei universale. În mediile de oameni „pioși" *(hassidim)* își fac apariția primele scrieri apocaliptice, *Daniel* și cea mai veche secțiune a cărții lui *Enoch*. „Pioșii" constituiau o comunitate închisă; ei insistau pe respectarea absolută a Legii și pe necesitatea urgentă a pocăinței. Importanța considerabilă acordată căinței era urmarea imediată a unei concepții apocaliptice a istoriei. Într-adevăr, spaima de istorie atinsese proporții necunoscute până atunci. Prin urmare, proroceau *Daniel* și *Enoch I*, lumea se apropie de sfârșitul ei: „pioșii" trebuie să se pregătească pentru judecata iminentă a lui Dumnezeu.

În forma sa actuală, cartea lui Daniel a fost terminată către ~ 164. Autorul descrie evenimente recente sau contemporane sub formă de profeții rostite cu mai multe secole înainte. Acest procedeu *(vaticinia ex eventu)* este caracteristic literaturilor apocaliptice[33]: el întărește credința în profeții și, prin urmare, îi ajută pe credincioși să suporte încercările clipei prezente. Astfel, cartea lui *Daniel* înfățișează un vis al lui Nabucodonosor (~ 605–562). Regele văzuse o statuie: capul ei era din aur, pieptul și brațele din argint, pântecele și coapsele din bronz, picioarele îi erau din fier și din lut ars. Deodată o piatră s-a desprins și a lovit statuia: „atunci s-au sfărâmat, în același timp, fierul, lutul, bronzul, argintul și aurul și au ajuns ca pleava de pe arie vara, și vântul le-a luat cu sine fără să lase vreo urmă" (2: 32–36). Daniel interpretează astfel visul: capul de aur este Nabucodonosor; după el se va înălța un alt regat, inferior, și apoi un al treilea regat de bronz, care se va întinde peste întreg pământul. Al patrulea regat, „care va fi tare ca fierul", le va zdrobi pe celelalte, dar va sfârși prin a fi nimicit. Atunci, „Dumnezeul Cerului va ridica un regat care nu va fi niciodată nimicit și domnia de la acesta nu va trece la alt popor" (2: 44). Regatele succesive, al asirienilor (*i.e.* regatul neobabilonian), al mezilor și al perșilor, și în cele din urmă cel al lui Alexandru, indică un proces accelerat de decădere. Dar mai cu seamă în vremea celui de al patrulea (adică cel al lui Antiochus Epiphanes) existența seminției lui Israel va fi grav amenințată. Totuși, arată Daniel, sfârșitul acestei lumi decăzute este aproape, și Dumnezeu va clădi după aceasta regatul etern. În plus, Daniel povestește unul din propriile sale vise, în care a văzut patru fiare uriașe ieșind din mare. Fiarele reprezintă cele patru regate sortite să piară; apoi, domnia peste toate împărățiile va fi dată „poporului sfinților Celui Preaînalt" (7: 27).

Pe scurt, amintindu-le evenimentele mărețe ale trecutului, anume șirul de catastrofe care nimiciseră imperiile militare, autorul lui *Daniel* urmărea un țel precis: să-i încurajeze și să-i întărească pe coreligionarii săi. Dar succesiunea dramatică a celor patru regate exprimă, în același timp, *o concepție unitară asupra istoriei universale*. Este adevărat că imageria mitologică trădează o origine orientală. Tema celor patru regate succesive, simbolizate prin cele patru metale, se întâlnește la Hesiod și în Iran. Cât privește cele patru fiare, există numeroase precedente: babiloniene, iraniene, feniciene[34]. Tot astfel, „marele eon" despre care vorbește *Enoch I* (16: 1) poate fi comparat cu doctrina „Anului cel Mare"[35]. Totuși, *Daniel* și *Apocalipsele* evreiești înfățișează un element necunoscut în celelalte tradiții: evenimentele care constituie istoria universală nu mai oglindesc ritmul etern al ciclului cosmic și nu mai depind de astre; *ele se desfășoară potrivit planului lui Dumnezeu*[36]. În acest plan prestabilit, Israel joacă rolul

[33] Cf. „Oracolul Olarului" egiptean, Oracolele lui Histaspe și ale Sibilei etc.

[34] Cf. W. Baumgartner, „Danielforschung", pp. 214–222; A. Bentzen, *Daniel*, pp. 57–67; A. Lacoque, *Le livre de Daniel*, pp. 49 sq.

[35] Cf. M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, pp. 133 sq.; M. Hengel, I, pp. 191 sq.

[36] În călătoria sa extatică la cer, Enoch vede tablele pe care e înscrisă istoria în întregimea sa (*I Enoch*, 81: 1 sq.). Cu privire la acest motiv, cf. G. Widengren, *The Ascension of the Apostle*, în special pp. 27 sq.

central; istoria se grăbește către sfârșitul ei, adică triumful definitiv al lui Israel e iminent. Acest triumf nu va fi doar de ordin politic; în fond, desăvârșirea istoriei înseamnă mântuirea lui Israel, mântuire hotărâtă dintotdeauna de Dumnezeu și înscrisă în planul Istoriei, în pofida păcatelor poporului său.

203. Unica speranță: Sfârșitul Lumii

La fel ca în alte tradiții, Sfârșitul Lumii este, în apocalipsele evreiești, vestit prin numeroase cataclisme și fenomene cosmice aberante: soarele va străluci în timpul nopții și luna în timpul zilei, în fântâni va curge sânge, stelele vor devia de pe orbitele lor, din arbori va picura sânge, din măruntaiele pământului vor țâșni flăcări, pietrele vor începe să strige etc. (*IV Ezdra*, 5: 4–12). Anul se va scurta, oamenii se vor omorî între ei, va fi secetă și foamete etc.[37] Și, la fel ca în tradiția iraniană, la sfârșitul lumii va avea loc judecata universală, deci și reînvierea morților.

Cartea lui Isaia (26: 19) făcuse deja aluzie la înviere („morții tăi vor trăi, trupurile lor vor învia"), dar acest pasaj nu poate fi datat. Prima referință incontestabilă se găsește în *Daniel*, 12: 13: „tu te vei scula ca să primești moștenirea ta, la sfârșitul veacurilor"[38]. E vorba foarte probabil de o influență iraniană; dar trebuie ținut cont și de concepțiile paleoorientale privind zeii vegetației (cf. § 118). Doctrina învierii va fi asiduu proclamată în literatura apocaliptică (*IV Ezdra; I Enoch*, 51: 1–3; 61: 5; 62: 14 sq.; *Apocalipsul siriac al lui Baruh*) și de către farisei. În timpul propovăduirii lui Iisus ea era universal acceptată, cu excepția saducheilor.

Cât privește Judecata de Apoi, *Daniel* (7: 9–14) o arată desfășurându-se în prezența „Celui Vechi de zile", „îmbrăcămintea lui era albă ca zăpada", stând pe un tron de flăcări: „judecata a început și cărțile erau deschise". În visul său extatic, Enoch îl văzuse și el pe Dumnezeu așezat pe tron și „cărțile pecetluite" și asistase la judecata îngerilor căzuți și a apostaților, meniți să fie aruncați într-un hău de jar (90: 20 sq.; Charles, *Apocrypha*, I, pp. 259–260). Imaginea „Celui Preaînalt", pe „tronul Judecății", reapare în *IV Ezdra:* păcătoșii sunt sortiți „cuptorului Gheenei", și cei drepți sunt răsplătiți în „Raiul desfătărilor" (7: 33–37; Charles, II, p. 583). În urma Judecății, răul va fi șters pentru totdeauna, putreziciunea va fi înlăturată și pretutindeni va învinge adevărul (*IV Ezdra*, 6: 26–28; Charles, II, pp. 576–577). Concepția despre judecata eshatologică prin foc este foarte probabil de origine iraniană (cf. § 104).

Într-o aceeași viziune a Celui Vechi de zile și a Judecății, Daniel asistă la coborârea din cer a unei ființe „ca Fiul Omului": El a fost dus în fața Celui Vechi de zile și i s-a dat „stăpânirea, slava și împărăția" (7: 13–14). Prin expresia „Fiul Omului" (*i.e.* „Omul"), *Daniel* simbolizează poporul lui Israel în momentul suprem al triumfului eshatologic. Expresia va avea un mare succes în secolul I î.Hr.; este, de altfel, titlul pe care și-l va da Iisus. Este vorba de o figură mitologică destul de familiară lumii elenistice, aceea a lui Anthropos sau a Omului Primordial. Mitul este de origine indo-iraniană (cf. Puruṣa, Gayōmart), dar precedentele imediate ale „Fiului Omului" (= „Omul") sunt de căutat în sincretismul religios irano-„caldean" (cf. § 216). Ideea Omului Primordial învestit cu o misiune eshatologică nu este biblică. Abia în iudaismul târziu se va vorbi despre un Adam preexistent Creației[39].

---

[37] Cf. *Le mythe de l'éternel retour*, pp. 148 sq.; P. Volz, *Eschatologie*, pp. 150 sq. Aceste clișee, proprii literaturilor apocaliptice, derivă dintr-un *scenario* mitico-ritual arhaic: sfârșitul lumii, urmat de o nouă Creație (§ 12; cf. *Aspects du mythe*, cap. IV–V).

[38] Din aceeași epocă este *I Enoch*, 90: 33, și lucrarea lui Iason din Cyrene, redactată la puțin timp după moartea lui Iuda Macabeul; cf. M. Hengel, I, p. 196.

[39] În fapt, iudaismul nu știa că Fiul Omului constituia o variantă a mitului Omului Primordial. Apocaliptica evreiască exalta rolul eshatologic al Fiului Omului, dar nu face nici o aluzie la preexistența sa; cf. S. Mowinckel, *He That Cometh*, pp. 420 sq. F. A. Borsch a pus cum trebuie în lumină mitologema orientală a Regelui, ca Fiu al Omului Primordial; cf. *The Son of Man in Myth and History*, pp. 89 sq.

Concepția unitară a istoriei universale permitea deci să se descifreze semnificația eshatologică a epocii contemporane. Contrar vechilor cosmologii, care explicau decăderea progresivă și ineluctabilă a lumii printr-o teorie de tip ciclic (pentru care expresia cea mai riguroasă era doctrina indiană a celor patru *yuga*), hasidicii îl proclamau pe Iahve drept singurul Stăpân al Istoriei. În cartea lui *Daniel* și în *I Enoch*, Dumnezeu rămâne figura centrală: răul nu este clar personificat într-un Vrăjmaș al lui Iahve. Răul este zămislit de nesupunerea oamenilor (*I Enoch*, 98: 4 sq.) și de revolta îngerilor căzuți.

Dar decorul se modifică în chip sensibil în literatura apocaliptică. Lumea și Istoria sunt considerate acum ca fiind dominate de forțele Răului, adică de Puterile demonice stăpânite de Satan. Primele menționări ale lui Satan (*Iov*, 1: 6 sq.; 2:1 sq.; *Zaharia*, 3: 1 sq.) îl prezentau ca aparținând curții cerești a lui Iahve. El era „Vrăjmașul" deoarece era personajul ceresc ostil omului (cf. § 115). Acum, *Satan încarnează principiul Răului: el devine Vrăjmașul lui Dumnezeu*. În plus, o nouă idee se precizează: aceea a celor două vârste (sau două Împărății): „împărăția de aici" și „împărăția cealaltă". Într-adevăr, găsim scris: „Cel Preaînalt n-a făurit o singură vârstă, ci două" (IV *Ezdra*, 7: 50)[40]. În vârsta aceasta „Împărăția lui Satan" e sortită să triumfe. Sfântul Pavel îl desemna pe Satan ca pe „dumnezeul lumii acesteia" (*II Corinteni*, 4: 4). Puterea lui va atinge culmea în preajma erei lui Mesia, când se vor înmulți catastrofele și fenomenele neobișnuite arătate pe scurt mai sus (p. 388). Dar în bătălia eshatologică, Iahve îl va învinge pe Satan, va nimici sau va potoli toți demonii, va înlătura răul și va clădi apoi Împărăția sa, dând lumii viața, bucuria și pacea eterne[41]. Unele texte vorbesc despre o întoarcere în Paradis și, pornind de aici, despre abolirea morții (*IV Ezdra*, 8: 52–54). Totuși, în ciuda perfecțiunii și perenității sale, această lume nou-creată *rămâne o lume fizică*.

Figura lui Satan s-a conturat probabil sub influența dualismului iranian[42]. E vorba, în orice caz, de un dualism atenuat, căci Satan nu coexistă de la începuturi cu Dumnezeu și nu este veșnic. Pe de altă parte, trebuie ținut seama de o tradiție mai veche, care concepea pe Iahve ca totalitate absolută a realului (*i.e.* ca o *coincidentia oppositorum*), în care coexistau toate contrariile, deci și „răul" (cf. § 59). Amintim celebrul caz al lui Saul: „Duhul lui Iahve s-a depărtat de la Saul și *un duh rău, venind de la Iahve*, îl înfricoșa" (*I Samuel*, 16:14). Ca și în alte religii, „dualismul" se precizează în urma unei crize spirituale, care pune sub semnul întrebării atât limbajul, cât și postulatele teologice tradiționale, și care duce, între altele, la o personificare a aspectelor negative ale vieții, ale realului și ale divinității. Ceea ce a fost conceput până acum ca *un moment în procesul universal* (întemeiat pe alternanța contrariilor: zi/noapte; viață/moarte; bine/rau etc.) este de acum înainte izolat, personificat și învestit cu o funcțiune specifică și exclusivă, anume aceea a Răului (cf. § 195). Probabil că Satan este atât produsul unei „sciziuni" a imaginii arhaice a lui Iahve (urmare a reflecției privind misterul divinității), cât și al influenței doctrinelor dualiste iraniene. Oricum, figura lui Satan, ca încarnare a Răului, va juca un rol considerabil în formarea și în istoria creștinismului, înainte de a deveni personajul faimos, cu nenumărate metamorfoze, din literaturile europene ale secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea.

---

[40] În aceeași carte regăsim ideea arhaică a decăderii inevitabile a lumii: „Creația e de pe acum îmbătrânită; ea a trecut de puterea tinereții" (*IV Ezdra*, 4: 10).

[41] Data *eschatonului* poate fi calculată de către „cei înțelepți"; vezi, *inter alia*, *Daniel*, 9: 22 sq.; *I. Enoch*, 10: 12; 89; 90: 17; *II Ezdra*, 4: 5, 14: 11 etc. Cf. W. Bousset, *Religions des Judentums*, ediția a 2-a, pp. 283 sq.; P. Volz, *Eschatologie*, ediția a 2-a, pp. 141 sq.

[42] Textele de la Qumran vorbesc despre două spirite create de Dumnezeu, unul bun și unul rău (cf. § 223), doctrină care reamintește zurvanismul (§ 213).

Cât privește *eschatonul* și noua Creație, literatura apocaliptică nu prezintă o concepție unitară. Cei ce au redactat cărțile apocalipselor prezintă cu toții calamitățile și nenorocirile vremii de față ca „dureri ale nașterii" sau „dureri mesianice", căci ele preced și vestesc venirea lui Mesia. Ca și la Isaia și la profeții postexilici, Mesia este văzut întotdeauna ca o ființă umană; anume, el este Regele Poporului lui Dumnezeu[43]. Să amintim doar un singur exemplu: *Psalmii lui Solomon* (lucrare redactată în secolul I î.Hr.) conține o rugăciune al cărei scop e de a grăbi venirea lui Mesia, fiul lui David, pentru ca să-i zdrobească pe „stăpânitorii nedrepți și să curețe de păgâni Ierusalimul" (17: 22–24). „El este un rege drept [...] și sub domnia lui nu va exista nedreptate, căci toți vor fi sfinți și regele lor va fi Mesia" (17: 26 sq., 29, 30).

Pentru unii, Împărăția lui Mesia aparține chiar eonului de față; ea constituie, întrucâtva, o domnie interimară, anume *millenium*[44]. Această împărăție mesianică este destinată să dureze 400, 500 sau 1000 de ani. Ea va fi urmată de Judecata Universală și Sfârșitul Lumii. Mesia însuși va pieri și totul se va reîntoarce în „liniștea" primordială, adică în Haos. „Dar la capătul a șapte zile, eonul, care doarme acum, se va trezi" (*IV Ezdra*, 7: 28 sq.; Charles, II, p. 582); altfel spus, va avea loc Noua Creație, învierea și fericirea veșnică[45].

Mai multe texte îl așază pe Mesia printre ființele eterne, alături de Enoch, Ilie și de alte personaje care au fost ridicate la Cer de către Dumnezeu. După unele izvoare rabinice, îndată după nașterea sa, Mesia a fost ascuns în Rai sau, împreună cu Ilie, în Cer[46]. *Testamentul celor doisprezece patriarhi* și textele de la Qumran menționează doi Mesia, un preot și un rege, Mesia sacerdotal având întâietate. *Testamentul lui Levi* precizează că sub sacerdoțiul său „orice păcat va fi înlăturat [...] și el însuși va deschide porțile Raiului [...] și le va da sfinților să mănânce din Arborele Vieții" (18: 9–12). Într-un cuvânt, Mesia sacerdotal va desființa urmările păcatului originar[47].

Adăugăm că propovăduirea lui Iisus și avântul creștinismului sunt strâns legate de fermentul spiritual caracteristic nădejdilor mesianice și speculațiilor eshatologice evreiești dintre revolta Maccabeilor și distrugerea celui de-al doilea Templu (cf. § 224).

204. Reacția fariseilor: exaltarea Torei

În iudaism, ca și în alte tradiții, viziunile apocaliptice acționau ca o apărare față de teroarea istoriei. Cei avertizați descifrau în catastrofele contemporane o prezicere reconfortantă. Cu cât situația poporului evreu se agrava, cu atât sporea convingerea că eonul de față se apropie de sfârșit. Pe scurt, agravarea spaimei anunța iminența salvării. De acum încolo, valorizarea religioasă a suferințelor provocate de evenimentele istorice va fi reiterată de multe ori, și nu numai de către evrei și creștini.

Nu este vorba de o evaziune de sub apăsarea istoriei, nici de un optimism hrănit cu fantasme. Literatura apocaliptică constituia o știință sacră, de esență și de origine divină. După cum scrie

---

[43] Cf. S. Mowinckel, *He That Cometh*, pp. 280 sq., cu o bogată bibliografie.

[44] Ideea va fi elaborată de filosofia rabinică; cf. și C. F. Moore, *Judaism*, II, pp. 375 sq.

[45] *Sanhedrin*, 99 a, în care sunt citate diverse opinii rabinice; cf. și C. F. Moore, *Judaism*, II, pp. 375 sq.

[46] H. L. Strack și P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament und Talmud und Midrasch*, II, p. 340.

[47] Ringgren, *La religion d'Israel*, p. 350; S. Mowinckel, *op. cit.*, p. 382. Speculațiile în jurul vârstei mesianice au continuat în cercurile rabinice din primele secole ale erei noastre. Aceleași motive revin cu asiduitate: distrugerea păgânilor, triumful evreilor, bucuriile cu care Dumnezeu își răsplătește credincioșii etc. Unele texte adaugă că, în ziua aceea, toate popoarele se vor converti la credința în unicul Dumnezeu, Iahve (Moore, II, p. 371). Dar convingerea, scumpă tuturor autorilor *Apocalipselor*, că data *eschatonului* poate fi calculată, este părăsită. Mesia va sosi în ceasul ales de Dumnezeu. Până atunci, credincioșii trebuie să practice penitență, să se pocăiască și să se supună Legii (*ibid.*, II, pp. 350 sq.).

autorul lui *Daniel* (2: 20–22), Dumnezeu „dă înțelepciunea înțelepților". „El dezvăluie cele mai adânci și mai ascunse lucruri, cunoaște ce se petrece în întuneric". Enoch, personaj legendar, imagine exemplară a înțeleptului și a profetului epocii primordiale[48], devine acum foarte popular: el prevestise judecarea iminentă a oamenilor dinaintea Potopului și a îngerilor căzuți. În clipa de față, el proclamă o nouă revelație și cere căință, deoarece se apropie Judecata a doua. Ca și Daniel, Enoch primește știința sacră în visele și viziunile sale (*I Enoch*, 13: 8; 14: 1; 83: 1 sq.; 93: 1 sq.). Misterele cerești îi sunt arătate de către îngeri, întreprinde călătorii extatice la Cer (cap. 12–36), în care Dumnezeu îl lasă să vadă tăblițele pe care este înscrisă istoria universală, de la început și până la sfârșit.

În dimineața Timpurilor, Dumnezeu dezvăluise știința secretă unor oameni renumiți prin evlavia lor și prin facultățile lor vizionare. Această învățătură era ezoterică, „pecetluită"; altfel spus, inaccesibilă profanilor. Ea a fost apoi transmisă câtorva ființe de excepție. Dar întrucât epoca primordială corespunde cu sfârșitul timpului *(eschaton)*, știința sacră este din nou revelată și tot unui grup restrâns de inițiați. În *I Enoch* (1: 6), Fiul Omului este înfățișat ca inițiatul prin excelență, „stăpânul tuturor tainelor". Când se va înscăuna pe tron, „toate secretele înțelepciunii vor țâșni din gura sa" (*ibid.*, 51: 3). Calitățile lui sunt înțelepciunea și priceperea[49]. Adăugăm că tema „științei (salvifice) ascunse" este foarte populară în epoca elenistică (§ 209) și constituie temeiul tuturor școlilor gnostice (§ 229)[50].

Autorii de *Apocalipse* au dezvoltat pe larg această concepție despre Înțelepciunea ascunsă în Cer și inabordabilă oamenilor[51]. Viziunile și experiențele extatice jucau un rol capital în literatura apocaliptică (ca, de altfel, peste tot în lumea elenistică). Viziunile și extazurile confirmau autenticitatea adevăratului „profet și înțelept". În plus, experiențele extatice îmbogățeau progresiv corpusul științei revelate. Cartea lui *Daniel* descoperea doar istoria universală, în vreme ce textele care se reclamau de la „tradiția lui Enoch" cuprind întreaga lume, vizibilă și invizibilă: geografia pământească și cerească, astronomia și astrologia, meteorologia și medicina. În cazul „tradiției lui Enoch", misterele cosmologice revelau și exaltau, în același tip, lucrarea lui Dumnezeu. După cum observă M. Hengel (I, p. 208), maeștrii înțelepciunii *hassidim* erau mai puternic angajați decât Ben Sirah în controversa cu elenismul. Căci, în fond, prin intermediul „revelațiilor apocaliptice", ei posedau o știință superioară aceleia a grecilor. Într-adevăr, știința lor îngloba Cosmosul, Istoria și lumea celestă, și, în plus, destinul omului în momentul *eschatonului*, cunoaștere inaccesibilă rațiunii. Această concepție despre o știință ezoterică, totală și salvifică, susceptibilă de a fi câștigată prin viziuni extatice sau de a fi transmisă printr-o inițiere, este atestată și în alte tradiții religioase și va fi împărtășită de creștinismul antic.

Nici un alt curent de gândire evreiască n-a împrumutat atâtea idei elenistico-orientale ca apocaliptica. În pofida acestui fapt, temeiul apocalipticii rămâne tot concepția vechi-testamentară a istoriei mântuirii[52]. Avem de-a face cu un fenomen spiritual foarte important, anume *creativitatea religioasă suscitată de sincretism*. Într-adevăr, hasizii, autorii primelor *Apocalipse*, au primit și asimilat idei derivate din mai multe sisteme sincretiste; dar aceste idei au îmbogățit iudaismul și au susținut speranța poporului evreu într-o perioadă excesiv de dificilă. De altfel, un proces analog se lasă descifrat în alte curente religioase. Sub conducerea „Maestrului

---

[48] Potrivit tradiției, Enoch era unul din Patriarhii de dinainte de Potop, „el era întru Dumnezeu, apoi nu s-a mai aflat, căci Dumnezeu l-a luat la El" (*Geneza*, 5: 24). În cele ce urmează, datorăm mult analizelor lui M. Hengel, *op. cit.*, pp. 204 sq.

[49] Vezi alte exemple la S. Mowinckel, *op. cit.*, pp. 375 sq., 385 sq.

[50] În India, doctrina gnosei secrete, comunicată în chip inițiatic, este atestată din epoca *Upanișadelor*, dar va fi dezvoltată mai ales în literatura tantrică (cf. partea a III-a).

[51] Cf. M. Hengel, I, pp. 206 sq.; II, 137, n. 630.

[52] M. Hengel, I, p. 251.

Dreptății", grupul hasid al „esenienilor" s-a despărțit de restul comunității și a hotărât să trăiască în deșert o viață monastică (§ 223); or, cel mai apropiat analog al organizării cenobitice a esenienilor este conventiculul închis, de tip grecesc. Chiar fariseii, al doilea grup derivând din *hassidim*, au integrat numeroase idei elenistice în doctrina Legii, dezvoltată de el[53].

În cele din urmă, agresiunea sacrilegă a lui Antiochus Epiphanes și revolta victorioasă a Maccabeilor au decis orientarea și structurile viitoare ale iudaismului. „Zelul împotriva Torei" de care erau animați partizanii lui Antiochus a determinat „zelul *pentru* Tora" și a sfârșit prin a consolida ontologia Legii[54]. Tora a fost ridicată la rang de realitate absolută și eternă, model exemplar al Creației. După R. Simon ben Laqisch (secolul al III-lea d.Hr.), existența lumii depinde de faptul că Israel acceptă Tora; fără aceasta, lumea s-ar reîntoarce în Haos[55]. Fiecare din cele 248 de comandamente și 365 de prohibiții care constituie Tora primește o semnificație cosmică. Omul, făurit de Dumnezeu cu 248 de mădulare și 365 de vine, oglindește prin însăși structura sa atât lucrarea lui Dumnezeu (Cosmosul), cât și Revelația Sa (Legea)[56]. Tora este, în calitate de realitate absolută, izvorul vieții. După cum scrie Hillel, „acolo unde există multă Tora, există și multă viață" (*Pirke Abbot*, III, 7).

Dar exaltarea Torei a modificat radical destinul iudaismului. De la Profeți încoace, religiozitatea ebraică era stimulată de tensiunea între tendințele „universalistă " și „particularistă". Cauza acestei opoziții viguroase și creatoare era caracterul esențialmente paradoxal al Revelației. Într-adevăr, o revelare a lui Dumnezeu *în istorie*, adică *limitată la poporul evreu*, era proclamată *universal valabilă*, deși considerată ca aparținând *exclusiv* israeliților. În a doua jumătate a secolul al II-lea î.Hr., datorită dezvoltării surprinzătoare a diasporei și, în parte, propagandei misionare, iudaismul era pe punctul de a deveni o *religie universală*. Dar reacția împotriva actelor sacrilege ale lui Antiochus a dus la ceea ce s-a numit „statornicirea întru Tora"[57]; or, o asemenea „fixare" împiedica dezvoltarea unei religii universale. Desigur, Legea juca rolul decisiv în apărarea identității naționale, dar conștiința unei misiuni universale nu putea să se dezvolte nestânjenit alături de un curent naționalist puternic și popular. Ceea ce explică, de altfel, decizia Bisericii creștine primitive, animată de spiritul profetic evreiesc, de a trimite misionari la samaritenii atât de detestați de israeliți (*Faptele*, 8: 4 sq.), și, scurtă vreme după aceea, la neevreii din Antiohia (*Faptele*, 11: 19 sq.). „Hristologia a luat locul ontologiei Torei, ca expresie a revelației libere și salvifice a lui Dumnezeu în istorie, revelație care nu mai recunoștea granița de ordin național sau istoric"[58]. Fixitatea Torei și triumful legalismului au pus, de asemenea, capăt nădejdilor eshatologice. „Chiar literatura apocaliptică a dispărut treptat și a fost înlocuită de mistica evreiască" (M. Hengel, I, p. 175).

Trebuie să adăugăm, totuși, că, în perspectiva iudaismului, abandonul misiunii universale era prețul ce trebuia plătit spre a salvgarda comunitatea israelită. La urma urmei, esențialul era continuitatea istorică a poporului evreu. Nu era vorba doar de „naționalism", ci, înainte de toate, de o teologie edificată în jurul noțiunii de „popor ales". Israel a fost ales de către

---

[53] Cf. M. Hengel, I, p. 312. Vezi *ibid.*, schița credințelor și ideilor împrumutate de evrei de la mediul cultural orientalo-elenistic.

[54] M. Hengel, I, pp. 292 sq. Eshatologia, adică „al doilea fruct" în confruntarea cu elenismul, constituia singura forță capabilă să limiteze omniprezența Torei; într-adevăr, Tora va sfârși prin a domina atât prezentul istoric, cât și ritmurile cosmice (*ibid.*, p. 312).

[55] R. Eliezer B. Hyrcanus (în jur de 100 d.Hr.) a rămas vestit pentru vorbele: „Dacă n-ar fi fost Tora, Cerul și Pământul nu ar fi existat". Text citat de M. Hengel, I, p. 172. Vezi alte izvoare în C. F. Moore, *Judaism*, I, pp. 266 sq., 450 sq.

[56] Două secole mai târziu, tantrismul va prezenta un sistem antropocosmic și un ritual similar; cf. partea a III-a.

[57] Cf. M. Hengel, I, 312. Chiar în diaspora, primatul Torei nu era contestat. Interpretarea alegorică nu anula sensul literal, al Scripturilor; Philon accepta legile și prohibițiile prescrise.

[58] M. Hengel, I, p. 314.

Iahve; el era poporul *Său*. Prin urmare, poporul evreu constituia o realitate istorică sanctificată prin voința lui Dumnezeu. Alienarea națională echivala cu o apostazie, adică cu *profanarea unei structuri etnice consacrate prin însăși originea ei*. Prima datorie a poporului evreu era deci de a-și menține intactă identitatea sa, până la sfârșitul istoriei, cu alte cuvinte, de a rămâne mereu la dispoziția lui Dumnezeu.

Capitolul XXVI

SINCRETISM ȘI CREATIVITATE ÎN EPOCA ELENISTICĂ: PROMISIUNEA MÂNTUIRII

205. „Religiile de Mistere"

După cum am avut ocazia să observăm (§ 184), *promisiunea mântuirii* constituie noutatea și principala caracteristică a religiilor elenistice. Este vorba, desigur, în primul rând, de *mântuirea individuală*, dar și cultele dinastice urmăreau un obiectiv asemănător[1]. Divinitățile vestite că au cunoscut moartea și învierea erau mai apropiate de om decât zeii poliazi. Cultul lor comporta o inițiere mai mult sau mai puțin elaborată (catehеză, rituri, învățătură ezoterică) în urma căreia neofitul era admis în conventicul. Apartenența la o „societate de mistere" nu interzicea deloc inițierea în alte confrerii secrete. Ca toate curentele spirituale din epocă, speranța salvării s-a dezvoltat sub semnul sincretismului.

Într-adevăr, sincretismul religios este nota dominantă a epocii. Fenomen imemorial și din plin atestat, sincretismul jucase un rol important în formarea religiilor hittită, greacă, romană, în religia lui Israel, în buddhismul Mahāyāna și în daoism. Dar ceea ce caracterizează sincretismul din epoca elenistică și romană este anvergura și creativitatea sa surprinzătoare. Departe de a trăda uzură sau sterilitate, sincretismul pare să fie condiția oricărei creații religioase. Am văzut importanța sa în iudaismul postexilic (§ 202). Vom decela un proces asemănător în anumite creații ale religiozității iraniene (§ 212). Creștinismul primitiv se dezvoltă, de asemenea, într-un mediu sincretist. Este adevărat că în epoca de care ne ocupăm un singur zeu, Serapis, este produsul unei concertate topiri laolaltă a două figuri divine. Dar misterele greco-orientale, speculațiile eshatologice și apocaliptice, cultul suveranilor — spre a cita numai câteva exemple — ilustrează importanța și vigoarea gândirii sincretiste.

S-ar putea spune că promisiunile privind o mântuire se străduiesc să exorcizeze prestigiile de temut ale zeiței Tyche („Norocul", lat. *Fortuna*). Capricioasă și imprevizibilă, Tyche aduce în mod orb fericire sau nenorocire; ea se manifestă ca *ananke* („necesitate") sau *heimarmene* („destin") și își arată puterea mai ales în viața celor mai mari, precum Alexandru[2]. Destinul a sfârșit prin a fi asociat fatalismului astral. Existența indivizilor, precum și durata orașelor și a statelor sunt determinate de stele. Această doctrină, și astrologia — tehnica ce îi aplică principiile —, se dezvoltă sub impulsul observațiilor babilonienilor privind evoluția astrelor. Desigur, teoria corespondențelor micro-macrocosmice era cunoscută de multă vreme în Mesopotamia (§ 24) și în alte locuri din lumea asiatică. Totuși, de astă dată, omul nu se simte numai solidar cu ritmurile cosmice, ci descoperă că este *determinat* de mișcările stelelor[3].

---

[1] De exemplu, ridicarea unui zeu tradițional la rangul de divinitate protectoare a dinastiei: Apollon pentru Seleucizi, Zeus pentru Lagizi, Atena pentru Athalizi. Divinizarea suveranilor și cultele sincretice ale statului — de exemplu, cultul lui Serapis în Egiptul Ptolemeilor — urmăreau același scop.

[2] Cf. W. Tarn, *Hellenistic Civilization*, p. 340.

[3] Stoicii s-au străduit să corecteze amoralismul astrologic: ei interpretau Destinul ca o Providență care ține seama de morală; într-adevăr, Providența este aceea care a făurit stelele. Pe de altă parte, trebuie semnalat că, în urma calculelor astronomice efectuate de babilonieni, istoria lumii era de acum înainte împărțită în perioade și crize dominate de către planete. Această nouă viziune cosmico-istorică inspiră anumite speculații eshatologice (de exemplu, apocaliptica hebree, § 202; Vârsta de Aur instaurată de Augustus la sfârșitul războaielor civile etc.).

Această concepție pesimistă nu ajunge să fie discreditată decât de convingerea că anumite ființe divine sunt independente față de Destin, că îi sunt chiar superioare. Bel este proclamat Stăpânitorul Norocului, *Fortuna rector*. În Misterele lui Isis, zeița îl asigură pe inițiat că îi poate prelungi viața peste termenul fixat de către Destin. În *Laudele lui Isis și Osiris*, zeița proclamă: „Am cucerit Destinul și Destinul mi se supune". În plus, Tyche (sau Fortuna) devine un atribut al lui Isis[4]. Numeroase texte misteriosofice și hermetiste dau asigurarea că cei inițiați nu mai sunt limitați de Destin[5].

Spre deosebire de inițierea în Misterele de la Eleusis, care avea loc exclusiv în *telesterion* și la o dată precisă (cf. § 97), inițierile în celelalte religii ale mântuirii se puteau petrece în orice loc și în orice timp. Toate aceste culte inițiatice se proclamau de o vechime imemorială, chiar dacă structurarea lor nu era mai veche, în unele cazuri, nici măcar de un secol. Este vorba, desigur, de un clișeu specific unui anumit *Zeitgeist* al epocii elenistice și romane; dar după cum vom vedea, religiile mântuirii reactualizează unele elemente religioase arhaice. Cu excepția dionysismului, toate misterele sunt de origine orientală: frigiană (Cybele și Attis), egipteană (Isis și Osiris), feniciană (Adonis), iraniană (Mithra). Dar în epoca elenistică și, mai ales, sub Imperiu, aceste culte orientale nu mai aveau un caracter etnic; structurile și soteriologiile lor proclamau un scop universalist. Se cunoaște esențialul cultelor lor publice; în ceea ce privește ritualurile secrete, adică inițierea propriu-zisă, suntem reduși la câteva indicații sumare și enigmatice.

Se știe că postulantul se angaja prin jurământ să păstreze secretul cu privire la tot ce va vedea și va auzi în cursul ceremoniilor. El afla apoi istoria sacră *(hieros logos)*, care îi vorbea despre mitul originii cultului. Mitul era, probabil, deja cunoscut neofitului, dar acestuia i se transmitea o nouă interpretare, ezoterică: ceea ce echivala cu revelarea adevăratului sens al dramei divine. Inițierea era precedată de o perioadă de post și de mortificare a cărnii, după care novicele era purificat prin lustrații. În Misterele lui Mithra și Attis, se sacrificau tauri și berbeci pe un grătar deasupra unei gropi: sângele picura pe creștetul *mystului* din groapă. Într-un chip care n-a fost clarificat, neofitul participa ritualic la un scenariu liturgic articulat în jurul morții și învierii (sau renașterii) divinității. Pe scurt, inițierea realiza un fel de *imitatio dei*. Majoritatea indicațiilor fragmentare de care dispunem se referă la moartea și învierea simbolică a *mystului*. În timpul inițierii sale în Misterele lui Isis, Lucius, eroul romanului lui Apuleius, *Metamorfozele*, suferă o „moarte voluntară" și „se apropie de regatul morții", ca să își poată dobândi „ziua nașterii lui spirituale" (XI, 21, 24). În Misterele Cybelei, neofitul este considerat un *moriturus*, „unul care urmează să moară"[6]. Această moarte mistică era urmată de o nouă naștere, spirituală. În ritul frigian, scrie Sallustiu, nou-inițiații „erau hrăniți cu lapte ca și cum ar fi fost renăscuți" (*De diis et mundo*, 40). În textul cunoscut sub numele de *Liturghia lui Mithra*, dar care este pătruns de gnoză hermetică se poate citi: „Astăzi, renăscut prin Tine, făcut nemuritor între miriade...", sau „Născut din nou spre a renaște în această naștere creatoare a Vieții..."[7].

În cursul ceremoniilor, neofitul contempla sau mânuia anumite obiecte sacre și i se explica, în același timp, simbolismul lor: era vorba, probabil, de o exegeză ezoterică ce interpreta și justifica valoarea lor de mântuire. Într-un anumit moment al inițierii sale *mystul* participa la

---

[4] Cf. A.D. Nock, *Conversion*, pp. 101, 288–289; J. Bergman, „I Overcome Fate, Fate Harkens to Me", pp. 39 sq.

[5] Cf. A. D. Nock, *op. cit.*, p. 102. Șansa *(casus infestus)* nu mai are putere împotriva acelora care o slujesc și cinstesc pe Isis (Apuleius, *Met.*, XI, 15). Gnosticii nu mai sunt prizonieri ai lui *fatum* (Lactantius, *Institutiones*, II, 16); căci spiritul *(nous)* este stăpânitorul Destinului *(heimarmene)* și al Legii (*Corp. Herm.*, 12, 9).

[6] Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum*, 18. A se vedea alte exemple în M. Eliade, *Naissances mystiques*, p. 236.

[7] A. Dietrich, *Eine Mithrasliturgie*, p. 10, citat în *Naissances Mystiques*, p. 236.

un banchet ritual. În epoca de care ne ocupăm, această practică imemorială avea mai ales o semnificație eshatologică[8]. În Misterele lui Mithra, pâinea și vinul confereau inițiaților forța și înțelepciunea în această viață și o nemurire glorioasă în viața cealaltă[9]. Grație inițierii, neofitul devenea egalul zeilor. Apoteoză, zeificare, „demortalizare" *(apathanatismos)* sunt concepții familiare tuturor misterelor[10].

206. Dionysos mistic

În epoca elenistică și romană, zeul grec cel mai popular era Dionysos. Cultul său public a fost „purificat" și spiritualizat, eliminând extazul (care a continuat totuși să joace un rol în Misterele dionysiace)[11]. În plus, mitologia lui Dionysos era și mai vie. Artele plastice, mai ales picturile de pe sarcofage, se inspirau din plin din episoade mitologice celebre, în primul rând copilăria lui Dionysos (nașterea miraculoasă, vânătoarea) și răscumpărarea Ariadnei, urmată de *hieros gamos*. Mitologia, locurile de cult, monumentele evocau, după dorință, dubla natură a lui Dionysos, născut din Zeus și dintr-o muritoare, persecutat, dar victorios, asasinat și reînviat. La Delfi se putea vedea mormântul lui, dar învierea era figurată pe multe monumente. El reușise să o ridice pe mama lui în rândul olympienilor, reușise, mai ales, să o scoată pe Ariadna din Infern și se căsătorise cu ea. Or, în epoca elenistică, figura Ariadnei simboliza sufletul omului. Cu alte cuvinte, Dionysos nu numai că elibera sufletul de moarte, dar se unea cu el într-un fel de nuntă mistică (C. Schneider, *op. cit.*, II, p. 802).

Popularitatea lui Dionysos era propagată și de *Technites* sau artiști dionysiaci, asociații atestate la Atena deja către ~ 300. Este vorba de confrerii parareligioase[12], dar fără caracter de mistere. În ce privește Misterele dionysiace *stricto sensu*, am prezentat deja esențialul problemei (§ 125). Amintim că în *Bacchantele*, Dionysos își proclamă structura misterică a cultului și explică necesitatea secretului inițiatic: „Secretul lor nu poate fi transmis celor care nu sunt bacchanți". „Care este folosul lor pentru cei ce le celebrează?" se întreabă Pentheu. — „Nu îți este îngăduit să o afli, dar sunt lucruri care merită a fi cunoscute" (r. 470–474). La urma urmei, secretul inițiatic a fost bine păstrat. Textele legate de serviciul liturgic au dispărut aproape toate, cu excepția câtorva imnuri orfice târzii. Documentele arheologice ale epocii elenistice și romane sunt destul de numeroase, dar interpretarea simbolismului lor, chiar când a fost acceptată de majoritatea savanților, nu a izbutit să elucideze inițierea propriu-zisă.

Nu te poți îndoi de structura închisă, deci rituală, adică inițiatică a thiasiilor dionysiace. O inscripție de la Cumae (începutul secolului al V-lea) probează faptul că confreriile își aveau propriile cimitire în care nu erau admiși decât inițiații în Misterele lui Bacchus[13]. S-a putut arăta (împotriva opiniei unor savanți care nu vedeau în aceasta decât un cadru potrivit banchetelor și desfătărilor profane) că peșterile dionysiace constituiau locuri de cult. Cele mai vechi mărturii iconografice, urcând până în secolul al VI-lea, îl înfățișează pe Dionysos culcat într-o peșteră, sau o menadă dansând în fața măștii zeului uriaș înăuntrul unei peșteri. Or, textele fac aluzie la dansurile sacre și la banchetele rituale din fața peșterilor dionysiace; pe de altă

---

[8] Vezi documentele citate de F. Cumont, *Religions orientales*, p. 219, n. 43, p. 256, n. 52.

[9] F. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra*, I, pp. 320 sq.

[10] Cf. R. Reitzenstein, *Die hellenistische Mysterienreligionen*, pp. 29 sq.; S. Angus, *The Mystery Religions and Christianity*, pp. 106. sq.

[11] Cf. Carl Schneider, *Kulturgeschichte des Hellenismus*, II, p. 801.

[12] Cf. H. Jeanmaire, *Dionysos*, pp. 425 sq.

[13] Vezi F. Cumont, *Les religions orientales*, p. 197, fig. 12; *Lux Perpetua*, p. 252, fig. 6; cf. *ibid.*, pp. 405–406.

parte, ele precizează că ceremoniile au loc în timpul nopții, pentru a li se păstra secretul. Cât privește ritualurile inițiatice, suntem constrânși la ipoteze. În eseul său privind scenele figurate, Friedrich Matz, urmând, de altfel, exemplul altor savanți, conchide că actul central al inițierii consta în dezvelirea unui falus, ascuns într-o vânturătoare *(liknon)*[14]. Probabil că această scenă, din belșug ilustrată, avea o importanță rituală, dar P. Boyancé a arătat convingător că textele citează *liknon*-ul în legătură cu toate tipurile de inițieri și nu numai cele ale lui Dionysos.

Pe de altă parte, pe un relief de ștuc păstrat la Muzeul din Ostia (pl. XXV din F. Matz), în care Dionysos și alte trei personaje sunt desemnate cu numele lor, coșul mistic purta indicația *Mysteria*. Or, coșul conținea *crepundia* sau *signa*, adică „jucăriile mistice" (sfârleaza, rombul, arșicele și oglinda), atestate încă din secolul al III-lea î.Hr. în papirusurile de la Gorub. Acestea sunt jucăriile cu care Titanii au reușit să-l atragă pe copilul Dionysos-Zagreus, pe care apoi l-au masacrat și l-au tăiat în bucăți (cf. § 125). Acest mit ne-a fost transmis numai de unii autori creștini, dar el era cunoscut de doi inițiați în mistere — Plutarh și Apuleius —, precum și de confreria orfică din Egiptul elenistic[15]. Dacă judecăm după monumente, arătarea falusului pare să fi făcut parte din „aceste rituri oarecum înfricoșătoare care precedau accesul către prezența zeului"[16]. P. Boyancé consideră că „ceea ce putea să nască în *myst* credința, certitudinea unui sprijin divin, în stare să-i asigure în lumea de dincolo o soartă privilegiată, nu putea să fi fost contemplarea unui obiect ca acesta" (p. 45). Actul central al inițierii era prezența divină făcută sensibilă prin muzică și dans, experiență care zămislește „credința într-o legătură intimă care se stabilește cu zeul"[17].

Observații, desigur, deplin justificate, dar care nu fac să avanseze cunoașterea noastră privind ritualul inițiatic. În orice caz, trebuie să precizăm că arătarea falusului constituia un act religios, căci era vorba de organul generator al lui Dionysos, în același timp, *zeu și ființă muritoare care a învins moartea*. N-avem decât să ne reamintim sacralitatea *lingam*-ului lui Śiva, ca să ne dăm seama că, în anumite contexte culturale și religioase, organul generator al unui zeu simbolizează nu numai misterul creativității sale, ci îi determină chiar și *prezența*. În lumea occidentală modernă, o asemenea experiență religioasă este desigur inaccesibilă. Căci, spre deosebire de mistere, creștinismul a ignorat valoarea sacramentală a sexualității. S-ar putea face aceeași observație cu privire la prânzurile rituale dionysiace, când inițiații, încununați de flori, se abandonau unei beții bucuroase, considerată ca o posesie divină. E greu să sesizăm sacralitatea unei asemenea bucurii. Și totuși, ea anticipa beatitudinea de dincolo de mormânt, promisă inițiaților de Misterele lui Dionysos[18].

Texte târzii, reflectând eshatologia orfică, insistă asupra rolului lui Dionysos ca Rege al vremurilor celor noi. Deși era doar un copil, Zeus l-a pus stăpânitor peste toți zeii Universului (fr. orf., 207). Epifania Copilului Divin anunță noua tinerețe a Universului, palingenezia cosmică[19]. (Copilul, ca semn de renaștere și reînnoire, prelungește simbolismul religios al

---

[14] F. Matz, *Dionysiake téleté*, op. 16. Cf. P. Boyancé, „Dionysiaka", p. 35, n. 2; M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I, p. 384 sq.

[15] P. Boyancé, „Dionysiaka", p. 55. Despre *crepundia* vezi și R. Turcan, *Les sarcophages romains à représentation dionysiaque*, pp. 407 sq.

[16] P. Boyancé, p. 45. Cf. R. Turcan, „Du nouveau sur l'initiation dionysiaque", p. 108.

[17] P. Boyancé, p. 44. Alte scene inițiatice sunt analizate de R. Turcan, *Les sarcophages...*, pp. 402 sq. Celebrele fresce de la Villa Item („Villa dei Misteri") la Pompei sunt în legătură cu cultul dionysiac. Dar împotriva opiniilor celor care vedeau în fresce episoade inițiatice, anumiți autori consideră că ele nu relevă misterele și nu ilustrează mitul zeului, nici etapele unei inițieri. Cf. G. Zuntz, „On the Dionysiac Fresco in the Villa dei Misteri", pp. 180–181.

[18] Cf. F. Cumont, *Religions orientales*, p. 203; id., *Symbolisme funéraire*, p. 372; id., *Lux Perpetua*, pp. 255 sq.

[19] „Conceptul de palingenezie și ideea că un nou zeu este un zeu cu reapariție periodică nu erau doar concepte având afinități evidente cu acela care implica alternanța epifaniilor și dispariților *(aphanismoi)* unui zeu ce se manifesta prin

falusului.) Speranțele legate de triumful lui Dionysos, deci de o regenerare periodică a lumii, presupun credința într-o întoarcere iminentă a Vârstei de Aur. Aceasta explică popularitatea titlului de Noul Dionysos care a fost atribuit diverselor personaje (sau care și l-au atribuit singure) în jurul erei noastre[20].

207. Attis și Cybele

Cultul Cybelei și „Misterele" lui Attis ilustrează, mai bine decât alte forme religioase contemporane, diversitatea structurală a creațiilor sincretiste. Zeiță frigiană, introdusă la Roma în ~ 205–204 pentru a salva Republica, grav primejduită de armatele cartagineze (§ 168), avea o istorie multimilenară. Piatra neagră în care era prezentă ritualic zeița Cybele probează vechimea cultului: piatra este unul din cele mai străvechi simboluri ale Mamei-Pământ. Și tot o piatră, altfel spus, Marea Mamă Cybele, stă și la originea lui Attis și a cultului său. Conform mitului relatat de Pausanias (VII, 17: 10–12), un monstru hermafrodit, Agditis, s-a născut dintr-o piatră fecundată de Zeus[21]. Zeii au hotărât să-l castreze și să-l transforme în zeița Cybele. După altă variantă, din sângele hermafroditului a răsărit un migdal. Mâncând o migdală, Nană[22], fiica fluviului Sangarios, a rămas însărcinată și a dat naștere unui copil, Attis. Ajuns mare, Attis își sărbătorea nunta cu fiica regelui, când Agditis, care îl iubea, a intrat în sala ospățului nunții. Asistența este cuprinsă de nebunie, regele își retează părțile genitale, iar Attis fuge, se mutilează sub un pin și moare. În disperare, Agditis încearcă să-l reînvie, dar Zeus se împotrivește acestui lucru; el dă voie numai ca trupul lui Attis să nu putrezească și unicul semn de viață dintr-însul va fi faptul că părul îi va crește mereu și degetul mic i se va mișca[23]. Deoarece Agditis nu este decât o epifanie a Marii Mame androgine, Attis este, în același timp, fiul, amantul și victima Cybelei. Zeița își regretă gelozia, se căiește și își jelește iubitul.

Această mitologie arhaică și riturile sângeroase pe care le vom evoca constituie originea unei „religii a mântuirii", care a ajuns extrem de răspândită în primele secole ale erei creștine în tot Imperiul roman. E sigur că scenariul mitico-ritual ilustra „misterul" vegetației (cf. § 12), sângele și organele sexuale oferite Cybelei asigurau fertilitatea Mamei-Pământ. Dar, cu timpul, acest cult imemorial a fost învestit cu noi semnificații religioase; riturile lui sângeroase au devenit căi de răscumpărare. Probabil că funcția soteriologică a cultului era cunoscută de mai multă vreme. La Pessinonte, exista o confrerie închisă, de tipul „religiilor de mistere"[24]. Cu mult timp înainte de a fi introdus la Roma, cultul lui Attis și al Cybelei s-a răspândit în Grecia, unde a suferit probabil anumite modificări. În Grecia, ca și la Roma, repulsia față de riturile sângeroase de castrare și față de preoții eunuci îl menținuseră pe Attis într-o poziție subordonată. Multă vreme, zeul n-a beneficiat la Roma de nici un cult public, deși numeroase statuete de lut ars, încă din secolul II î.Hr., îi atestă prezența. Abia sub Claudius și sub succesorii lui, Attis și riturile sale s-au impus; eveniment căruia îi vom arăta importanța.

---

parousiile sale, anuale sau bianuale *(trieteride)*. Pe planul duratei cosmice, acest concept se lasă ușor transpus sub forma unui ciclu de reîntoarcere, tot la scară cosmică" (H. Jeanmaire, *Dionysos*, pp. 413–414). Despre simbolismul dionysiac al copilului, vezi și R. Turcan, *Les sarcophages*..., pp. 394 sq., 405 sq., 433 sq.

[20] H. Jeanmaire (p. 416) îi citează pe Ptolemeu XI, Antoniu triumvirul, și, mai târziu, Traian, Hadrian, Antonius.

[21] Acest episod aduce aminte de un mit hurrito-hittit: Kumarbi, „Tatăl zeilor", a însămânțat cu sperma sa o stâncă; cf. § 46.

[22] Nană este o altă epifanie a Mamei (deci a lui Agditis).

[23] După o altă variantă, Attis e ucis de un mistreț; tradiție veche deoarece Herodot (I, 34 sq.) o relatează sub formă evhemerizată.

[24] Cf. Hepding, *Attis*, pp. 202 sq.; H. Graillot, *Le culte de Cybele*, pp. 396 sq.

Sărbătorile se țineau către echinocțiul de primăvară[25], de la 15 la 23 martie. În prima zi (*canna intrat*, „intrarea trestiei") confreria cannoforilor aduce în templu trestii tăiate; potrivit legendei, Cybele îl găsise pe copilul Attis expus pe malul fluviului Sangarios. După șapte zile, confreria dendroforilor aducea din pădure un pin tăiat *(arbor intrat)*. Trunchiul era acoperit de bandaje, ca un cadavru, și la mijlocul lui era prinsă o imagine a lui Attis. Arborele îl reprezenta pe zeul mort. La 24 martie, „ziua sângelui" *(dies sanguinis)*, preoții *(galli)* și neofiții se dedau la un dans sălbatic, în sunete de flaute, chimvale și tobe, se flagelau până la sânge, își crestau brațele cu cuțitele; în culmea frenezieiei, unii neofiți își retezau organele bărbătești și le ofereau în chip de oblație zeiței.

Lamentațiilor funebre din noaptea de 24 spre 25 martie le urma brusc o explozie de bucurie, în zori, când se anunța învierea zeului[26]. Era ziua „bucuriei", *Hilaria*. După o zi de „odihnă" *(requietio)*, la 27 martie avea loc marea procesiune spre râul în care se îmbăia statuia Cybelei *(lavatio)*. După unii autori, inițierile individuale erau celebrate la 28 martie; neofitul era sanctificat cu sângele unui taur sau unui berbec jertfit *(taurobolium* și *criobolium)*. Probabil, jertfa înlocuia ritul de automutilare a *mystului*, deoarece acesta oferea zeiței organele genitale ale victimei. El era admis în „camera nupțială" *(pantos, cubiculum)* sau „sub baldachin" în calitate de soț mistic al Cybelei, ca și preotul *(gall)* care intra în acest loc sacrosanct pentru ca să ofere Mamei resturile însângerate ale mutilării sale[27].

Cât privește inițierea propriu-zisă, unicul document de care dispunem este formula citată de Clement din Alexandria și care servea inițiaților drept parolă de trecere: „am mâncat în sunetele tobei; am băut în zgomotul chimvalei; am purtat *kernos*-ul; am intrat sub baldachin" (*Potrept.*, II, 15). Analogia cu sintema de la Eleusis este evidentă (cf. § 98); ea se poate explica fie printr-un împrumut de o parte sau de cealaltă, fie prin derivarea pornind de la o formulă comună folosită în mai multe mistere din epoca elenistică. Formula se referă cu siguranță la riturile inițiatice. Toba și chimvalul sunt instrumentele favorite ale Cybelei. Întrucât Attis era numit „spicul secerat verde" *(Philosophoumena*, V, 8), e probabil ca prânzul ritualic să fi constat esențialmente din pâine și vin; într-adevăr, Firmicus Maternus *(De errore*, 18) îl interpretează drept echivalentul drăcesc și funest al cinei creștine. Cât despre *kernos*, probabil că în cultul inițiatic al lui Attis acest vas de lut ars nu era folosit pentru oblația alimentară, ci ca să aducă Mamei, „sub baldachin", organele sexuale ale taurului sau ale berbecului[28].

După cum vom vedea, Misterele lui Attis și Cybele promiteau, cel puțin de la un anumit moment, „nemurire" inițiaților. Deocamdată, e important să examinăm mai îndeaproape semnificația riturilor principale, adică interdicțiile alimentare și autocastrarea *gallilor*. Religiile elenistice ale misterelor, în ciuda „spiritualizării" lor, păstraseră numeroase elemente arhaice.

---

[25] Informațiile privind calendarul sărbătorilor sunt destul de târzii (secolele III și IV d.Hr., cf. Tabloul problemelor, § 207). Ceea ce contează este prezentarea structurii cultului ajuns la apogeu.

[26] Mai mulți autori au făcut legătura între această scenă și un pasaj al unui autor creștin, Firmicus Maternus (secolul al IV-lea), înfățișând jelirile nocturne împrejurul unei statui divine așezate pe o targă. Brusc se face lumină și un preot îi consolează pe credincioși: „Curaj, *mystilor*, zeul este nevătămat; și pentru voi tot din mijlocul durerilor va veni mântuirea" *(De errore profanorum religionum*, 22). Firmicus Maternus nu precizează despre ce cult e vorba, dar descrierea sa pare să se potrivească cel mai bine lui Osiris; cf. Hepding, *Attis*, p. 106; A. Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, p. 102. Totuși, nu trebuie uitat că există o analogie structurală între cele două religii: cf. M. J. Vermaseren, *Cybele and Attis*, p. 116.

[27] Cf. Hepding, *op. cit.*, pp. 190 sq. După o altă interpretare, *pantos* (literal, „camera zeiței") era o peșteră sau un loc subteran chiar în templu sau în vecinătate; pătrunzând înăuntru, *mystul* efectua un *descensus ad inferos;* vezi M. J. Vermaseren, *op. cit.*, pp. 117–118. Trebuie adăugat că, în vremea Imperiului, *taurobolium* și *criobolium* puteau avea loc în toate anotimpurile. Ele erau celebrate și pentru sănătatea împăratului.

[28] Urmăm interpretarea dată de Hepding, *op. cit.*, pp. 190 sq., și de A. Loisy, *Les mystères païens*, pp. 109 sq. Cf., de asemenea, M. J. Vermaseren, *op. cit.*, p. 118.

E vorba, de altfel, de o caracteristică a mișcărilor religioase necesitând inițierea individuală. Omofagia, rit dionysiac prin excelență, era susceptibilă de a reactualiza o experiență religioasă specifică vânătorilor primitivi (§ 124). În ce privește inițierea în Misterele de la Eleusis, ea făcea posibilă anamneza tainelor sacramentale arhaice, în primul rând valoarea sacramentală a grâului și a pâinii (§ 99). În general, se poate spune că ceremoniile de structură inițiatică redescoperă anumite comportamente arhaice și revalorizează numeroase obiecte religioase desuete. Să ne reamintim cuțitele de silex folosite în circumciziile inițiatice, sau rolul rombului *(bull-roarer)* în mitologia și inițierea orfică, sau funcția religioasă a „secretului" (§ 99).

Misterele elenistice fac apel la conduite rituale arhaice — muzică sălbatică, dansuri frenetice, tatuaje, absorbția plantelor halucinogene — spre a forța apropierea divinității, sau chiar spre a obține *unio mystica*. În Misterele lui Attis, postul impus neofiților constă în principal în abținerea de a mânca pâine[29], căci zeul este „spicul secerat de verde". Primul prânz inițiatic se reduce, în fond, la experimentarea valorii sacramentale a pâinii și vinului, experiență arareori accesibilă populațiilor urbane. Cât privește automutilarea *gallilor* și a anumitor credincioși în timpul transelor lor extatice, ea le asigură castitatea absolută, altfel spus dăruirea lor integrală divinității[30]. O asemenea încercare este greu analizabilă; pe lângă pulsiunile mai mult sau mai puțin inconștiente care îl cârmuiesc pe neofit, trebuie ținut seama de nostalgia unei androginii rituale, sau de dorința de a-și spori rezerva de „forțe sacre" printr-o infirmitate neobișnuită și spectaculoasă, ori chiar de voința de a se simți exclus din structurile tradiționale ale societății printr-o *imitatio dei* totală. În fond, cultul lui Attis și al Cybelei făcea posibilă redescoperirea valorilor religioase ale sexualității, suferinței fizice și sângelui. Transele îi eliberau pe credincioși de autoritatea normelor și a convențiilor; într-un anume sens era o descoperire a libertății.

Tendința de a redobândi experiențele imemoriale era contraechilibrată de efortul de a „sublima" perechea divină Attis–Cybele și de a reinterpreta cultele lor. Și de această dată avem de-a face cu un fenomen propriu sincretismelor religioase contemporane: voința de a recupera virtuțile trecutului cel mai îndepărtat și, în același timp, de a exalta creațiile cele mai recente. Interpretarea alegorică, laborios practicată de către teologii și filosofii primelor secole ale erei creștine, îl identifica pe Attis cu principiile înseși ale creației și ale procesului dialectic viață–moarte–renaștere. În mod paradoxal, Attis a sfârșit prin a fi asimilat soarelui și a devenit centrul teologiei solare, atât de populară către sfârșitul păgânismului. Semnificația inițială a inițierii — asimilarea mistică cu zeul — s-a îmbogățit cu valori noi. O inscripție romană din 376 îl proclamă „renăscut pentru eternitate" pe acela care săvârșește taurobolul și criobolul[31]. Este vorba, probabil, de o influență creștină. Dar promisiunea de „înviere" sau de „renaștere" era implicită în scenariul mitico-ritual al zilei *Hilaria*. Probabil că, confruntați cu succesul misionarismului creștin, teologii misterelor au subliniat cu insistență ideea de imortalitate, consecință a răscumpărării săvârșite de Attis. Oricum ar fi, este sigur că împărații romani, mai ales ultimii Antonini, au promovat în chip viguros cultul frigian în speranța de a opri avântul creștinismului.

---

[29] Ceea ce nu antrenează însă interdicția de a mânca fazan; „abstinență gurmandă" *(gulosa abstinentia)*, zicea Sfântul Ieronim *(Ep., CVII, ad Laetam)*, citat de A. Loisy, *op. cit.*, p. 89, n. 4.

[30] Vezi observațiile pertinente ale lui Michel Meslin, „Réalités psychiques et valeurs religieuses dans les cultes orientaux", p. 297. Precizăm că devoțiunea absolută față de divinitate nu implică în mod necesar automutilarea sexuală. Castitatea ceremonială putea fi asigurată printr-o căsătorie simbolică. Al doilea grad al inițierii mithriace este numit *Nymphus; mystul* devine soția zeului; dar ritul este pur spiritual; cf. M. Meslin, *op. cit.*, pp. 302–303.

[31] *Taurobolio criobolique in aeternum renatus;* inscripție citată de Hepding, p. 89. Dar, câteodată, taurobolиile se reiterau peste douăzeci de ani; cf. A. Loisy, *op. cit.*, pp. 119 sq.; M. J. Vermaseren, *op. cit.*, p. 106.

208. Isis și Misterele egiptene

Misterele egiptene se deosebesc de alte asociații religioase similare datorită faptului că se cunosc „originea" și etapele propagării lor în Asia și Europa. La începutul secolului al III-lea î.Hr., Ptolemeu Soter a hotărât să-și întărească domnia cu ajutorul unei divinități acceptate drept supremă atât de egipteni, cât și de greci. El l-a ridicat astfel pe Serapis (Sarapis) la demnitatea de mare zeu național. După tradiția transmisă de Plutarh *(de Iside,* 28), Ptolemeu văzuse statuia zeului în vis. În ~ 286 (sau în ~ 278), statuia a fost adusă de la Sinope și instalată în templul care se construia la Alexandria. Etimologia lui Serapis și patria sa originară sunt controversate încă. Numele său este derivat în general de la *Oserapis*, adică „Osiris-Apis"[32]. În legătură cu cultul, Ptolemeu Soter a însărcinat pe doi teologi erudiți să-i stabilească structura: preotul egiptean Manethon și grecul Timotheos. Primul, autor al mai multor lucrări, între care o istorie a Egiptului, cunoștea bine cultura grecească; al doilea, membru al celebrei familii a Eumolpizilor din Eleusis, era inițiat în mai multe Mistere.

Succesul noului cult a fost asigurat datorită prestigiului considerabil de care se bucurau Isis și Osiris. După cum am văzut (§ 53), teologii Noului Imperiu elaboraseră o grandioasă sinteză, asociindu-i pe Osiris și Ra; socotiți drept complementari, acești doi zei au sfârșit prin a fi identificați. Popularitatea lui Osiris nu înceta să sporească, deoarece el era singurul zeu egiptean care, asasinat, a triumfat asupra morții și a fost „reanimat" prin grija lui Isis și Horus. La Abydos și în alte părți, scenarii rituale, înfățișând diverse episoade ale legendei sale, erau interpretate în fața templelor. Herodot asistase la ceremonii asemănătoare la Saïs; el le asimilase misterelor grecești și acesta este motivul pentru care s-a abținut să le înfățișeze (II, 61)[33]. Este neîndoielnic faptul că anumite ritualuri secrete osiriene, săvârșite înăuntrul templelor, se raportau la viața viitoare[34]. Dar ar fi hazardat să considerăm aceste rituri secrete drept veritabile ceremonii inițiatice, săvârșite în beneficiul unui om viu, în vederea „salvării" sale. Pe de altă parte, este greu de conceput ca un teolog erudit ca Manethon să nu fi integrat în Misterele lui Isis tradiții religioase mai vechi. S-a putut arăta, de exemplu, că aretalogiile lui Isis nu reprezintă o inovație recentă; dimpotrivă, ele reiau formule rituale arhaice, legate de ideologia regală[35]. În plus, după cum vom vedea îndată, Misterele lui Isis prelungesc anumite ceremonii practicate în Egiptul antic.

Pentru scopul pe care ni l-am propus aici ar fi inutil să reproducem cronologia și peripețiile răspândirii cultului dincolo de frontierele Egiptului. Propagat la început în Asia Mică și în Grecia, el a pătruns în Italia în secolul al II-lea î.Hr. și la Roma la începutul secolului I. Cultul egiptean a devenit atât de popular, încât de mai multe ori romanii s-au opus în mod violent hotărârilor senatului de a demola templele. Ca și celelalte mistere ale epocii elenistice și imperiale, Misterele lui Isis și ale lui Serapis comportau sărbători publice, un cult cotidian și rituri secrete, constituind inițierea propriu-zisă. Se cunosc, în liniile lor mari, primele două sisteme ceremoniale. În ce privește inițierea, mărturia lui Apuleius, în cartea a XI-a a *Metamorfozelor*, e considerată, pe bună dreptate, drept cel mai prețios document din întreaga literatură antică privitoare la Mistere.

---

[32] Dar vezi Ruth Stiehl, „The Origin of the Cult of Sarapis".

[33] Istoricul a dat dovadă de aceleași scrupule și față de Misterele de la Samothrace (II, 51), de la Eleusis (II, 171) și față de orfism (II, 123).

[34] Vezi câteva indicații bibliografice în F. Cumont, *Les religions orientales*, pp. 243–244, n. 96–101; cf. și A. Loisy, *Les mystères païens*, pp. 136 sq.; G. Nagel, „The «Mysteries» of Osiris in Ancient Egypt", pp. 124 sq. (textele templului din Abydos).

[35] Jan Bergman, *Ich bin Isis*, pp. 121–140.

Cele două mari sărbători publice reactualizau anumite episoade ale mitului lui Osiris și Isis. Prima, *Navigium*, sau „Corabia lui Isis", deschidea perioada navigației de primăvară. A doua, *Inventio* a lui Osiris, avea loc de la 29 octombrie la 1 noiembrie. După trei zile de post, de bocete și pantomimă înfățișând căutarea lui Osiris masacrat și tăiat în bucăți, și după riturile de înmormântare practicate de Isis (cf. § 29), urmau bucuria și jubilația credincioșilor, când li se vestea că trupul zeului a fost găsit, realcătuit și reanimat[36]. Slujbele religioase cotidiene erau celebrate în zori și după-amiaza. Dis-de-dimineață se deschideau porțile sanctuarului și spectatorii puteau să contemple statuile zeilor și să asiste la slujba săvârșită de preoți.

După Apuleius, în ziua hotărâtă dinainte de către zeiță, pontiful îl stropește cu apă pe neofit și îi comunică „în secret câteva recomandări care nu sunt făcute pentru nedemna voce omenească". Apoi, în fața întregii asistențe, el îi spune să se abțină, timp de zece zile, de la carne și vin. În seara inițierii, mulțimea credincioșilor îi oferă daruri variate, apoi, îmbrăcat într-o tunică de in, el este călăuzit de preot în cea mai retrasă capelă a sanctuarului. „Mă vei întreba fără îndoială, plin de curiozitate, tu, cititorule, atent ca să afli ce s-a mai spus, ce s-a mai făcut? Aș spune-o, dacă s-ar putea, ai afla-o dacă ar fi îngăduit să o auzi [...]. Totuși, poate că o dorință evlavioasă te ține în cumpănă; nu te voi lăsa nerăbdării tale multă vreme. Ascultă deci, dar crede-mă, căci îți spun adevărul. Am atins tărâmurile morții; călcând pragul Proserpinei, am revenit purtat de-a lungul elementelor. În mijlocul nopții am văzut soarele strălucind; am putut contempla, față în față, pe zeii infernali și pe zeii cerești și m-am închinat lor de aproape" (*Met.*, XI, 23).

Este vorba, desigur, de o experiență a morții și a învierii, dar căreia nu i se cunoaște conținutul specific. Neofitul coboară în Infern și revine străbătând cele patru elemente cosmice; el vede soarele strălucind în plină noapte, imagine care ar putea să se refere la Osiris-Ra străbătând lumea subpământeană; el se apropie apoi de alți zei, îi contemplă și li se închină de aproape. S-a încercat să se deceleze în această frază enigmatică aluzii la itinerarul străbătut de neofit prin diverse săli împodobite cu statui de zei și înfățișând lumea subpământeană, și ajungând, brusc, într-o cameră puternic iluminată. Alți savanți au evocat experiențele parapsihologice sau hipnoza. În fond, tot ce se poate afirma este faptul că *mystul* sfârșește prin a se simți identificat cu Osiris-Ra sau cu Horus. Căci dimineața, îmbrăcat cu douăsprezece haine ritualice, simbolizând cele douăsprezece stațiuni zodiacale, *mystul* se urcă pe o estradă, chiar în mijlocul templului, cu creștetul încununat de o cunună de palmier. „Astfel, împodobit asemeni soarelui, stând acolo ca o statuie", el apare în vederea mulțimii, în fața statuii lui Isis. Pentru eroul *Metamorfozelor*, această zi a fost „ziua sărbătorească a renașterii sale în sânul misterelor". Inițierea s-a desăvârșit, a treia zi, printr-un banchet ritual. Totuși, după un an, și tot la cererea zeiței, neofitul este introdus în „misterele nocturne ale zeului suprem" (XI, 28), ceremonie în legătură probabil cu *Inventio* a lui Osiris. În sfârșit, o nouă viziune a zeiței îi recomandă o a treia inițiere; dar în legătură cu aceste ultime încercări inițiatice, Apuleius nu ne revelează nimic.

După cum am văzut (§ 33), în Egiptul antic se spera într-o identificare postumă cu Osiris. Dar prin intermediul inițierii sale în mistere, neofitul dobândea *încă în lumea de aici* această identificare mistică cu zeul; altfel spus, insul *viu* era acela care putea fi divinizat și nu sufletul în condiția sa de după moarte. Așa cum Osiris era „înviat" de Isis, „divinizarea" neofitului era esențialmente opera zeiței. Nu cunoaștem „situația existențială" a *mystului;* totuși, e sigur că nici un inițiat nu se îndoia de soarta sa privilegiată, în preajma zeilor, după moarte. Dacă, în ceea ce privește inițierea propriu-zisă, suntem reduși la presupuneri, informațiile lui Apuleius

[36] Antecedentele urcă înapoi în timp până la reprezentările sacre celebrate la Abydos începând din vremea Dinastiei a XII-a.

ne permit să sesizăm structura sincretistă a noului cult. Elementele egiptene joacă un rol important: *scenario*-ul mitico-ritual al lui Isis și Osiris inspiră cele două sărbători publice și, probabil, cel puțin în parte, riturile inițiatice; ridicarea lui Isis la rang de Zeiță Universală, ba chiar unică, și a lui Osiris la demnitatea de Zeu Suprem prelungește tendința, atestată încă din epoca arhaică (cf. § 33), de a promova diverse divinități la cel mai înalt rang. Pe de altă parte, coborârea *mystului* în Infern și ascensiunea sa, străbătând elementele cosmice, trădează o concepție specific elenistică.

Marea popularitate a misterelor egiptene în primele secole ale erei creștine, faptul că anumite trăsături din iconografia și mitologia Fecioarei Maria au fost împrumutate de la Isis, arată că e vorba de o creație religioasă autentică și nu de un *revival* artificial și desuet. Zeii misterelor trebuie considerați ca noi epifanii ale lui Isis și Osiris. În plus, aceste interpretări elenistice vor fi dezvoltate de teologii neoorfici și neoplatonicieni. Asimilat lui Dionysos (și el ucis, tăiat în bucăți și reînviat), Osiris ilustrează admirabil teologia neoorfică; o cosmogonie concepută ca un autosacrificiu al divinității, ca împrăștierea Unului în Multiplu, urmată de „învierea", adică de readunarea Multiplului în Unitatea Primordială[37].

Identificarea mutuală a tuturor zeilor a dus la un „monoteism" de tip sincretist, scump teosofilor din Antichitatea târzie. Este semnificativ că un asemenea universalism „monoteist" exaltă mai ales zei prin excelență patetici, ca Dionysos și Osiris. În ceea ce privește pe Isis și Osiris, aceste ultime interpretări și devalorizări efectuate de teologii misterelor și de filosofii neoplatonicieni vor fi privite, timp de secole, ca ilustrând, în modul cel mai profund, adevăratul geniu religios egiptean[38].

209. Revelația lui Hermes Trismegistul

Sub numele de hermetism se înțelege totalitatea credințelor, a ideilor și a practicilor transmise în literatura hermetică. Este vorba de o culegere de texte de valoare inegală, redactate între secolul al III-lea î.Hr. și secolul al III-lea d.Hr. Se deosebesc două categorii: scrierile aparținând hermetismului popular (astrologie, magie, științe oculte, alchimie) și literatura hermetică savantă, în primul rând a celor șaptesprezece tratate, în grecește, din *Corpus Hermeticum*[39]. În ciuda deosebirilor lor de plan, de conținut și de stil, există o anumită unitate de intenție între cele două grupuri de texte: acest lucru reamintește de raporturile dintre daoismul filosofic și daoismul popular (§ 133) sau de continuitatea dintre expresiile „clasice" și cele „baroce" ale Yoga. Cronologic, textele hermetismului popular sunt cele mai vechi, unele dintre ele urcând până în secolul al III-lea î.Hr. Cât privește hermetismul filosofic, el s-a răspândit mai ales în secolul al II-lea al erei noastre.

După cum era de prevăzut, această literatură oglindește, mai mult sau mai puțin, sincretismul iudeo-egiptean (deci și anumite elemente iraniene); se recunoaște în plus influența platonismului; dar începând cu secolul al II-lea d.Hr. dualismul gnostic devine predominant. „Prin actorii, prin decorul, prin miturile sale, literatura hermetistă se vrea egipteană. Această pretenție, cel puțin a anumitor texte antice, se sprijină pe o anume cunoaștere a Egiptului ptolemeic sau roman, cunoaștere a cărei realitate nu trebuie subestimată"[40]. Personajele (Thoth, Agathodemon,

---

[37] Cf. Macrobius, *In Somnium Scipionis*, I, 12.

[38] Cf. partea a III-a.

[39] Se mai dispune și de traducerea latină, cunoscută sub numele de *Asclepius*, a unei „Cuvântări desăvârșite" (*Logos teleios*), al cărei original s-a pierdut, și a vreo treizeci de texte păstrate în *Anthologium* a lui Stobaios, spre anul 500.

[40] Jean Doresse, „L'hermétisme égyptianisant", p. 442.

Ammon etc.), decorurile (Memfis și Teba, Hermopolis, Saïs, Assuan etc.), anumite motive ale teologiei faraonice (de exemplu, ridicarea movilei primordiale la Teba sau la Hermopolis), familiarizarea cu tradițiile egiptene antice[41] constituie indicații de care trebuie ținut seamă. Identificarea lui Thoth cu Hermes era deja cunoscută de Herodot (II, 152). Pentru scriitorii din epoca elenistică, Thoth era patronul tuturor științelor, inventatorul hieroglifelor și un magician de temut. El ar fi creat lumea prin cuvânt: or, stoicii îl identificaseră pe Hermes cu *Logosul*[42].

Scrierile hermetismului popular au jucat un rol important în epoca imperială. La început prin caracterul lor „operativ": într-o epocă terorizată de atotputernicia Destinului, aceste texte revelau „secretele naturii" (doctrina analogiei, raporturile de „simpatie" dintre diversele niveluri cosmice), grație cărora *magus*-ul lua în stăpânire forțele lor secrete. Chiar fatalismul astral putea fi folosit. Într-una din scrierile astrologice, *Liber Hermetis*[43], nu vom găsi nici o aluzie la problema morții și a vieții viitoare; ceea ce conta erau mijloacele de a trăi fericit pe pământ. Totuși, cunoașterea, deci stăpânirea naturii, devenea posibilă prin divinitate. „Deoarece este vorba de a descoperi o întreagă rețea de simpatii și de antipatii pe care natura le ține secrete, cum să pătrunzi o atare taină, dacă un zeu nu o dezvăluie?"[44] Prin urmare, știința de tip hermetic constituie, în același timp, un mister și o transmitere inițiatică a acestui mister; cunoașterea naturii se obține prin rugăciune și cult, sau, la un nivel inferior, prin constrângere magică[45].

În acest *corpus* amorf de rețete magice și de tratate privind magia naturală și științele oculte, se regăsesc câteodată concepții caracteristice literaturii savante. În *Kore Kosmou* (14–18), crearea sufletelor este descrisă ca o operație alchimică. Rugăciunea cu care se încheie *Asclepius* se regăsește în greacă, într-o rețetă magică. Importanța acestei literaturi hermetice „populare" nu trebuie subestimată. Ea a inspirat și nutrit *Istoria Naturală* a lui Plinius și celebra lucrare medievală *Physiologus;* cosmologia și ideile ei principale (doctrina simpatiilor și a corespondențelor, în primul rând corespondența dintre macrocosmos și microcosmos) au cunoscut un succes considerabil în Evul Mediu târziu, până spre secolul al XVIII-lea; le regăsim nu numai la platonicienii italieni și la Paracelsus, ci și la savanți atât de diferiți precum John Dee, Ashmole, Fludd și Newton[46].

La fel ca și textele populare, scrierile constituind literatura hermetică savantă sunt socotite ca revelate de Hermes Trismegistul. Aceste tratate se deosebesc prin genul lor literar și mai ales prin doctrina lor. În 1914 încă, Bousset observase că *Corpus Hermeticum* prezintă două teologii ireconciliabile; una optimistă (de tip monist-panteist), alta pesimistă, caracterizată printr-un puternic dualism. Pentru prima, Cosmosul este bun și frumos, deoarece este pătruns de Dumnezeu[47]. Contemplând frumusețea Cosmosului se ajunge la divinitate. Dumnezeu, care este în același timp Unul (*C. H.*, XI, 11 etc.) și Totul (XII, 22), este creator și se numește „Tatăl". Omul ocupă al treilea loc în triadă, după Dumnezeu și Cosmos. Misiunea sa este de

---

[41] Într-adevăr, papirusurile au restituit versiunile elenistice exacte ale anumitor mituri, de exemplu acela al zeiței Tefnut, în care Thoth Hermes joacă un anumit rol; cf. J. Doresse, p. 449.

[42] A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismegiste*, I, pp. 71 sq. O tradiție venind din epoca primilor Ptolemei relata că Thoth, primul Hermes, trăia „înainte de potop"; al doilea Hermes, Trismegistul, i-a urmat, apoi, fiul său Agathodemon și nepotul său Tat. Aceste personaje sunt menționate toate în tratatul *Kore Kosmou*. Genealogia este autentic egipteană.

[43] Originalul grec datează din secolul al III-lea î.Hr.; cf. A. J. Festugière, *op. cit.*, I, pp. 122 sq.

[44] A. J. Festugière, *Hermétisme et mystique païenne*, p. 43.

[45] *Ibid.*, p. 44.

[46] Vezi partea a III-a; cf., deocamdată, *Forgerons et alchimistes* (ediția a 2-a, revăzută și adăugită, 1977), pp. 147 sq., 181 sq.

[47] Lumea este un „viețuitor fără moarte" (*Corpus Hermeticum*, VIII, 1); el se numește „zeu" sau „Marele Zeu"; „zeul invizibil" se manifestă prin intermediul lumii (*C.H.*, V, 2).

a „admira și adora lucrurile celeste, de a avea grija și a cârmui peste cele pământești" (*Asclepius*, § 8). În cele din urmă, omul este complementul necesar al Creației; el este „ființa vie muritoare, podoaba Ființei Vii nemuritoare" (*C.H.*, IV, 2).

După doctrina pesimistă, dimpotrivă, lumea este fundamental rea, „ea nu este lucrarea zeului, sau în orice caz nu este a Divinității Primordiale, căci Zeul Primordial se află mai presus de materie, el stă ascuns în misterul propriei ființe; Dumnezeu nu poate fi atins decât fugind din lume, comportându-te în lumea aceasta ca un străin de ea"[48]. Amintim, de pildă, facerea lumii și drama patetică a omului, așa cum reies din primul tratat al *Corpus*-ului, *Poimandres:* Intelectul superior androgin *nous* făurește la început un Demiurg care face lumea, apoi pe *Anthropos*, omul ceresc; acesta din urmă coboară în sfera inferioară unde, „ademenit prin dragoste", el se împreunează cu Natura *(Physis)* și naște pomul pământesc. De aici înainte, *Anthropos* divin încetează să mai existe ca persoană distinctă, căci el îl însuflețește pe om; viața lui se transformă în suflet uman și lumina sa în *nous*. De aceea, între toate făpturile pământești, omul singur este în același timp muritor și nemuritor. Totuși, cu ajutorul cunoașterii, omul poate „deveni zeu". Acest dualism, care devalorizează lumea și trupul, subliniază identitatea dintre divin și elementul spiritual din om; ca și divinitatea, spiritul uman *(nous)* se caracterizează prin *viață* și *lumină*. Întrucât lumea este „totalitatea Răului" (*C.H.*, VI, 4), trebuie să ajungi „străin" de lume (XIII, 1) ca să poți săvârși „nașterea divinității" (XIII, 7); într-adevăr, omul regenerat dispune de un trup nemuritor, el este, „fiul lui Dumnezeu, Totul în Tot" (XIII, 2).

Această teologie, solidară cu o cosmogonie și o soteriologie specifică, are o structură prin excelență „gnostică" (cf. § 229). Dar ar fi imprudent să atașăm gnosticismului propriu-zis tratatele hermetice împărtășind dualismul și pesimismul. Unele elemente mitologice și filosofice de tip „gnostic" fac parte din *Zeitgeist*-ul epocii: de exemplu, disprețul față de viața lumească, valoarea salvatoare a unei științe primordiale, revelată de un Zeu sau o Ființă Supraumană și comunicată sub semnul secretului. Adăugăm că importanța hotărâtoare acordată cunoașterii, transmise în mod inițiatic câtorva discipoli, amintește de tradiția indiană *(Upanișadele, Sāṃkhya* și *Vedānta)*, tot așa cum „corpul nemuritor"" al omului regenerat prezintă analogii cu Hathayoga, daoismul și alchimiile indiană și chineză.

210. Aspecte inițiatice ale hermetismului

Anumiți savanți (R. Reitzenstein și Geffcken) au considerat hermetismul drept o confrerie religioasă în sensul propriu al cuvântului, cu dogmele, riturile și liturghia sa și *Corpus Hermeticum* constituind o Carte Sfântă. După Bousset, W. Kroll și F. Cumont, M. J. Festugière respinge această ipoteză. Mai întâi, prezența celor două doctrine opuse și ireconciliabile este incompatibilă cu noțiunea de confrerie alcătuită dintr-un „grup de oameni care și-au ales în mod deliberat un sistem de gândire și de viață"; mai apoi, nu există vreo urmă în literatura hermetică de „ceremonii specifice credincioșilor lui Hermes. Nimic care să semene sacramentelor sectelor gnostice: nici botez, nici comuniune, nici confesiune a păcatelor, nici punerea mâinilor pentru consacrarea slujitorilor cultului. Nu există cler; nimic care să aibă aparența unei organizări ierarhice, a unor trepte de inițiere. Nu se deosebesc decât două categorii de oameni: cei care ascultă cuvântul sacru și cei care îl refuză. Or, această distincție a devenit obișnuită, banală, ea a intrat, cel puțin de la Parmenide încoace, în literatura epocii"[49].

---

[48] M. J. Festugière, *Hermétisme et mystique païenne*, p. 37; cf. *Révélation*, I, pp. 84 sq.

[49] M. J. Festugière, *Hermétisme et mystique*, p. 38; cf. *Révélation*, I, pp. 81 sq.

Totuși, dacă ipoteza unei confrerii secrete, ierarhic organizate nu se impune, marile tratate ale hermetismului savant presupun existența unor grupuri închise ce comportau o inițiere comparabilă cu aceea a alchimiștilor și a tantricilor. E vorba, ca să reluăm o expresie din *Asclepius* (§ 25), de o *religio mentis*. Zeul primește „sacrificii pur spirituale" *(C.H.*, I, 3). Surprindem totuși o atmosferă religioasă specifică și anumite comportamente ritualuri: discipolii se adună într-un sanctuar; ei păzesc regula muțeniei și păstrează secretul asupra revelațiilor; cateheza se săvârșește cu gravitate ceremonială; raporturile dintre instructor și discipoli au o rezonanță religioasă. Mitul botezului într-un crater arată apropierea de ritualurile de mistere[50]. Se poate, de asemenea, presupune cunoașterea anumitor practici având drept scop extazul: Hermes îi relatează discipolului său, Tat, o experiență extatică în urma căreia el intră într-un „trup nemuritor" și Tat reușește să îi urmeze exemplul *(C.H.*, XIII, 3, 13).

S-ar putea spune că avem de-a face cu un nou model de comunicare a cunoștințelor ezoterice. Spre deosebire de asociațiile închise presupunând o organizare ierarhică, riturile inițiatice și revelarea progresivă a unei doctrine secrete, hermetismul, ca și alchimia, comportă doar un anumit număr de texte revelate, transmise și interpretate de către un „maestru" câtorva discipoli pregătiți cu grijă (adică „purificați" prin asceză, meditație și anumite practici cultuale). Nu trebuie pierdut din vedere că revelația conținută în marile tratate din *Corpus Hermeticum* constituie o gnosă supremă, anume cunoașterea ezoterică ce asigură mântuirea; simplul fapt de a o fi înțeles și asimilat echivalează cu o „inițiere"[51].

Acest nou tip de „inițiere", individuală și pur spirituală, devenită posibilă prin lectura atentă și meditația asupra unui text ezoteric, s-a dezvoltat în epoca imperială și mai ales după triumful creștinismului. Este urmarea, pe de o parte, a prestigiului considerabil de care se bucurau „cărțile sfinte", considerate de origine divină, și, pe de altă parte, de dispariția misterelor și a altor organizații secrete, după secolul al V-lea d.Hr. În perspectiva acestui nou model de inițiere, transmiterea doctrinelor ezoterice nu mai implică un „lanț inițiatic"; textul sacru poate fi uitat timp de secole, este de ajuns ca el să fie redescoperit de către cititorul competent pentru ca mesajul său să redevină inteligibil și actual.

Transmiterea hermetismului constituie un capitol pasionant din istoria ezoterismului: ea s-a efectuat prin intermediul literaturilor siriană și arabă, și mai ales datorită sabeenilor din Harran, Mesopotamia, care au supraviețuit în Islam în secolul al XI-lea[52]. Cercetări recente au decelat anumite elemente hermetice în *Parzival* de Wolfram von Eschenbach și în mai multe texte spaniole din secolul al XIII-lea[53]. Totuși, adevărata „renaștere" a hermetismului în Europa Occidentală a început cu traducerea latină a lui *Corpus Hermeticum*, întreprinsă de Marsilio Ficino la cererea lui Cosimo de Medici și terminată în 1463. Dar, după cum vom vedea (cf. părții a III-a), redescoperirea lui *Corpus Hermeticum* constituie, în fond, o nouă interpretare, îndrăzneață și creatoare, a hermetismului.

---

[50] Potrivit tratatului al IV-lea din *Corpus Hermeticum*, la începutul Vremii, Zeul a umplut cu spirit *(nous)* un crater; cei care se scufundau în vas deveneau „oameni desăvârșiți". M. J. Festugière a arătat că este vorba de un amestec de două rituri ce se practicau în Mistere: 1) ingerarea unei băuturi sacre scoase din crater și 2) o baie de purificare și inițiere; cf. „Botezul în Crater" (republicat în *Hermétisme et mystique païenne*, pp. 100–112), p. 108.

[51] M. J. Festugière a analizat cum se cuvine un clișeu specific epocii elenistice: transpunerea unui rit din misterele de cult, ca metaforă, în ceea ce autorul numește „mister literar". Dar o asemenea transpunere își păstrează întotdeauna o valoare religioasă: ea stârnește activitatea imaginară a cititorului și îi dezvăluie sensul profund al misterelor.

[52] Sabeenii aveau drept „profeți" ai lor pe Hermes și Agathodaimon și cunoșteau destul de bine tratatul al IV-lea din *Corpus Hermeticum*, care poartă titlul de „Crater". După Henry și Renée Kahane, „craterul" și *Graal*-ul sunt același cuvânt.

[53] R. și H. Kahane, *The Krater and the Grail Hermetic Sources of the Parzifal;* id., „Hermetism in the Alfonsine Tradition".

211. Alchimia elenistică

Istoricii științelor deosebesc trei epoci în formarea alchimiei greco-egiptene[54]: 1) epoca rețetelor tehnice, referindu-se la operațiile de combinare, de colorare și de imitare a aurului (de exemplu, papirusurile din Leyden și Stockholm, care datează din secolul III î.Hr.); 2) epoca filosofică, inaugurată, foarte probabil, de Bolos din Mendes (secolul al II-lea î.Hr.) și care se manifestă în tratatul apocrif atribuit lui Democrit, *Physika kai Mystika;* 3) în sfârșit, epoca literaturii alchimice propriu-zise, aceea a lui Zosima (secolele III–IV) și a comentatorilor lui (secolele IV–VI). Deși problema originii istorice a alchimiei alexandrine nu e încă rezolvată, s-ar putea explica brusca apariție a *textelor alchimice* în jurul erei creștine ca un rezultat al întâlnirii dintre curentul ezoteric reprezentat de Mistere, neopitagorism și neoorfism, astrologie, „înțelepciunile orientale revelate", gnosticism etc., curent ezoteric care era mai ales apanajul oamenilor cultivați, al *intelligentsiei* — și tradițiile „populare", păstrătoare ale secretelor meseriilor și ale magiilor și tehnicilor străvechi. Un fenomen analog se constată în China cu daoismul și neodaoismul, și în India cu tantrismul și cu Hatha-Yoga. În lumea mediteraneană, aceste tradiții „populare" au prelungit un comportament spiritual de structură arhaică până în epoca elenistică. După cum am văzut (§ 209), interesul crescând pentru tehnicile și cunoștințele tradiționale privind substanțele, pietrele prețioase, plantele caracterizează toată această epocă a Antichității.

Căror cauze istorice trebuie să atribuim nașterea practicilor alchimice? Fără îndoială, nu o vom ști niciodată. Dar este îndoielnic ca alchimia să se fi constituit ca disciplină autonomă pornind de la rețetele de imitat sau de contrafăcut aurul. Orientul elenistic moștenise toate tehnicile sale metalurgice din Mesopotamia și Egipt, și se știe că, încă din secolul al XIV-lea î.Hr., mesopotamienii puseseră la punct metoda de verificare a aurului. A vrea să legi o disciplină, care a obsedat vreme de 2000 de ani lumea occidentală, de eforturile având drept scop falsificarea aurului, înseamnă a uita extraordinara cunoaștere pe care o aveau anticii în ce privește metalele și aliajele lor; înseamnă, totodată, a subestima capacitățile lor intelectuale și spirituale. Transmutația, scopul principal al alchimiei elenistice, nu era, în situația pe care o aveau în acea epocă științele, o absurditate, căci unitatea materiei era de câtăva vreme o dogmă a filosofiei grecești. Dar e greu de crezut că alchimia a ieșit din experiențele întreprinse pentru a valida această dogmă și a demonstra experimental unitatea materiei. Cu greu se poate vedea o tehnică spirituală și o soteriologie trăgându-și originea dintr-o teorie filosofică.

Pe de altă parte, când spiritul grecesc se apleacă asupra științei, el dă dovadă de un extraordinar simț de observație și de judecată. Or, ceea ce ne izbește, citind textele alchimiștilor greci, este lipsa lor de interes pentru fenomenele fizico-chimice, adică exact absența spiritului științific. După cum observă Sherwood Taylor: „Toți cei care utilizau sulful nu puteau să nu observe fenomenele curioase care se produc după topirea sa și încălzirea consecutivă a lichidului. Or, deși sulful este menționat de sute de ori, nu se face niciodată aluzie la vreuna din caracteristicile sale în afară de acțiunea sa asupra metalelor. Există un asemenea contrast cu spiritul științei grecești clasice, încât trebuie să tragem concluzia că alchimiștii nu erau interesați de fenomenele naturale care nu slujeau scopurilor lor. Totuși, este greșit să nu vezi în ei decât niște căutători de aur, căci tonul religios și mistic, mai ales în lucrările târzii, nu se prea potrivește cu spiritul unor căutători de avere [...]. Nu vom găsi în alchimie nici un impuls al vreunei științe [...]. Niciodată alchimia nu întrebuințează procedee științifice"[55]. Textele vechilor alchimiști arată că „acești oameni nu erau interesați să facă aur și nu vorbeau în realitate de

[54] Vezi M. Eliade, *Forgerons et alchimistes* (ediția a 2-a, 1977), pp. 123 sq.

[55] Sherwood Taylor, *A Survey of Greek Alchemy*, p. 110. Cf. și, de același autor, „Origins of Greek Alchemy", pp. 42 sq.

aurul real. Chimistul care examinează aceste tratate încearcă aceeaşi impresie ca şi zidarul care ar vrea să găsească informaţii practice într-o lucrare francmasonică" (Sherwood Taylor, *A Survey*, p. 138).

Dacă, aşadar, alchimia nu putea să se nască din dorinţa de a falsifica aurul (metoda de încercare a aurului era cunoscută de cel puţin douăsprezece secole), nici dintr-o tehnică ştiinţifică grecească (am văzut lipsa de interes a alchimiştilor faţă de fenomenele fizico-chimice), suntem siliţi să căutăm în altă parte „originile" acestei discipline *sui generis*. Cu atât mai mult cu cât teoria filosofică a unităţii materiei este, probabil, continuarea străvechii concepţii despre Mama-Pământ, purtătoare a embrionilor-minereuri (cf. § 15), concepţie care a cristalizat credinţa într-o transmutaţie artificială, adică operată în laborator. Întâlnirea cu simbolismele, mitologiile şi tehnicile minerilor, metalurgilor şi fierarilor este factorul care a prilejuit, probabil, primele operaţii alchimice. Descoperirea experimentală a substanţei *vii*, aşa cum era ea simţită de către meşteri, a fost, mai cu seamă, menită să joace rolul hotărâtor. Într-adevăr, concepţia unei *vieţi complexe şi dramatice a Materiei* constituie trăsătura originală a alchimiei în raport cu ştiinţa grecească clasică. Eşti întemeiat să presupui că *experienţa unei vieţi dramatice* a Materiei a fost făcută posibilă prin cunoaşterea misterelor greco-orientale.

Scenariul „suferinţelor", al „morţii" şi al „învierii" Materiei este atestat de la început în literatura alchimică greco-egipteană. Transmutaţia, *opus magnum*, care duce la obţinerea Pietrei filosofale, se dobândeşte făcând să treacă Materia prin patru faze, numite, în funcţie de culorile pe care le iau elementele din amestec, *melansis* (negru), *leukosis* (alb), *xanthosis* (galben) şi *iosis* (roşu). „Negrul" (*nigredo* al autorilor medievali) simbolizează „moartea". Dar trebuie să subliniem: cele patru faze ale lui *opus* sunt atestate încă din *Physika kai Mystika* pseudodemocritică, deci din prima scriere propriu-zis alchimică (secolele II–I î.Hr.). În nenumărate variante, cele patru (sau cinci) faze ale operei (*nigredo, albedo, citrinitas, rubedo,* uneori *viriditas,* uneori *cauda pavonis*) se menţin de-a lungul întregii alchimii arabe şi occidentale.

Încă ceva: drama mistică a zeului — pătimirea sa, moartea, învierea sa — este proiectată asupra Materiei, transmutând-o. De fapt, alchimistul tratează Materia aşa cum era divinitatea tratată în *Mistere:* substanţele minerale „suferă", „mor", „renasc", pentru un alt mod de existenţă, adică sunt transmutate. În *Tratatul asupra Artei* (III, 1, 2–3), Zosima ne relatează o viziune pe care a avut-o în vis: un personaj cu numele de Ion îi dezvăluie că a fost străpuns cu spada, tăiat în bucăţi, decapitat, jupuit, ars în foc, şi că a suferit toate acestea „ca să-şi poată transforma trupul în spirit". Trezindu-se, Zosima se întreabă dacă tot ceea ce a văzut în vis nu se referă la procesul alchimic al combinării Apei, dacă Ion nu este figura, imaginea exemplară a Apei. După cum a arătat C. G. Jung, această Apă este *aqua permanens* a alchimiştilor şi „torturarea" ei în Foc corespunde operaţiei de *separatio*[56].

Observăm că descrierea lui Zosima reaminteşte nu numai tăierea în bucăţi a lui Dionysos şi a altor „zei care mor" ai Misterelor (ale căror „suferinţe" sunt, pe un anumit plan, omologabile diverselor momente ale ciclului vegetal, mai ales chinurilor, morţii şi învierii „Spiritului Grâului"), dar prezintă analogii frapante cu viziunile iniţiatice ale şamanilor şi, în general, cu schema fundamentală a tuturor iniţierilor arhaice. În iniţierile şamanice, probele iniţiatice, deşi suferite „în stare secundă", sunt uneori de o extremă cruzime: viitorul şaman asistă în vis la propria sa sfâşiere în bucăţi, la decapitarea şi moartea sa[57]. Dacă se ţine seama de universalitatea acestei scheme iniţiatice şi, pe de altă parte, de legătura dintre lucrătorii metalelor, fierari şi şamani; dacă ne gândim că vechile confrerii mediteraneene de metalurgi şi fierari dispuneau, foarte probabil, de mistere care le erau proprii, ajungem să situăm viziunea lui

[56] C. G. Jung, „Die Visionen des Zosimus", pp. 153 sq.

[57] Cf. M. Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 52 sq. şi *passim*.

Zosima într-un univers spiritual propriu societăților tradiționale. Dintr-o dată, înțelegem marea noutate a alchimiștilor: *ei au proiectat asupra Materiei funcția inițiatică a suferinței*. Grație operațiilor alchimice, omologate „torturilor", „morții" și „învierii" *mystului*, substanța este transmutată, adică obține un mod de existență transcendental: ea devine „Aur". Aurul, se știe, este simbolul imortalității. Transmutația alchimică echivalează deci cu desăvârșirea materiei[58] și pentru alchimist cu desăvârșirea „inițierii" sale.

În culturile tradiționale, minereurile și metalele erau privite drept organisme vii: se vorbea de gestații, creșterea și nașterea lor, se vorbea chiar despre căsătoria lor (cf. § 15). Alchimiștii greco-orientali au adoptat și revalorizat toate aceste credințe arhaice. Combinarea alchimică a sulfului și mercurului este aproape întotdeauna exprimată în termeni de „căsătorie". Dar această căsătorie este în același timp o unire mistică între două principii cosmologice. Aici este noutatea perspectivei alchimice: viața Materiei nu mai este semnificată în termeni de hierofanie „vitală", ca în perspectiva omului arhaic, ci primește o dimensiune „spirituală"; altfel zis: asumând semnificația inițiatică a dramei și suferinței, Materia își asumă în același timp destinul Spiritului. „Încercările inițiatice", care, în planul Spiritului, duc la libertate, iluminare și imortalitate, duc în planul Materiei la transmutare, la Piatra filosofală. S-ar putea compara această revalorizare îndrăzneață a unui scenariu mitico-ritual imemorial (gestația și creșterea minereurilor în sânul Mamei-Pământ; cuptorul asimilat cu noua matrice telurică, în care minereul își desăvârșește gestația; minerul și metalurgul substituindu-se Mamei-Pământ pentru a accelera și a desăvârși „creșterea" minereurilor), cu „transmutarea" vechilor culte agrare în „religia de mistere". Vom măsura mai târziu consecințele acestui efort pentru a „spiritualiza" Materia, pentru a o „transmuta"[59].

[58] C. G. Jung, *Psychologie und Alchemie*, pp. 416 sq., vorbește despre răscumpărarea prin lucrare alchimică a lui *anima mundi*, închisă în materie. Această concepție, de origine și structură gnostică, a fost cu siguranță împărtășită de anumiți alchimiști: ea se integrează, de altfel, în acest curent de gândire eshatologic care trebuia să ducă la ideea de apocatastază a Cosmosului. Dar, cel puțin la început, alchimia nu postula captivitatea lui *anima mundi* în Materie; deși, în chip obscur, aceasta era încă simțită ca o *Terra Mater*.

[59] Vezi partea a III-a a lucrării de față.

Capitolul XXVII

NOI SINTEZE IRANIENE

212. Orientări religioase sub Arsacizi (~ 247–220 d.Hr.)

După căderea Imperiului Ahemenid (~ 330), religia iraniană a fost antrenată în vasta și complexa mișcare sincretistă ce caracterizează epoca elenistică (cf. § 205). Recucerirea independenței unei părți din Iran de către căpetenia parță Arsakes (care, proclamându-se rege în ~ 247, a întemeiat noua dinastie națională a Arsacizilor) nu a oprit acest proces. Desigur, parții aduceau cu ei o întreagă tradiție religioasă și culturală aparținând cavalerilor stepei. Foarte probabil, anumite elemente ale ideologiei regale, care se precizează începând cu Arsacizii, reprezintă moștenirea acestor triburi de neîmblânzit care nomadizau de secole la liziera imperiilor. Dar atracția elenismului se dovedește irezistibilă și, cel puțin până în secolul I d.Hr., Arsacizii încurajează elenizarea (pe monedele lor sunt gravați zeii greci). Amintim că modelul pe care încercau să-l imite, elenismul alexandrin, absorbise el însuși numeroase elemente semitice și asiatice.

Documentele contemporane sunt numeroase și de o mare varietate: scrieri ale autorilor greci și latini, monumente, inscripții, monede. Dar informațiile pe care ele le aduc cu privire la credințele și ideile religioase iraniene sunt mai degrabă decepționante. Creativitatea religioasă sub Arsacizi se lasă mai bine sesizată din documentele ulterioare. Cercetările recente au arătat că textele târzii exprimă credințe și idei articulate sau puse în valoare în epoca parță. Era de altfel stilul epocii: în urma confruntărilor și schimburilor culturale nenumărate, noi forme religioase, plecând de la concepții mai vechi, își făceau apariția.

În esență, izvoarele din epocă ne arată că: 1) Mithra este adorat în tot Imperiul și el are raporturi speciale cu regii[1]; 2) Magii constituie casta preoților sacrificatori, săvârșind mai ales jertfe sângeroase (vaci și cai); Strabon scrie că Magii o adorau pe Anāhitā, dar există indicii că participau și la cultul lui Mithra (aveau un rol anumit în misterele sale); 3) cultul focului este foarte răspândit; 4) în secolele II și I î.Hr., circula sub titlul *Oracolele lui Hystaspe* o apocalipsă în limba greacă (Hystaspe este forma greacă pentru Vistāspa), îndreptată împotriva Romei (căreia îi anunța căderea), dar strâns legată de literatura eshatologică iraniană[2].

Totuși, marile creații religioase ale epocii parte sunt de un alt ordin. În secolul I î.Hr., Misterele lui Mithra încep să se răspândească în lumea mediteraneană (primul document datează din anul 67 î.Hr.); ne este permis să presupunem că încă din această epocă se precizează ideea Regelui Mesianic, tot în legătură cu scenariul mitico-ritual elaborat în jurul lui Mithra; în pofida controverselor, pare probabil, după cum a arătat G. Widengren, ca mitul Mântuitorului, așa cum îl prezintă imnul gnostic al Mărgăritarului, să se fi constituit în vremea Arsacizilor. În

---

[1] Divinizarea suveranilor vii, fenomen caracteristic epocii elenistice, este atestată și la Arsacizi; se cunosc cel puțin trei exemple; cf. J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, p. 225 cu bibliografie.

[2] J. Bidez–F. Cumont, *Les Mages hellénisés*, I, p. 217; G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, pp. 228 sq.; J. R. Himells, *„The Zoroastrian doctrine of salvation"*, pp. 147 sq.

sfârșit, tot în această epocă se dezvoltă teologia zurvanită, se elaborează ideile privind Timpul, Eternitatea, anterioritatea creației „spirituale" asupra creației fizice și dualismul absolut, concepții care vor fi sistematizate, și, câteodată, laborios organizate, câteva secole mai târziu, sub Sasanizi.

Este important să nu pierdem din vedere legătura fundamentală dintre toate aceste forme religioase. Varietatea expresiilor se explică prin deosebirea dintre scopurile urmărite. Ar fi zadarnic, de exemplu, să căutăm elementele ideologiei regale în manifestările curente ale religiei populare sau în speculațiile teologice. O trăsătură comună a tuturor acestor creații este faptul că, prelungind concepțiile mai vechi, uneori arhaice, ele rămân „deschise", în sensul că continuă să se dezvolte în secolele următoare. *Oracolele lui Hystaspe* reiau motive eshatologice clasice, probabil de origine indo-iraniană (scurtarea anului, decăderea universală, bătălia finală etc.), ce vor fi elaborate în apocalipsele în limba pehlevi ale epocii sasanide, în primul rând în *Bahman Yašt*. Pe de altă parte, *Oracolele* își întemeiază profețiile lor pe baza unei cronologii eshatologice de 7 000 de ani, fiecare mie de ani fiind dominată de o planetă, ceea ce arată influența babiloniană (cf. seria bine cunoscută: șapte planete, șapte metale, șapte culori etc.). Dar interpretarea acestei scheme cronologice este iraniană: în timpul primelor șase milenii, Dumnezeu și Spiritul Răului se bat pentru supremație; Răul pare victorios; Dumnezeu îl trimite pe zeul solar Mithra (= Apollon, Helios), care domină mileniul al șaptelea; la sfârșitul acestei ultime perioade, puterea planetelor încetează și un foc universal regenerează lumea[3]. Or, aceste mitocronologii cu semnificație eshatologică vor cunoaște o mare popularitate în lumea occidentală la începutul erei creștine.

Speranța eshatologică se lasă descifrată, de asemenea, în tradițiile privind nașterea unui Rege-Mântuitor, asimilat cu Mithra. Concepția tradițională despre Regele Divin și *cosmocrator*, mijlocitor între oameni și zei, se îmbogățește cu noi semnificații soteriologice; proces ușor de înțeles într-o epocă dominată de așteptarea Mântuitorului. Biografia fabuloasă a lui Mithradate Eupator ilustrează admirabil această nădejde eshatologică: nașterea sa este vestită de o cometă; un fulger coboară asupra pruncului nou-născut, dar nu lasă decât o mică cicatrice; educația viitorului rege constituie un lung șir de încercări inițiatice; în timpul încoronării sale, Mithradate, ca și atâția alți regi, este socotit ca o încarnare a lui Mithra[4]. Un scenariu mesianic asemănător dă chip legendei creștine a Nașterii.

213. Zurvan și originea Răului

Problemele puse de către Zurvan și zurvanism sunt încă departe de a fi rezolvate. Zeul este, cu siguranță, arhaic[5]. Ghirshman crede a-l fi identificat pe Zurvan într-un bronz din Luristan, înfățișându-l pe zeul androgin și înaripat născând doi gemeni (care îi ies din umeri); trei procesiuni, simbolizând cele trei vârste ale omului, îi aduc în chip de omagiu *barsom*[6]. Dacă interpretarea este corectă, urmează că mitul lui Zurvan ca părinte al lui Ohrmazd și Ahriman era cunoscut încă dintr-o epocă mai străveche decât data primelor mărturii scrise. Potrivit

---

[3] F. Cumont, „La Fin du monde selon les mages occidentaux", pp. 93 sq.; J. Bidez–F. Cumont, *Les Mages hellénisés*, I, pp. 218 sq.

[4] Justin, XXXVII, 2; Plutarh, *Quaest. Conviv.*, I, 6, 2; G. Widengren, *op. cit.*, pp. 266 sq.; id., „La legende royale de l'Iran antique", *passim*.

[5] G. Widengren (*Hochgottglaube im alten Iran*, p. 310) a crezut că recunoaște numele lui în tăblițele de la Nuzi (secolele XIII–XII). Dar E. A. Speiser a arătat că numele trebuie citit *Zarwa (n)*, numele unei zeițe hurrite; cf. *Annual of the American Schools of Oriental Research*, XVI, 1936, p. 99, n. 47–48.

[6] R. Ghirshman, *Artibus Asiae*, 1958, pp. 37 sq.; J. Duchesne-Guillemin, *op. cit.*, p. 146.

observației lui Eudemos din Rodos (a doua jumătate a secolului IV î.Hr.), „Magii... numesc Totul unic și inteligibil, când «Spațiu», când «Timp»; din el s-ar fi născut Ohrmazd și Ahriman, Lumina și Întunericul"[7].

Informația este importantă; ea ne încredințează că, spre finele epocii ahemenide, speculațiile asupra Spațiului-Timp ca izvor comun al celor două principii, Binele și Răul, încarnate în Ohrmazd și Ahriman, erau familiare iranienilor.

Termenul avestic pentru „timp" este *thwāša*, literal, „cel care se grăbește", și G. Widengren crede că de la început el desemna bolta cerească, epitet propriu unui zeu al cerului, stăpân al destinelor[8]. E deci posibil ca Zurvan să fi fost la origine un zeu celest, izvor al Timpului și distribuitor al norocului și al nenorocirilor, în ultimă instanță stăpân al sorții[9]. Oricum, structura lui Zurvan este arhaică: el aduce aminte de unele divinități primitive în care coexistă tot felul de polarități cosmice și antagonisme.

În *Avesta* târzie (texte redactate probabil în secolul al IV-lea î.Hr.), Zurvan este arareori menționat, dar el este pus mereu în legătură cu Timpul și Destinul. Un text *(Vidēvdāt*, 19: 29) precizează că, înainte de a atinge Podul Cinvat (§ 103) creat de Māzdā, sufletele drepților și ale celor răi înaintează pe „drumul făurit de Zurvan". Funcția eshatologică a Timpului-Destin, altfel spus, durata de timp acordată fiecărui individ, este cu claritate subliniată. Într-un alt pasaj, Zurvan este înfățișat ca fiind Timpul etern *(Vidēvdāt*, 19: 13 și 16); în altă parte se face distincția între *Zurvan akarana*, „Timpul infinit", și *Zurvan darego xvadhāta*, „Timpul îndelung autonom" *(Yašt*, 72: 10).

Toate acestea presupun o teorie despre țâșnirea duratei temporale din sânul eternității. În lucrările pehlevi, „Timpul îndelung autonom" răsare din „Timpul infinit", și după o durată de 12 000 de ani se reîntoarce în el (*Bundahišn*, I, 20; Dēnkart, 282). Teoria ciclurilor de câteva milenii este străveche, dar ea a fost articulată în chip deosebit în India, Iran, Mesopotamia. Deși a devenit populară spre finele Antichității și a fost folosită în nenumărate apocalipse și profeții, teoria mileniilor a cunoscut un avânt deosebit în Iran, mai ales în mediile zurvaniste. Într-adevăr, speculațiile metafizice asupra Timpului și Destinului abundă în scrierile zurvanite: ele sunt folosite atât pentru a explica originea Răului și actuala sa predominanță în lume, cât și pentru a oferi o soluție mai riguroasă problemei dualismului.

În tratatul său *Isis și Osiris* (46–47), Plutarh reproduce, după izvoare din secolul al IV-lea î.Hr., doctrina „Magului Zoroastru": „Oromazdes, născut din cea mai pură lumină" și „Aremanos, născut din tenebre", își exercită fiecare puterea timp de 3 000 de ani și se luptă între ei timp de alți 3 000 de ani. Credința că lumea ar avea o durată de 9 000 de ani, împărțită în trei perioade egale (dominației lui Ohrmazd îi urmează aceea a lui Ahriman, cărora le succed încă 3 000 de ani de lupte) se întâlnește într-o scriere târzie și bogată în elemente zurvanite, *Menōk i Khrat* (VII :11). Întrucât zoroastrismul exclude ideea unei perioade dominate de către Ahriman, probabil că izvoarele utilizate de Plutarh se referă la concepții zurvanite. În plus, Plutarh scrie că Mithra, care se află între Ohrmazd și Ahriman (de aceea este el numit „mijlocitorul"), îi învățase pe perși să jertfească acestor zei sacrificii specifice, o ofrandă de tip chtonico-infernal fiindu-i destinată „Demonului celui Rău" — ceea ce încă o dată nu reprezintă o concepție zoroastriană[10].

---

[7] Textul lui Eudemos a fost editat de J. Bidez–F. Cumont, *Les Mages hellénisés*, II, pp. 69–70; cf. I, pp. 62 sq.

[8] G. Widengren, *Hochgottglaube*, pp. 232 sq.; R. C. Zaehner, *Zurvan, a Zoroastrian Dilemma*, pp. 89 sq.

[9] Deoarece, potrivit lui Eudemos, Zurvan era adorat de Magi, adică, inițial, în ținutul Mezilor, este greu de decis dacă tăcerea lui Zarathustra se explică prin motive polemice sau denotă, pur și simplu, importanța modestă, poate chiar absența, acestui zeu al Timpului și Destinului în mediile în care propovăduia Profetul.

[10] Textul lui Plutarh este discutat de G. Widengren, *Rel. de l'Iran*, pp. 244 sq., care reamintește și bibliografia recentă a problemei.

Zurvan nu este menționat de către Plutarh, dar mitul Gemenilor și explicația suveranității lor alternative sunt înfățișate în mai multe texte târzii ca fiind specific zurvanite. Potrivit unui preot creștin armean, Eznik din Kolb, atunci când nimic nu exista, Zurvan (Zrwan, care înseamnă „Destin" sau „Glorie") adusese vreme de o mie de ani o jertfă pentru ca să aibă un fiu[11]. Și întrucât se îndoise de eficacitatea jertfei sale („Care ar putea fi folosul sacrificiului oferit de mine?"), el a zămislit doi fii: Ohrmazd, „în virtutea sacrificiului oferit", și Ahriman, „în virtutea îndoielii încercate". Zurvan a hotărât să-l facă rege pe primul născut. Ohrmazd a cunoscut gândul tatălui său și l-a încredințat lui Ahriman. Acesta a sfâșiat uterul[12] și a ieșit. Dar când i-a spus lui Zurvan că el este fiul său, Zurvan a răspuns: „Fiul meu este înmiresmat și luminos, tu ești întunecat și miroși urât". Atunci s-a născut Ohrmazd, „luminos și înmiresmat", și Zurvan a voit să-l consacre rege. Dar Ahriman i-a amintit de legământul său de a-l face rege pe primul născut. Pentru ca să nu-și calce jurământul, Zurvan i-a acordat domnia pentru o perioadă de 9 000 de ani, după care va domni Ohrmazd. Atunci, continuă Eznik, Ohrmazd și Ahriman „s-au apucat să facă făpturi. Tot ceea ce făurea Ohrmazd era bun și drept, iar ceea ce făurea Ahriman era strâmb și rău". Remarcăm că amândoi zeii sunt creatori, dar creația lui Ahriman este exclusiv malefică. Or, această contribuție negativă la opera cosmogonică (munți, șerpi și fiare vătămătoare etc.) constituie un element esențial în numeroase mituri și legende populare cosmogonice, răspândite în Europa Orientală până în Siberia[13], legende în care Adversarul lui Dumnezeu joacă un rol important.

După cum afirmă importantul tratat pehlevi, *Marele Bundahišn* (III, 20), „întreaga Creație a fost, prin săvârșirea sacrificiului, creată". Această concepție, ca și mitul lui Zurvan sunt cu siguranță indo-iraniene, deoarece le regăsim și în India. Spre a dobândi un fiu, Prājāpati oferă sacrificiul[14] *dākṣṇāyaṇa*, și, tot astfel, în timp ce sacrifica, a avut o îndoială („Trebuie să aduc jerfa? Nu trebuie?"). Or, Prājāpati este Zeul cel Mare care a făurit Universul din propriul său corp și el înfățișează în același timp Anul, ciclul vremii (§ 76). Îndoiala, cu urmările ei dezastruoase, constituie o eroare de ritual. *Răul este, deci, rezultatul unui accident tehnic, al unei inadvertențe a sacrificatorului divin.* Cel Rău nu dispune de un regim ontologic propriu: el depinde de autorul său involuntar, care, de altfel, se grăbește să limiteze dinainte termenul existenței Răului.

Tema mitologică a urmărilor nefaste ale îndoielii are numeroase paralele în miturile — atestate cam pretutindeni în lume — care explică originea Morții și a Răului prin lipsa de vigilență sau de prevedere din partea Creatorului. Ne dăm seama de deosebirea față de concepția mai veche împărtășită și de Zarathustra: Ahurā Māzdā zămislește cele două Spirite, dar *Spiritul rău își alege de bunăvoie modalitatea sa de a fi* (cf. § 103). Stăpânul cel Înțelept nu este răspunzător direct de apariția Răului. Tot astfel, în numeroase religii arhaice, Ființa Supremă comportă o *coincidentia oppositorum*, întrucât ea cuprinde totalitatea realului. Dar în mitul zurvanit, ca și în alte mituri asemănătoare, Răul este produs, deși involuntar, de însuși Marele Zeu. Însă, cel puțin în tradiția transmisă de Eznik, Zurvan nu joacă nici un rol în creația cosmică: el se autorecunoaște drept *deus otiosus*, pentru că oferă celor doi fii gemeni simbolurile

---

[11] Eznik, *Contre les sectes*, cartea a II-a, cap. 8, text tradus de R. C. Zaehner, *Zurvan*, pp. 438–439.

[12] Eznik a înțeles corect că Zurvan era hermafrodit. Dar unii autori târzii vorbesc despre o „mamă" sau o „soție" a lui Zurvan; cf. R. C. Zaehner, *op. cit.*, pp. 63 sq., 423, 428. Vezi textele lui Eznik și Theodor bar Konai, reproduse în J. Bidez–F. Cumont, *op. cit.*, II, pp. 89–92 și în R. C. Zaehner, pp. 421 sq. (cf. discutarea lor, *ibid.*, pp. 54 sq.).

[13] Vezi studiul nostru „Le Diable et le Bon Dieu", în *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, pp. 81–130 [trad. românească, pp. 87–135 — nota trad.].

[14] Cf. S. Levi, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas* (1898), p. 138.

suveranității (*barsom* lui Ohrmazd și, potrivit unei cărți pehlevi *Zātspram*, „o unealtă făcută din umbră" lui Ahriman).

214. Funcția eshatologică a Timpului

În măsura în care ne putem orienta în straturile succesive ale textelor pehlevi și în remanierile lor (săvârșite atunci când mazdeismul a devenit biserica oficială a Imperiului sasanid [226–635 d.Hr.] și chiar după cucerirea musulmană), zurvanismul pare să fie mai degrabă o teologie sincretistă elaborată de catre Magii mezi[15] decât o religie independentă. Într-adevăr, lui Zurvan nu i se aduc deloc sacrificii. În plus, acest zeu primordial este întotdeauna menționat împreună cu Ohrmazd și Ahriman. Precizăm că doctrina mileniilor implica întotdeauna, într-un fel sau altul, prezența lui Zurvan — fie ca zeu cosmic al Timpului, fie, pur și simplu, ca simbol sau personificare a Timpului. Cei 9 000 sau 12 000 de ani care constituie istoria lumii sunt interpretați în legătură cu însăși persoana lui Zurvan. După unele izvoare siriace[16], Zurvan este însoțit de trei zei, în realitate ipostazele sale, Ašōkar, Frašōkar și Zārōkar. Aceste nume se explică prin epitetele avestice *aršōkara* („care dă bărbăție"), *frašōkara* („care dă splendoare") și *maršōkara* („care dă bătrânețe")[17]. Este, evident, vorba de Timpul trăit, așa cum se lasă el perceput în cele trei etape ale existenței umane: tinerețea, maturitatea, bătrânețea. Pe plan cosmic, putem lega fiecare dintre aceste trei momente temporale de câte o perioadă de 3 000 de ani. Această „formulă a celor trei vârste" se regăsește în *Upanișade* și la Homer[18]. Pe de altă parte, o formulă asemănătoare este folosită în textele pehlevi; de exemplu, Ohrmazd „este, era și va fi", și se zice că „timpul lui Ohrmazd", *zamān i Ohrmazd*, „era, este și va fi, mereu"[19]. Dar Zurvan (=Zaman) este și el acela care „a fost și va fi toate lucrurile de pe lume"[20].

Pe scurt, imaginile și simbolurile temporale sunt atestate în egală măsură în contextele zoroastrian sau zurvanit. Aceeași situație și în ce privește ciclul de 12 000 de ani. El joacă un rol însemnat în speculațiile zurvanite. Zurvan este înfățișat ca un zeu cu patru chipuri și diversele tetrade cosmologice se străduiesc să-l surprindă, fapt ce se acordă cu un străvechi zeu ceresc al Timpului și al Destinului[21]. Dacă îl recunoaștem pe zeul Zurvan în „Timpul nesfârșit", *zamān i akanārak*, se pare că el îi transcende pe Ohrmazd și Ahriman, deoarece se spune: „Timpul este mai puternic decât cele două creații..."[22].

Putem urmări polemica dintre ortodoxia mazdeeană, care a radicalizat treptat dualismul, și teologia zurvanită. Ideea că Ohrmazd și Ahriman sunt frați, zămisliți de Zurvan, este, desigur, condamnată într-un pasaj din *Dēnkart*[23]. De aceea în cărțile pehlevi ortodoxe problema originii celor doi adversari nu se pune. Ohrmazd și Ahriman există din vecie, dar Vrăjmașul va înceta să existe la un moment anumit, în viitor. Înțelegem atunci de ce, și pentru mazdeeni, Timpul și doctrina mileniilor au o mare importanță.

---

[15] G. Widengren a scos în relief raporturile dintre zurvanism și Magii mezi; cf. *Religions de l'Iran*, pp. 320 sq.

[16] Textele sunt traduse de R. C. Zaehner, *Zurvan*, pp. 435, 439, 440 sq. Cf. comentariul lui J. Duchesne-Guillemin, pp. 186 sq și al lui G. Widengren, *op. cit.*, pp. 317 sq.

[17] H. S. Nyberg, „Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes", pp. 89 sq; R. C. Zaehner, *Zurvan*, pp. 221 sq.; G. Widengren, *op. cit.*, pp. 317 sq.

[18] Vezi G. Widengren, *op. cit.*, p. 319, n. 4; cf. Homer, *Iliada*, I, 70.

[19] Vezi textul tradus de R. C. Zaehner, *op. cit.*, p. 278.

[20] Texte la R. C. Zaehner, *ibid.*, pp. 232 și 283; cf. G. Widengren, *op. cit.*, pp. 318 sq.

[21] Cf. H. S. Nyberg, „Questions de cosmogonie", p. 57; R. C. Zaehner, *op. cit.*, pp. 54, 97 sq.

[22] Fragment din cap. I din *Bundahišn*, traducere de G. Widengren, *op. cit.*, p. 325.

[23] *Dēnkart* (M 829; 1–5), cu privire la exegeza textului gathic despre cele două Spirite (*Yasna*, 30: 3); cf. J. Duchesne-Guillemin, pp. 185 sq.

Conform teologiei mazdeene, Timpul nu numai că este necesar Creației, dar el face posibilă distrugerea lui Ahriman și stârpirea Răului[24]. Într-adevăr, Ohrmazd a făurit Lumea ca să învingă și să nimicească Răul. Cosmogonia presupune deja o eshatologie și o soteriologie. De aceea Timpul cosmic nu mai este circular, ci linear: el are un început și va avea un sfârșit. Durata temporală este urmarea indirectă a atacului lui Ahriman. Creând Timpul linear și limitat, ca interval în care va avea loc lupta împotriva Răului, Ohrmazd i-a conferit totodată un sens (eshatologie) și o structură dramatică (război neîntrerupt până la victoria finală). Ceea ce înseamnă că el a creat timpul limitat ca *istorie sfântă*. De altfel, marea originalitate a gândirii mazdeene constă în faptul de a fi interpretat cosmogonia, antropogonia și propovăduirea lui Zarathustra drept momente constitutive ale uneia și aceleiași istorii sfinte.

215. Cele două Creații: *mēnōk* și *gētik*

Potrivit primului capitol din *Bundahišn*, Ohrmazd și Ahriman există din veșnicie; dar în vreme ce Ohrmazd, nesfârșit în Timp, este mărginit de Ahriman în Spațiu, Ahriman este mărginit atât în Spațiu, cât și în Timp, căci, la un moment dat, el va înceta să existe. Altfel spus, în mazdeism, Dumnezeu este la origine finit, deoarece este circumscris de către contrariul său, Ahriman[25]. Această situație s-ar fi prelungit pentru totdeauna, dacă Ahriman n-ar fi trecut la atac. Ohrmazd ripostează făurind Lumea, fapt care îl face să devină infinit și în Spațiu. Astfel, Ahriman contribuie la perfecțiunea lui Ohrmazd. Cu alte cuvinte, Răul, inconștient și involuntar, ajută la triumful Binelui, concepție care se întâlnește destul de des în Istorie și care l-a pasionat pe Goethe.

În atotștiința sa, Ohrmazd prevede atacul și produce o creație „ideală" sau „spirituală". Termenul folosit, *mēnōk*, este greu traductibil, căci el se referă atât la o lume perfectă, cât și embrionară. După *Dātastān i Dēnīk* (37: 3 sq.), ceea ce este *mēnōk* este desăvârșit, iar *Dēnkart* (9: 37, 5) afirmă că Lumea era la început nemuritoare. Pe de altă parte, *Bundahišn* (I, 6) descrie Creația în starea *mēnōk*, timp de 3 000 de ani cât a existat astfel, ca fiind „fără gândire, fără mișcare, impalpabilă"[26]. Dar ceea ce este subliniat e mai cu seamă caracterul celest și spiritual al stării *mēnōk*. „Am venit din lumea cerească *(mēnōk)*", stă scris într-un text din secolul al IV-lea, „începutul firii mele nu este în lumea pământească *(gētik)*. Am apărut prima dată pe lume în stare spirituală, starea pământească nu este condiția mea originară"[27]. Precizăm, însă, că nu este vorba de o existență abstractă, de o lume a ideilor platoniciene: starea *mēnōk* se poate defini ca un mod de existență spiritual și concret în același timp.

Se disting patru etape în drama cosmică și în istoria Lumii. În timpul primei vârste a avut loc agresiunea lui Ahriman și a beznelor împotriva lumii de lumină a lui Ohrmazd. (Este vorba de un dualism de tip a-cosmic, căci, în doctrina lui Zarathustra, Ahurā Māzdā este atât creatorul luminii, cât și al întunericului: cf. *Yasna*, 44: 5). Înainte de a transpune Creația din starea spirituală *(mēnōk)* în stare materială *(gētik)*, Ohrmazd îi întreabă pe Fravași (spirite preexistente, locuind în Cer) dacă acceptă o existență trupească pe pământ, pentru ca să lupte

---

[24] În *Bundahišn* (cap. 1, 1; R. C. Zaehner, *Teachings of the Magi*, p. 35), Ohrmazd are încă trei nume: Timpul, Spațiul și Religia. Zurvanismul i-a împrumutat quaternitatea, acest lucru fiind necesar ca să se poată explica Creația; cf. J. Duchesne-Guillemin, pp. 309–310.

[25] R. C. Zaehner, *Teachings of the Magi*, p. 30.

[26] Vezi alte texte citate și comentate de J. Duchesne-Guillemin, *op. cit.*, pp. 310–311; cf. și Mary Boyce, *A History of Zoroastranism*, I, p. 229 sq.

[27] *Pand Nāmak i Zartusht (= Cartea sfaturilor lui Zartusht)*, str. 2, traducere de H. Corbin, „Le temps cyclique dans le mazdeisme", p. 151.

cu forțele Răului[28] și acestea se învoiesc. Aceasta atestă atașamentul față de viața întrupată, față de muncă și, în cele din urmă, față de materie, trăsătură specifică mesajului lui Zarathustra. Deosebirea față de pesimismul gnostic și maniheist este manifestă[29]. Într-adevăr, înainte de atacul lui Ahriman, creația materială *(gētik)* era în ea însăși bună și desăvârșită. Abia agresiunea lui Ahriman o coboară, instaurând Răul. Rezultatul acestui fapt este starea de „amestec" *(gumēcišn)* în care se află de acum înainte Creația întreagă, stare ce nu va dispărea decât după purificarea finală. Ahriman și oștile sale demonice alterează lumea materială, penetrând-o și maculând-o cu făpturile lor vătămătoare, și mai cu seamă instalându-se în trupul oamenilor. Într-adevăr, anumite texte lasă să se înțeleagă că Ahriman nu răspunde creației materiale a lui Ohrmazd cu o creație *gētik*, de ordin negativ: pentru a strica lumea e de ajuns a o străbate și a o locui. „Așadar, atunci când nu va mai locui în trupul oamenilor, Ahriman va fi izgonit din toată lumea"[30].

Agresiunea lui Ahriman este descrisă în termeni patetici: el sfâșie marginile Cerului, pătrunde în lumea materială *(gētik)*, murdărește apele, otrăvește vegetația și provoacă astfel moartea Taurului primordial[31]. El îl atacă pe Gāyomart, Omul Primordial, și Prostituata îl maculează și prin el îi mânjește pe toți oamenii. (Totuși, Gayōmart va mai trăi încă 30 de ani după această agresiune.) Apoi, Ahriman se azvârle în focul sacru și îl murdărește, producând fumul. Dar în plin avânt al puterii sale, Ahriman rămâne totuși captiv în lumea materială, căci, închizându-se, Cerul îl încercuie în Creație ca într-o cușcă[32].

216. De la Gayōmart la Saošyant

Gayōmart este fiul lui Ohrmazd și Spandarmat, Glia; ca și alți Macrantropi mitici, el are o formă rotundă și „strălucește aidoma soarelui" (cf. Platon, *Symp.*, 189 d sq.). Când moare, din trupul lui apar metalele; sămânța lui este purificată de lumina soarelui, a treia parte din ea cade pe pământ și produce rhubarba din care se va naște prima pereche de oameni, Mašye și Mašyāne. Altfel spus, perechea primordială se naște din Strămoșul mitic (Gayōmart) și din Mama-Pământ, iar forma lor inițială este vegetală, mitologemă destul de răspândită în lume. Ohrmazd le poruncește să facă binele, să nu-i slăvească pe demoni și să postească. Într-adevăr, Mašye și Mašyāne îl proclamă pe Ohrmazd drept Creatorul lumii, dar ei cedează ispitirii lui Ahriman și spun că el este autorul Pământului, apei și plantelor. Din pricina acestei „minciuni", perechea este condamnată și sufletele lor vor rămâne în Infern până la Înviere.

Timp de treizeci de zile primii doi oameni din lume trăiesc fără hrană, apoi sug lapte din țâțele unei capre și se prefac că nu le place; era a doua minciună și acest lucru i-a întărit pe demoni. Putem interpreta acest episod mitic în două chipuri: ca ilustrând fie 1) păcatul „minciunii", fie 2) păcatul de a fi mâncat, adică de a fi întemeiat condiția umană; într-adevăr, în numeroase mituri arhaice, cuplul primordial nu are nevoie de hrană; în plus, după credința iraniană, la sfârșitul veacurilor, oamenii nu vor mai bea și mânca[33]. După încă treizeci de zile,

---

[28] *Bundahišn*, cap. I, traducere de R. C. Zaehner, *Zurvan*, p. 336.

[29] Pentru mazdeism, dualismul radical al lui Mani reprezenta prin excelență o erezie.

[30] *Dēnkart*, VI, 264, traducere de S. Shaked, „Some notes on Ahreman", p. 230.

[31] Din măduva lui iau naștere plantele alimentare și medicinale, iar din sperma lui se nasc animalele folositoare. Descifrăm aici memoria unui mit de tipul „Hainuwele", cf. § 11. Despre uciderea Taurului, cf. J. Duchesne-Guillemin, pp. 323–324; Mary Boyce, *op. cit.*, pp. 138 sq, 231.

[32] Ahriman nu poate ataca și Cerul întrucât *Fravaši*, înarmați cu lăncii, apără „fortărețele Cerului"; cf. R. C. Zaehner, *Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, p. 270.

[33] *Bundahišn*, traducere de R. C. Zaehner, *Teachings of the Magi*, p. 145; cf. id., *Zurvan*, p. 352.

Mašye și Mašyāne doboară vita din capul unei cirezi și o frig. Ei închină o bucată de carne focului și alta zeilor; un vultur răpește însă această parte. (La puțină vreme după aceasta un câine mănâncă, cel dintâi, din carnea victimei.) Acest lucru poate să semnifice faptul că Dumnezeu nu a acceptat ofranda, dar și că omul nu trebuie să se hrănească cu carne. Timp de cincizeci de ani, Mašye și Mašyāne nu au pofte sexuale. Apoi se împreunează și li se nasc doi gemeni, „atât de gustoși", încât mama lor îl devoră pe unul, iar tatăl pe celălalt. Atunci, Ohrmazd suprimă gustul copiilor, pentru ca de aci înainte părinții lor să-i lase în viață[34]. După asta, Mašye și Mašyāne au alte perechi de gemeni, care devin strămoșii tuturor semințiilor omenești.

Mitul lui Gayōmart (în avestică *gaya maretan*, „viață muritoare") este de mare semnificație, ajutându-ne să putem aprecia opera de reinterpretare a mitologiei tradiționale săvârșită de teologii zoroastrieni. Ca și Ymir sau Puruṣa, Gayōmart este un macrantrop primordial și androgin, dar omorârea lui este diferit valorizată. Din trupul lui nu se mai făurește întreaga Lume, ci numai metalele — altfel spus, planetele — iar din sperma lui rhubarba se naște prima pereche de oameni. Așa cum, în speculația evreiască târzie, Adam este înzestrat cu atribute cosmologice și cu mari virtuți spirituale, Gayōmart deține și el o poziție excepțională. În istoria sfântă mazdeeană, el e pus, ca importanță, după Zarathustra și Saošyant. Într-adevăr, în Creația materială *(gētē)*, Gayōmart primește primul revelația Religiei celei Bune[35]. Și, întrucât a supraviețuit timp de treizeci de ani agresiunii lui Ahriman, el a putut comunica revelația sa lui Mašye și Mašyāne, care au transmis-o apoi urmașilor lor. Teologia mazdeană îl proclamă pe Gayōmart drept Omul Drept și Desăvârșit, egal lui Zarathustra și Saošyant[36].

Operă a teologilor târzii, exaltarea lui Gayōmart a sfârșit prin a aduce răscumpărarea condiției umane. Moartea a fost introdusă în lumea materială de către Ahriman, ca urmare a păcatului primilor strămoși. Dar, după cum remarcă R. C. Zaehner[37], păcatul originar, pentru zoroastrieni, este mai puțin un act de nesupunere și mai mult o eroare de judecată. Strămoșii s-au înșelat socotindu-l pe Ahriman drept Creatorul. Totuși, Ahriman n-a reușit să ucidă sufletul lui Gayōmart și, prin urmare, nici sufletul oamenilor. Or, acesta este cel mai puternic aliat al lui Ohrmazd; căci în lumea materială numai omul dispune de liber-arbitru. Dar sufletul nu poate acționa decât prin corpul în care sălășluiește; trupul este instrumentul sau „haina" sufletului. În plus, corpul nu este creat din tenebre (așa cum afirmă gnosticii), ci din aceeași substanță ca și sufletul; la început trupul era strălucitor și înmiresmat, dar concupiscența l-a făcut urât mirositor. Totuși, după Judecata eshatologică, sufletul va regăsi un trup înviat și luminos[38].

Pe scurt, grație libertății sale de alegere între Bine și Rău, omul nu numai că își asigură mântuirea, ci poate chiar să participe la opera răscumpărătoare a lui Ohrmazd. După cum am văzut (§ 104), orice sacrifiant contribuie la „transfigurarea" lumii, restabilind, în propria sa persoană, condiția de puritate care preceda „amestecul" *(gumecišn)* produs de agresiunea lui Ahriman. Căci, pentru mazdeism, Creația materială — adică materia și viața — *este bună în ea însăși* și merită să fie purificată și restaurată. Doctrina învierii corpurilor proclamă, în fond, valoarea inestimabilă a Creației. Este cea mai riguroasă și mai îndrăzneață valorizare religioasă a Materiei ce se cunoaște, înainte de „filosofiile-chimiste" occidentale din secolul al XVII-lea (cf. partea a III-a).

---

[34] *Greater Bundahišn*, XIV, § 14, traducere de R. C. Zaehner, *Teachings*, p. 73; o altă tradiție la A. Christensen, *Le premier homme et le premier roi*, I, pp. 19–20.

[35] *Dēnkart*, 7: 1, 4, traducere de M. Molé, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, p. 504.

[36] Vezi textele citate de M. Molé, precum și comentariul său, *op. cit.*, pp. 485 sq.; 521.

[37] *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, p. 267.

[38] Vezi pasajele din *Dēnkart* traduse și comentate de R. C. Zaehner, *op. cit.*, pp. 273 sq.

În timpul celor 3 000 de ani care despart omorul lui Gayōmart și emergența cuplului primordial de apariția lui Zarathustra au fost o serie de domnii legendare, între care cele mai însemnate au fost acelea ale lui Yim (Yima), Aždahāk și Frēton. Zarathustra *apare în mijlocul istoriei*, la distanță egală de Gayōmart și de viitorul Mântuitor, Saošyant. (Potrivit unei tradiții din secolul al IV-lea d.Hr., Saošyant se va naște dintr-o fecioară care se va scălda în lacul Kasaoya; undele sale conservă în chip miraculos sămânța lui Zarathustra.) După cum am văzut (§§ 104, 112), Reînnoirea finală *(frašokereti)* va avea loc în urma unui sacrificiu înfăptuit de Saošyant. Cărțile pehlevi descriu și mai amănunțit episoadele acestui *scenario* eshatologic. Mai întâi, timp de 3 000 de ani oamenii se vor abține treptat să mai mănânce carne, lapte și vegetale, ajungând să se hrănească numai cu apă. După *Bundahišn* este exact ceea ce li se întâmplă bătrânilor la apropierea sfârșitului.

În fond, eshatologia reia, cu scopul de a le anula, actele și gesturile Strămoșilor. Demonul Āz (Pofta), nemaiavând putere asupra oamenilor, va fi silit să-și devoreze propriii săi demoni. Uciderii Taurului primordial de către Ahriman îi corespunde jertfirea eshatologică a boului Hathayōs, săvârșită de Saošyant și Ohrmazd. Băutura făcută din grăsimea și măduva lui, amestecată cu *haoma* alb, îi va face nemuritori pe cei înviați. În calitate de Om Primordial, Gayōmart va fi înviat primul. Luptele care au avut loc la începutul vremilor vor fi reiterate: dragonul Aždahāk apare din nou și cere reînvierea lui Frēton, care l-a înfrânt *in illo tempore*. În bătălia finală, cele două armate se înfruntă și fiecare luptător se va bate cu dușmanul său hotărât dinainte. Ahriman și Āz vor fi ultimii care vor cădea sub loviturile lui Ohrmazd și Srōz[39].

După unele izvoare, Ahriman va fi redus pentru totdeauna la neputință; după altele, el va fi împins spre gaura prin care a pătruns în lume, sau va fi nimicit[40]. Un incendiu uriaș va face să curgă metalele din munți și în acest fluviu de foc — arzător pentru cei răi, bun ca laptele cald pentru cei drepți — trupurile înviate se vor purifica timp de trei zile. Pârjolul va face să dispară munții, văile se vor umple și găurile care dau în infern vor fi astupate. (Pământul neted este, după cum se știe, o imagine a lumii paradisiace, primordiale și, în același timp, a celei eshatologice.) După *Renovatio*, oamenii, scăpați de primejdia păcatului, vor trăi veșnic, bucurându-se de beatitudini atât carnale (de exemplu, familiile se vor reuni), cât și spirituale.

217. Misterele lui Mithra

După Plutarh (*Pomp.*, 24, 5), pirații din Cilicia „celebrau în secret Misterele" lui Mithra; învinși și capturați de Pompei, ei au răspândit acest cult în Occident. Este prima referință explicită la Misterele lui Mithra[41]. Nu cunoaștem procesul care a dus la transformarea zeului iranian exaltat de *Mihr-yašt* (cf. § 109) în Mithra al Misterelor. Cultul său s-a dezvoltat probabil în mediile de *magoi* care se stabiliseră în Mesopotamia și Asia Mică. Zeu-luptător, prin excelență, Mithra devenise sprijinitorul suveranilor parți. Monumentul funerar al lui Antioh I din Commagene (69–34 î.Hr.) îl arată pe zeu strângând mâna regelui. Dar cultul regal al lui

---

[39] Vezi *Bundahišn*, 34; 23; J. Duchesne-Guillemin, *op. cit.*, pp. 350 sq.; R. C. Zaehner, *Dawn and Twilight*, pp. 309 sq. E vorba, desigur, de un mit eshatologic indo-european, păstrat încă în India brahmanică și la germani; cf. § § 177, 192.

[40] *Mēnōk i Xrat*, 8: 11–15; *Dēnkart*, XII, 13: § 297; cf. celelalte izvoare citate de J. Duchesne-Guillemin, p. 351; R. C. Zaehner, *op. cit.*, pp. 314 sq. și 351; G. Widengren, *Rel. de l'Iran*, pp. 230 sq.

[41] Toate celelalte izvoare, literare, epigrafice și arheologice privind cultul și pătrunderea sa în Occident datează doar din primele secole ale erei creștine.

Mithra nu comporta, se pare, nici un ritual secret; începând cu sfârșitul epocii ahemenide, marile ceremonii *Mithrakana* erau celebrate în mod public.

Mitologia și teologia Misterelor mithriace ne sunt accesibile mai ales grație monumentelor figurate. Documentele literare sunt puțin numeroase și se referă în principal la cultul și ierarhia gradelor inițiatice. Unul din mituri povestea nașterea lui Mithra dintr-o stâncă *(de petra natus)*, ca și antropomorfu l Ullikummi (§ 46), frigianul Agditis (§ 207) și un erou cunoscut al mitologiei osetine[42]. Aceasta este și explicația pentru care peștera juca un rol capital în Misterele lui Mithra. Pe de altă parte, după o tradiție transmisă de Al-Bīrūni, în ajunul întronării sale, regele part se retrăgea într-o peșteră, iar supușii se apropiau și îl venerau ca pe un nou-născut, mai precis ca pe un copil de origine supranaturală[43]. Tradițiile armenești vorbesc despre o peșteră în care se închidea Meher *(i.e.* Mihr, Mithra) și din care el ieșea o dată pe an. Într-adevăr, noul rege era Mithra, reîntrupat, născut din nou[44]. Regăsim această temă iraniană în legendele creștine ale Nașterii în peștera din Bethleem inundată de lumină[45]. Pe scurt, nașterea miraculoasă a lui Mithra făcea parte integrantă dintr-un mit iraniano-sincretist despre Mântuitorul-Cosmocrator.

Episodul mitologic principal prezintă furtul taurului de către Mithra și jertfirea sa, săvârșită, judecând după unele monumente, la porunca Soarelui *(Sol)*. Sacrificarea taurului este înfățișată pe aproape toate basoreliefurile și picturile mithriace. Mithra îndeplinește împotriva voinței sale această sarcină; întorcând capul, el prinde cu o mână taurul de nări, iar cu alta îi implântă cuțitul între coaste. „Din corpul victimei muribunde răsar toate ierburile și plantele cele bune [...]. Din măduva spinării sale a răsărit grâul care ne dă pâinea, și din sângele lui vița de vie, care ne dă sacra băutură a misterelor"[46]. În context zoroastrian, sacrificarea taurului de către Mithra pare enigmatică. Așa cum am văzut (§ 215), uciderea taurului primordial este opera lui Ahriman. Un text târziu (*Bundahišn*, VI, E, 1–4) descrie totuși urmările binefăcătoare ale acestei jertfiri: din sămânța Taurului primordial, purificată de lumina Lunii, se nasc speciile animale și din trupul său cresc plantele. Din punct de vedere morfologic, acest „omor creator" se explică mai bine într-o religie de tip agrar decât într-un cult inițiatic[47]. Pe de altă parte, după cum am văzut (§ 216), la sfârșitul veacurilor, boul Hathayōs va fi sacrificat de către Saošyant și Ohrmazd, iar băutura ieșită din măduva și din grăsimea sa îi va face pe oameni nemuritori. Am putea deci apropia actul lui Mithra de acest sacrificiu eshatologic; în acest caz, s-ar putea spune că inițierea în Mistere anticipă Regenerarea finală, altfel spus salvarea mystului[48].

Jertfirea taurului are loc în peșteră în prezența Soarelui și a Lunii. Structura cosmică a sacrificiului este indicată prin cele douăsprezece semne ale zodiacului sau prin cele șapte planete, prin simbolurile vânturilor și ale celor patru anotimpuri. Două personaje, Cautes și Cautopates, înveșmântați ca și Mithra, fiecare purtând o torță aprinsă în mâini, privesc cu atenție la ceea

---

[42] Cf. G. Dumézil, *Legendes sur les Nartes*, pp. 192 sq.

[43] Al-Bīrūni, *India* (traducere de Sachau), II, p. 10.

[44] G. Widengren, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung*, p. 65; id., *Les religions de l'Iran*, p. 269. Vezi alte exemple în S. Hartman, *Gayōmart*, p. 60, n. 2, p. 180 și n. 6. Cf., de asemenea, I. Gershevitch, în *Mithraic Studies*, pp. 85 sq., p. 356.

[45] Cf. M. Eliade, *Méphistophélès et l'androgyne*, pp. 61 sq.; id. *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, pp. 37 sq. [trad. românească, pp. 43 sq. — nota trad.].

[46] F. Cumont, *Les Mystères de Mithra* (ediția a 2-a), p. 113. Cf. id., *Textes et monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra*, I, pp. 179 sq., 186 sq.

[47] G. Widengren amintește de un ritual babilonian târziu, *Kalu*, comportând sacrificarea unui taur cu scopul de a asigura fecunditatea cosmică; cf. *Iranisch – semitische Kulturbegegnung*, pp. 51 sq.

[48] În ce privește o interpretare asemănătoare a tauroctoniei, vezi J. R. Hinnels, în *Mithraic Studies*, pp. 305 sq. În plus, după H. Windischmann (1859), mai mulți iranologi au remarcat similitudini izbitoare între Mithra și Saošyant. Vezi, mai recent, J. R. Hinnels, *op. cit.*, p. 311 (n. 132, cu referințe).

ce săvârșește zeul; ei reprezintă alte două epifanii ale lui Mithra ca zeu solar (într-adevăr, Pseudo-Dionisie vorbește despre „întreitul Mithra", *Epist.*, 7).

Raporturile dintre *Sol* și Mithra pun o problemă încă nerezolvată; pe de o parte, deși este inferior lui Mithra, *Sol* îi poruncește să sacrifice taurul; pe de altă parte, Mithra este numit în inscripții *Sol invictus*. Anumite scene îl înfățișează pe *Sol* îngenuncheat în fața lui Mithra, altele îi arată pe cei doi zei strângându-și mâna. Oricum ar fi, Mithra și *Sol* își pecetluiesc prietenia printr-un ospăț la care își împart carnea taurului. Festinul are loc în peștera cosmică. Cei doi zei sunt serviți de slujitori purtând măști de animale. Acest banchet constituie modelul prânzurilor rituale, în care *mysti*, împodobiți cu măști care indică gradele lor inițiatice, îl slujesc pe capul *(Pater)* asociației sacre. Se presupune că la puțin timp după aceasta are loc înălțarea lui *Sol* la Cer, scenă care este reprezentată pe mai multe basoreliefuri. La rândul său, Mithra se înalță la Cer și el; unele imagini îl înfățișează alergând înapoia carului Soarelui.

Mithra este singurul zeu care nu împărtășește destinul tragic al „divinităților de Mistere". Se poate deci conchide că scenariul de inițiere mithriacă nu comporta încercări evocând moartea și învierea. Înaintea inițierii, postulanții se legau prin jurământ *(sacramentum)* să păzească secretul misterelor. Un text al Sfântului Ieronim (*Ep.*, 107, ad Laetam), precum și numeroase inscripții ne-au transmis nomenclatura celor șapte grade de inițiere. Corb *(corax)*, Soție *(nymphus)*, Soldat *(miles)*, Leu *(leo)*, Persan *(Perses)*, Sol al Soarelui *(heliodromus)* și Tată *(pater)*. Admiterea în primele grade putea fi acordată chiar copiilor începând de la vârsta de șapte ani; ei primeau probabil o anumită educație religioasă și învățau imnuri și cântece. Comunitatea *mystilor* era împărțită în două grupuri: „slujitorii" și „participanții"; din rândul ultimilor făceau parte inițiații de la gradul *leo* în sus[49].

Nu cunoaștem detaliile inițierilor în diferitele trepte. În polemica lor împotriva „tainelor" mithriace (inspirate de Satan!), apologeții creștini fac aluzie la „botez" care, probabil, avea rolul de a-l introduce pe neofit în noua viață[50]. Probabil că acest rit era rezervat neofitului care se pregătea pentru gradul de *miles*[51]. Se știe că i se înmâna o coroană, dar *mystul* trebuia să o refuze, spunând că „Mithra este singura sa cunună"[52]. El era apoi însemnat pe frunte cu fierul roșu (Tertullian, *De praescr-haeret.*, 40) sau purificat cu o făclie aprinsă (Lucian, *Menippus*, 7). În inițierea de gradul *leo*, se turna miere în palmele candidatului și i se ungea cu miere limba. Or, mierea era hrana sfinților și a nou-născuților[53].

Potrivit unui autor creștin din secolul al IV-lea, candidaților li se legau ochii, în vreme ce o ceată frenetică îi înconjura, unii imitând țipătul corbului și agitându-și brațele-aripi, alții răgând aidoma leilor. Unii candidați, cu mâinile legate cu intestine de găină, trebuiau să sară peste un șanț plin cu apă. Apoi, venea cineva cu o spadă, tăia intestinele și se declara eliberator[54].

---

[49] Cf. F. Cumont, *Textes et monuments figurés*, I, p. 317 și II, p. 42 în care se citează un fragment din Porphyr, *De abstinentia*, IV, 16.

[50] Tertullian, *De praescr.-haeret.*, 40 (cf. *Textes et monuments*, II, p. 51).

[51] A. Loisy, *Mystères païens et mystère chrétien*, p. 175. Nu cunoaștem încercarea inițiatică specifică lui *corax;* după Porphyr (*De obst.*, IV, 16), „Corbii" sunt auxiliari. (Amintim că, corbul este solul care îi transmite lui Mithra porunca lui *Sol* de a jertfi taurul.) Emblemele specifice gradului de *nymphus* erau o făclie (torța căsătoriilor), o diademă (aluzie la Venus) și o lampă, simbol al „luminii celei noi" care devine accesibilă de acum încolo *mystului*.

[52] Tertullian, *De corona*, 15 (= *Textes et monuments*, II, p. 50).

[53] Porphyr, *De antro nymph.*, 15 (= *Textes et monuments*, II, p. 40). Se picura miere pe limba noilor născuți. În tradiția iraniană mierea venise din lună. Cf. F. Cumont, *op. cit.*, I, p. 320.

[54] Pseudo-Augustin, *Quaest vet. et novi Test*, 114, 12 (= *Textes et monuments*, II, 8). Unii autori se îndoiesc de autenticitatea acestei informații, dar, după cum spune A. Loisy, „caracterul ei grosolan îi atestă autenticitatea; ceea ce ne spune autorul nostru ne face să presupunem că se dădea scenei o interpretare simbolică căreia el nu-i cunoștea sensul, sau nu se îngrijea să îl mai repete" (*op. cit.*, p. 183).

Scenele de inițiere pictate în *mithreum*-ul din Capua redau probabil unele din aceste confruntări inițiatice. Una din scenele cele mai bine păstrate este descrisă de F. Cumont astfel: „*Mystul*, gol, stă așezat, legat la ochi, cu mâinile probabil ferecate la spate. Mystagogul se apropie de el pe la spate, ca și cum ar vrea să-l îmbrâncească înainte. În fața lui, un preot, în veșmânt oriental, purtând pe cap o înaltă bonetă frigiană, înaintează, cu o spadă întinsă în direcția *mystului*. În alte scene, îl vedem pe *mystul* gol îngenuncheat și chiar întins la pământ"[55]. Se știe, de asemenea, că *mystul* trebuia să asiste la un omor simulat și i se arăta o spadă mânjită cu sângele victimei[56]. Foarte probabil că anumite ritualuri inițiatice comportau lupte împotriva unor sperietori. Într-adevăr, istoricul Lampride scrie că împăratul Commodus a mânjit Misterele lui Mithra printr-un omicid real (*Commodus*, 9 = *Textes et monuments*, II, 21). Se presupune că, efectuând inițierea unui *Miles* în calitate de „Tată", Commodus ar fi ucis candidatul, deși trebuia doar să simuleze uciderea lui.

Fiecare dintre cele șapte grade de inițiere era ocrotit de câte o planetă: *corax* de Mercur, *nymphus* de Venus, *miles* de Marte, *leo* de Iupiter, *Perses* de Lună, *heliodromus* de Soare și *Pater* de Saturn. Relațiile astrale sunt clar ilustrate în *mithrea* de la Santa Prisca și Ostia[57]. Pe de altă parte, Origen (*Contra Celsum*, VI, 22) vorbește despre o scară cu șapte trepte, din metale diferite (plumb, cositor, bronz, fier, aliaj, argint și aur) și legate de anumite divinități (plumbul de Cronos, cositorul de Afrodita etc.). Foarte probabil o asemenea scară juca un rol ritual — rol pe care nu îl cunoaștem — slujind în același timp drept simbol al asociației mithriace.

218. „Dacă creștinismul ar fi fost oprit..."

Când vorbești despre Misterele lui Mithra pare inevitabil să citezi celebra frază a lui Ernest Renan: „Dacă creștinismul ar fi fost oprit în creșterea sa de vreo boală mortală, lumea ar fi fost mithraistă" (*Marc Aureliu*, p. 579). După toate aparențele, E. Renan era impresionat de prestigiul și popularitatea de care se bucurau Misterele lui Mithra în secolele III și IV; el era desigur izbit de răspândirea lor în toate provinciile Imperiului roman. Într-adevăr, această nouă „religie de mistere" impunea prin forța și originalitatea de care da dovadă. Cultul secret al lui Mithra reușise să unească moștenirea iraniană cu sincretismul greco-roman. În panteonul său, principalii zei ai lumii clasice se învecinau îndeaproape cu Zurvan și cu alte divinități orientale. În plus, Misterele lui Mithra asimilaseră și integraseră curentele spirituale specifice epocii imperiale: astrologia, speculațiile eshatologice, religia solară (interpretată, de către filosofi, ca un monoteism solar). În pofida moștenirii iraniene, limba liturgică era latina. Spre deosebire de alte religii orientale ale salvării, conduse de un corp sacerdotal exotic (egiptean, sirian, fenician), căpeteniile Misterelor, *patres*, se recrutau dintre italici și dintre populațiile provinciilor romane. În plus, mithraismul se deosebea de alte mistere prin absența riturilor orgiastice sau monstruoase. Religie a soldaților, prin excelență, acest cult îi impresiona pe profani prin disciplina, temperanța și morala membrilor săi, virtuți care reaminteau de vechea tradiție romană.

---

[55] F. Cumont, *Les religions orientales*, p. 142, pl. XIII. Alte desene din mithreumul de la Capua au fost reproduse de M. J. Vermaseren, *Mithras*, fig. 51–53, pp. 132–133.

[56] F. Cumont, *Les Mystères de Mithra*, p. 135.

[57] Ferrua, *Il mitreo sotto la chiesa di Santa Prisca*, pp. 72 sq.; G. Becatti, *Scavi di Ostia*, II: *I Mitrei* (Roma, 1954), pp. 108 sq.

Cât privește difuziunea mithraismului, ea a fost prodigioasă: din Scoția până în Mesopotamia, din Africa de Nord și Spania până în Europa Centrală și în Balcani. Majoritatea sanctuarelor au fost descoperite în vechile provincii romane din *Dacia, Pannonia, Germania*. (Cultul nu pare să fi pătruns în Grecia, nici în Asia Mică.) Totuși, trebuie ținut cont de faptul că o asociație accepta cel mult 100 de membri. Prin urmare, chiar la Roma, unde, la un moment dat, existau o sută de sanctuare, numărul adepților nu depășea cifra de 10 000[58]. Mithraismul era aproape exclusiv un cult secret, rezervat militarilor; răspândirea sa urma mișcările legiunilor. Puținul care se știe despre ritualurile inițiatice amintește mai degrabă de inițierile „societăților de bărbați" indo-europene (§ 175), decât de acelea ale Misterelor egiptene sau frigiene. Căci, după cum am remarcat, Mithra era singurul „zeu de Mistere" care nu cunoscuse moartea. Totodată, spre deosebire de celelalte culte secrete, mithraismul nu admitea femeile. Or, într-o epocă în care participarea femeilor la cultele mântuirii atinsese un nivel niciodată cunoscut mai înainte, o atare interdicție făcea dificilă, dacă nu net improbabilă, convertirea lumii la mithraism.

Și totuși, apologeții creștini se temeau de eventuala „concurență" a mithraismului, deoarece ei vedeau în mistere o imitație diabolică a „euharistiei". Iustin (*Apol.*, 66) învinovățea pe „demonii răi" care instituiseră folosirea sacramentală a pâinii și apei. Tertullian (*De praescr.*, 40) vorbea despre „oblația pâinii". Într-adevăr, prânzul ritual al inițiaților comemora banchetul lui Mithra și *Sol* după sacrificarea Taurului. Este dificil de precizat dacă asemenea ospețe constituiau, pentru inițiații mithriaci, o masă sacramentală sau dacă ele semănau mai degrabă cu banchetele rituale destul de comune în epoca imperială[59]. Oricum ar fi, nu se poate nega semnificația rituală a banchetelor mithraice (după cum nici aceea a altor „culte de Mistere") pentru că ele imitau un model divin. Însuși faptul că apologeții le denunțau viguros drept niște imitații diavolești ale euharistiei denotă caracterul lor sacru. În ceea ce privește botezul inițiatic, el era practicat și de alte culte. Dar asemănarea cu mithraismul se relevă a fi, pentru teologii creștini din secolele II și III, și mai tulburătoare; marcarea cu fierul roșu pe frunte le reamintea de *signatio*, rit care completa sacramentul baptismal; în plus, începând din secolul al II-lea, cele două religii sărbătoreau nașterea zeului lor în aceeași zi (25 decembrie) și împărtășeau credințe asemănătoare cu privire la sfârșitul Lumii, Judecata de Apoi și învierea trupurilor.

Dar aceste credințe și aceste scenarii mitico-rituale aparțineau *Zeitgeist*-ului epocii elenistice și romane. Probabil că teologii diverselor religii sincretiste ale mântuirii nu șovăiau să împrumute anumite idei și formule cărora le recunoscuseră valoarea și eficacitatea (am citat deja cazul misterelor frigiene, § 207). La urma urmei, importante erau experiența personală și interpretarea teologică a scenariului mitico-ritual revelat prin convertire și prin confruntările inițiatice (e de ajuns să amintim numeroasele valorizări ale sacramentelor atât la necreștini, cât și în istoria creștinismului)[60].

Mai mulți împărați au susținut mithraismul, mai ales din motive politice. La Carnutum, în 307 sau 308, Dioclețian și ceilalți *Augusti* îi consacră un altar lui Mithra, „binefăcătorul Imperiului". Dar victoria lui Constantin la Podul Milvius, în 312, pecetluiește soarta mithraismului. Cultul și-a regăsit prestigiul sub foarte scurta domnie a lui Iulian; acest împărat-filosof se declara mithraist. După moartea sa, în 363, a urmat o perioadă de toleranță dar edictul lui Gratian, în 382, pune capăt sprijinului oficial al mithraismului. Ca toate religiile salvării, precum și toate asociațiile ezoterice, cultul secret al lui Mithra, interzis și persecutat,

[58] Cf. G. Widengren, „The Mithraic Mysteries", p. 453.

[59] Cf. I. P. Kane, „The Mithraic cult meal in its Greek and Roman environment", pp. 343 sq.

[60] Cf. John R. Hinnels, „Christianity and the Mystery Cults", p. 20.

dispare ca realitate istorică. Dar alte creații ale geniului religios iranian își continuă penetrația în lumea pe cale de a fi creștinată. Începând din secolul al III-lea, succesul maniheismului zguduie temeliile bisericii și influența dualismului maniheist se prelungește în tot cursul Evului Mediu. Pe de altă parte, numeroase idei religioase iraniene — în special unele motive ale Nașterii miraculoase, angelologia, tema lui *magus*, teologia Luminii, anumite elemente ale mitologiei gnostice — vor sfârși prin a fi asimilate de către creștinism și Islam; în anumite cazuri, putem recunoaște urmele lor din Evul Mediu timpuriu până în Renaștere și în Epoca Luminilor[61].

[61] Vezi partea a III-a lucrării de față.

Capitolul XXVIII

NAȘTEREA CREȘTINISMULUI

219. „Un evreu obscur...": Iisus din Nazaret

În anul 32 sau 33 al erei noastre, un tânăr fariseu, pe nume Saul, care se distinsese prin zelul cu care îi persecuta pe creștini, călătorea de la Ierusalim la Damasc. „O lumină din cer, ca de fulger, l-a învăluit deodată. Și, căzând la pământ, a auzit un glas zicându-i: Saule, Saule, de ce Mă prigonești? Iar el a zis: Cine ești, Doamne? Și Domnul a zis: Eu sunt Iisus pe care tu îl prigonești... Ridică-te, intră în cetate și ți se va spune ce trebuie să faci. Iar bărbații care erau cu el pe cale stăteau înmărmuriți, auzind glasul, dar nevăzând pe nimeni. Și s-a ridicat Saul de la pământ, dar, deși avea ochii deschiși, nu vedea nimic. Și, luându-l de mână, l-au dus la Damasc. Și trei zile a fost fără vedere și n-a mâncat, nici n-a băut". În cele din urmă, un discipol, Anania, sfătuit de Domnul printr-o viziune, a pus mâinile peste el și Saul și-a recăpătat vederea. „Și îndată s-a botezat; apoi a luat de mâncare și s-a întărit"[1].

Acestea toate se petreceau la doi sau trei ani după crucificare. (Nu se cunoaște data exactă a răstignirii lui Iisus: ea a putut să aibă loc în 30 sau 33. Prin urmare, convertirea lui Pavel poate fi datată cel mai devreme în 32 și cel mai târziu în 36.) După cum vom vedea, credința în învierea lui Hristos constituie elementul fundamental al creștinismului, mai ales al creștinismului Sfântului Pavel[2]. Acest fapt este de mare importanță, căci *Epistolele* sale constituie primele documente relatând istoria comunității creștine. Or, *Epistolele* sunt toate pătrunse de o fervoare fără egal: certitudinea învierii, deci mântuirea întru Hristos. „În sfârșit, scria marele elenist Wilamowitz-Moellendorff, limba greacă exprimă o ardentă și vie experiență spirituală"[3].

Un alt fapt merită evidențiat: scurtul răstimp — de numai câțiva ani — care separă experiența extatică a lui Pavel de evenimentul care a revelat vocația lui Iisus. În anul al cincisprezecelea al domniei lui Tiberiu (deci în 28–29 d.Hr.), un ascet, Ioan Botezătorul, a început să umble prin toată împrejurimea Iordanului, „propovăduind botezul pocăinței spre iertarea păcatelor" (*Luca*, 3: 1 sq.). Istoricul Flavius Josephus îl descrie ca pe „un om cinstit", care îi îndemna pe evrei să practice virtutea, dreptatea și evlavia (*Ant. Jud.*, 18, v. 2, § § 116–119). De fapt, el era un adevărat profet, luminat, irascibil și vehement, în luptă deschisă cu ierarhia religioasă și politică evreiască. Șef al unei secte milenariste, Ioan Botezătorul vestea iminența Împărăției, dar fără ca să revendice titlul de Mesia. Chemarea sa a avut un mare succes. Printre miile de oameni care veneau din toată Palestina ca să primească botezul lui Ioan se afla și Iisus, originar din Nazaretul Galileei. Potrivit tradiției creștine, Ioan Botezătorul a recunoscut în el pe Mesia.

---

[1] *Faptele Apostolilor*, 9: 3–5, 18–19. Autorul *Faptelor* istorisește încă în două locuri întâlnirea cu Hristos înviat pe drumul Damascului; 22: 4–21; 26: 12–20.

[2] În *Epistola Întâi către Corinteni* (15: 5–8) el enumeră cu grijă pe toți cei cărora li s-a arătat Hristos înviat.

[3] Wilamowitz-Moellendorff, citat de G. Bornkamm, *Paul*, pp. 9–10.

Nu cunoaştem motivul pentru care s-a botezat Iisus. Dar este sigur faptul că botezul i-a revelat măreţia mesianică. În Evanghelii, misterul acestei revelaţii e tradus prin imaginea Spiritului lui Dumnezeu coborând în chip de porumbel şi un glas venind din cer şi zicând: „Acesta este Fiul meu cel iubit..." (*Matei*, 3: 16; cf. *Marcu*, 1: 11; *Luca*, 3: 22). Îndată după botez, Iisus s-a retras în pustiu. Evangheliile precizează că „Duhul l-a mânat în pustie", spre a fi ispitit de Satan (*Marcu*, 1: 12; *Matei*, 4: 1–10; *Luca*, 4: 1–13). Caracterul mitologic al acestor ispitiri este evident, dar simbolismul lor relevă structura specifică eshatologiei creştine. Morfologic, *scenario*-ul este constituit dintr-o serie de înfruntări iniţiatice, analoage cu acelea ale lui Gautama Buddha (cf. § 148). Iisus posteşte patruzeci de zile şi patruzeci de nopţi şi Satan îl „ispiteşte": el îi cere mai întâi miracole („zi ca pietrele acestea să se facă pâini"; el îl duce pe aripa Templului Ierusalimului şi îi spune: „Dacă eşti Tu Fiul lui Dumnezeu, aruncă-te jos") şi apoi îi oferă puterea absolută: „toate împărăţiile lumii şi slava lor". Cu alte cuvinte, Satan îi oferă puterea de a distruge Imperiul roman (deci triumful militar al iudeilor, vestit prin apocalipse) cu condiţia ca Iisus să i se închine lui[4].

Câtva timp, Iisus a practicat botezul, ca şi Ioan Botezătorul, şi probabil cu mai mult succes decât el (cf. *Ioan*, 3: 22–24; 4: 1–2). Dar aflând că profetul fusese arestat de Irod, Iisus a părăsit Iudeea, îndreptându-se către ţinutul său natal. Flavius Josephus explică actul lui Irod prin frica lui: acesta se temea de influenţa Botezătorului asupra maselor şi se temea de o răscoală. Oricum ar fi, întemniţarea sa a declanşat propovăduirea lui Iisus. De la sosirea sa în Galileea, Iisus a proclamat Evanghelia, adică Vestea cea Bună: „S-a împlinit vremea şi Împărăţia lui Dumnezeu este aproape: pocăiţi-vă şi credeţi în Vestea cea Bună"[5]. Mesajul exprimă speranţa eshatologică, care, cu puţine excepţii, domina religiozitatea evreiască de mai bine de un secol. Urmând profeţilor şi lui Ioan Botezătorul, Iisus predica transfigurarea iminentă a lumii: aceasta este esenţa predicării sale (cf. § 220).

Înconjurat de primii săi ucenici, Iisus predica şi învăţa în sinagogi şi în aer liber, adresându-se, mai ales, celor umili şi dezmoşteniţi. El întrebuinţa mijloacele didactice tradiţionale, raportându-se la istoria sfântă şi la personajele biblice cele mai cunoscute, folosind tezaurul imemorial de imagini şi simboluri, întrebuinţând mai ales limbajul figurat al parabolelor. Ca atâţia alţi „oameni-divini" ai epocii elenistice, Iisus era medic şi taumaturg, vindecând tot felul de boli şi alinându-i pe cei posedaţi. Ca urmare a anumitor miracole, el a fost bănuit de vrăjitorie, crimă pedepsită cu moartea. „Cu Belzebuth, Căpetenia demonilor, scoate pe demoni", spuneau unii. „Alţii, ispitindu-l, cereau de la El semn venit din cer"[6]. Faima de exorcist şi taumaturg nu s-a şters din amintirea evreilor: o tradiţie din secolul I sau al II-lea îl menţionează pe Yeshu „care practica vrăjitoria şi uimea Israelul"[7].

Propovăduirea lui Iisus nu a întârziat să neliniştească cele două grupări politice şi religioase influente: fariseii şi saducheii. Primii erau iritaţi de libertăţile pe care şi le lua Nazarineanul

---

[4] Desigur, *scenario*-ul „ispitirilor" a fost inclus mai târziu între tradiţiile culese în Evanghelii, după eşecul răscoalei din 66–70, adică după distrugerea Templului de către romani. Dar, în orizontul simbolic în care se dezvolta Biserica, „ispitirile" prefigurau minunile lui Iisus (căci la scurtă vreme după aceea el va preschimba apa în vin şi va înmulţi pâinile şi peştii) şi triumful creştinismului (căci, deşi Imperiul roman nu a fost distrus de o răscoală armată, el va sfârşi prin a fi învins, adică prin a deveni creştin).

[5] *Marcu*, 1: 15. *Matei*, 4: 17 vorbeşte despre Împărăţia Cerurilor, dar cele două formule sunt sinonime.

[6] *Luca*, 11: 15–16. Luca a înţeles bine că cererea unui „semn" din cer şi acuzarea de vrăjitorie constituiau o unitate narativă; alte Evanghelii le povestesc separat; *Marcu*, 3: 22; 8: 11; *Matei*, 12: 24, 38; 16: 1; cf. C. H. Dodd, *The Founder of Christianity*, p. 179, n. 11.

[7] Cf. *B. Sanhedrin*, 43 a. Acelaşi text aduce şi alte informaţii, a căror importanţă o vom vedea mai târziu, căci ele sunt independente de izvoarele creştine (cf. p. 327, n. 12). Sursele rabinice sunt citate şi discutate de J. Klausner, *Jesus of Nazareth*, pp. 17–47.

față de Tora. Cât despre saduchei, ei erau atenți să evite tulburările susceptibile a izbucni ca urmare a oricărei propagande mesianice. Într-adevăr, Împărăția lui Dumnezeu propovăduită de Iisus amintea, pentru unii, de fanatismul religios și intransigența politică a zeloților. Aceștia din urmă refuzau să recunoască autoritatea romanilor pentru că, pentru ei, „Singur Dumnezeu era Cârmuitor și Stăpân" (Josephus, *Ant. Jud.*, 18, 1, 6, § 23). Cel puțin unul dintre cei doisprezece apostoli, Simon Zelotul[8], era un vechi zelot (*Marcu*, 3: 18). Luca arată că, după răstignire, un discipol spune: „Ci noi nădăjduiam că El este cel ce avea să izbăvească pe Israel" (24: 21).

De altfel, unul din episoadele cele mai spectaculoase și mai misterioase relatat de Evanghelii scoate în evidență neînțelegerea în legătură cu Împărăția propovăduită de Iisus[9]. După ce predicase o bună parte a zilei aceleia, Iisus află că cei 5 000 de oameni care îl urmaseră pe malul Tiberiadei nu aveau nimic de mâncare cu ei. Atunci le-a poruncit la toți să se așeze și, înmulțind miraculos câteva pâini și câțiva pești, au mâncat cu toții. Este vorba de un act ritual străvechi, prin intermediul căruia e afirmată sau restaurată solidaritatea mistică a unui grup. În cazul de față, masa în comun ar putea se însemne anticiparea simbolică a viitorului *eschaton*, deoarece *Luca* (9: 11) precizează că Iisus le vorbise chiar atunci despre Împărăția lui Dumnezeu. Dar, exaltându-se de această nouă minune, mulțimea nu a înțeles semnificația ei profundă și a văzut în Iisus pe „regele-profet" așteptat cu nerăbdare, care avea să-l mântuiască pe Israel. „Însă Iisus a cunoscut că au să vină să-L ia cu sila ca să-L facă rege" (*Ioan*, 6: 15). Atunci, El a împrăștiat mulțimea, a intrat într-o barcă împreună cu ucenicii și a traversat Lacul Tiberiadei.

Neînțelegerea ar putea fi socotită drept o revoltă eșuată. În orice caz, Iisus a fost părăsit de mulțime. După *Ioan* (6: 66–67), numai Cei Doisprezece i-au rămas credincioși. Cu ei, în primăvara anului 30 (sau 33), Iisus a hotărât să sărbătorească Paștele în Ierusalim. S-a discutat mult — și se mai discută încă — despre țelul acestei călătorii. Probabil că Iisus voia să-și proclame mesajul în însuși centrul religios al Israelului, ca, într-un fel sau altul, să determine un răspuns decisiv din partea iudeilor[10]. Pe când era aproape de Ierusalim, oamenii „credeau că Împărăția lui Dumnezeu se va arăta îndată" (*Luca*, 19: 11). Iisus a intrat în oraș ca un rege mesianic (*Marcu*, 11: 9–10), i-a alungat pe vânzătorii și negustorii din Templu și a propovăduit mulțimii (11: 15 sq.). A doua zi a intrat din nou în Templu și a rostit parabola cu lucrătorii de vie, care, după ce omoară pe trimișii stăpânului lor, îi prind și îi omoară și fiul. „Ce va face acum stăpânul viei? conchide Iisus. Va veni și va pierde pe lucrători, iar via o va da altora" (12: 9).

Pentru preoți și cărturari, semnificația parabolei era transparentă: profeții au fost persecutați și ultimul trimis, Ioan Botezătorul, fusese ucis de puțină vreme. După Iisus, Israel continua să fie via lui Dumnezeu, dar ierarhia sa religioasă era condamnată; noul Israel va avea alte căpetenii[11]. În plus, Iisus lăsa să se înțeleagă că el era moștenitorul viei, „fiul cel iubit" al stăpânului — proclamație mesianică ce putea să provoace sângeroase represalii din partea ocupantului. Or, după cum va spune Marele Preot Caiafa, „mai de folos ne este ca să moară un om pentru popor, decât tot neamul să ne piară" (*Ioan*, 11: 50). Trebuia intervenit repede, înainte ca să se alarmeze partizanii lui Iisus. Arestarea trebuia să aibă loc în taină, în timpul nopții. În ajunul Paștilor, Iisus a celebrat ultima cină cu discipolii. Această ultimă agapă va deveni ritul central al creștinismului: euharistia, a cărei semnificație ne va reține atenția ceva mai departe (§ 220).

---

[8] Cf. S. C. F. Brandon, *Jesus and the Zealots*, pp. 44–47, 243–245.

[9] Episodul este istorisit de toate cele patru Evanghelii (Marcu și Matei îl povestesc de două ori); *Marcu*, 6: 30–44; 8: 1–10; *Matei*, 14: 13–21; 15: 32–39; *Luca*, 9: 10–17; *Ioan*, 6: 1–15.

[10] C. H. Dodd, *op. cit.*, pp. 139 sq; R. M. Grant, *Augustus to Constantine*, p. 43.

[11] Cf. C. H. Dodd, p. 150.

„După ce au cântat laude au ieșit la Muntele Măslinilor" (*Matei*, 26: 30). Din această noapte patetică, tradiția a păstrat amintirea a două întâmplări care obsedează încă conștiințele creștine. Iisus îl vestește pe Petru că, „înainte de a fi cântat cocoșul", se va fi lepădat de trei ori de el (*Matei*, 26: 34; cf. *Marcu*, 14: 26–31). Or, Iisus vedea în Petru pe cel mai statornic ucenic al său, cel care trebuia să sprijine comunitatea credincioșilor. Desigur, renegarea lui Petru nu făcea decât să confirme fragilitatea naturii umane. Totuși, o asemenea faptă nu anulează câtuși de puțin măreția și virtuțile charismatice ale lui Petru. Semnificația acestui incident dureros este evidentă: în economia mântuirii, virtuțile omenești, la fel ca și păcatele, nu contează; ceea ce contează este să te căiești și să nu pierzi speranța. O mare parte a istoriei creștinismului ar fi greu de explicat fără precedentul lui Petru; renegarea și căința sa (*Matei*, 26: 74) au devenit, într-o oarecare măsură, modelul exemplar al oricărei vieți creștine.

Nu mai puțin exemplară este scena următoare, care se petrece „într-un loc numit Ghetsemani". Iisus ia cu el pe Petru și pe alți doi apostoli și le spune: „Întristat este sufletul meu până la moarte, rămâneți aici și privegheați împreună cu mine" (*Matei*, 26: 38). Depărtându-se câțiva pași, „a căzut cu fața la pământ și s-a rugat: «Tată, de este cu putință, treacă de la mine paharul acesta. Însă nu precum voiesc Eu, ci precum Tu voiești»" (26: 39). Dar când s-a întors i-a găsit pe discipoli aproape dormind. Și i-a zis lui Petru: „Așadar, n-ați avut putere să privegheați cu mine un singur ceas" (26: 40). „Vegheați și vă rugați!", le spune el din nou. Zadarnic însă; revenind „i-a aflat dormind, căci ochii lor erau îngreuiați" (26: 43; cf. *Marcu*, 14: 32–42; *Luca*, 22: 40–46). Or, știm după Ghilgameș (§ 23), a înfrânge somnul, a rămâne „treaz" constituie cea mai dură confruntare inițiatică, deoarece ea urmărește transmutarea condiției profane, obținerea „imortalității". La Ghetsemani, „veghea inițiatică" — deși limitată la numai câteva ore — s-a dovedit mai presus de puterile omenești. Acest eșec va deveni și el model exemplar pentru majoritatea creștinilor.

Curând după aceasta, Iisus este prins de straja Marelui Preot, întărită probabil cu soldați romani. Este greu de stabilit suita evenimentelor. Evangheliile înfățișează două judecăți deosebite. Sinedriul l-a găsit pe Iisus vinovat de blasfemie. Căci, întrebat de Marele Preot: „Ești tu Hristosul (adică Mesia), Fiul Celui Binecuvântat?", el răspunde: „Eu sunt" (*Marcu*, 14: 61–62; cf. *Matei*, 26: 57–68; *Luca*, 22: 54, 66–71). Blasfemia se pedepsea prin omorâre cu pietre, dar nu este sigur că, în epocă, Sinedriul avea dreptul de a condamna la moarte. În orice caz, Iisus a fost apoi judecat de Pilat din Pont, prefectul Iudeei. Acuzat de răsculare („Tu ești Regele iudeilor?"), el a fost condamnat la moarte prin crucificare, supliciu tipic roman. Luat în batjocură (împodobindu-l cu o mantie de purpură și cu o cunună de spini, soldații i se adresau: „Bucură-te, regele iudeilor!"), Iisus a fost răstignit între doi „tâlhari". Cu acest termen — *lestes* — Josephus îi desemnează adesea pe răsculați. Astfel, contextul executării lui Iisus a fost în mod clar suprimarea revoltei evreiești împotriva ocârmuirii romane și a colaboratorilor ei în Iudeea. Orice proclamare a apropierii Împărăției lui Dumnezeu implica, în ochii autorităților de la Ierusalim, restaurarea unui regat evreiesc[12].

Prinderea, judecarea și răstignirea lui Iisus i-au împrăștiat pe credincioși. Curând după arestare, Petru, discipolul preferat, se leapădă de el de trei ori. Cu siguranță că propovăduirea lui Iisus și chiar numele său s-ar fi adâncit în uitare, în absența unui episod singular și de neînțeles în afara credinței: învierea celui răstignit. Tradiția transmisă de Pavel și de Evanghelii acordă o importanță decisivă mormântului gol și numeroaselor apariții ale lui Iisus înviat. Oricare ar fi natura acestor experiențe, ele constituie sursa și temelia creștinismului. Credința în Iisus

[12] R. M. Grant, *Augustus to Constantine*, p. 43. Tradiția rabinică arată că Iisus a fost judecat de către autoritățile evreiești și condamnat la spânzurătoare în ajunul Paștilor; J. Klausner, *Jesus of Nazareth*, pp. 18 sq.

Hristos înviat a transformat o mână de fugari demoralizați într-un grup de oameni hotărâți și convinși de invincibilitatea lor. S-ar putea spune că apostolii au cunoscut și ei confruntarea inițiatică a disperării și a morții spirituale, înainte de a renaște la o viață nouă și de a deveni primii misionari ai Evangheliei.

220. Vestirea Cea Bună: Împărăția lui Dumnezeu e aproape

Rudolf Bultmann vorbea despre „insuportabila platitudine" a biografiilor lui Iisus. Într-adevăr, mărturiile sunt puțin numeroase și puțin sigure. Cele mai vechi dintre ele — *Epistolele lui Pavel* — neglijează cu totul, aproape, viața istorică a lui Iisus. Evangheliile sinoptice, redactate între anii 70 și 90, reunesc tradiții transmise oral de către primele comunități creștine. Dar aceste tradiții se referă atât la Iisus, cât și la Hristos înviat. Aceasta nu infirmă necesarmente valoarea lor documentară, căci elementul esențial al creștinismului, ca de altfel al oricărei religii care se revendică de la un întemeietor, este tocmai *memoria*. *Amintirea lui Iisus* constituie modelul exemplar al oricărui creștin. Însă tradiția transmisă de primii martori nu era doar „istorică", ci și „exemplară"; ea păstra structurile semnificative ale evenimentelor și propovăduirii, și nu amintirea exactă a activității lui Iisus. Fenomenul este bine cunoscut, și nu doar în istoria religiilor.

Pe de altă parte, trebuie ținut seamă de faptul că primii creștini, evreii din Ierusalim, constituiau o sectă apocaliptică înăuntrul iudaismului palestinian. Ei erau într-o așteptare iminentă a celei de a doua veniri a lui Hristos: *parousia;* pe ei îi preocupa *sfârșitul istoriei* și nu istoriografia așteptării eshatologice. În plus, după cum era de așteptat, în jurul Învățătorului înviat, s-a cristalizat destul de devreme o întreagă mitologie, care ne amintește de aceea a zeilor mântuitori și a omului inspirat de divinitate *(theios anthropos)*. Această mitologie, pe care o vom evoca mai departe (§ 222), este deosebit de importantă; ea ne ajută să înțelegem dimensiunea religioasă specifică creștinismului, precum și istoria lui ulterioară, miturile care l-au proiectat pe Iisus din Nazaret într-un univers de arhetipuri și de figuri transcendentale sunt tot atât de „adevărate" ca și gesturile și cuvintele sale: aceste mituri confirmă, într-adevăr, puterea și creativitatea mesajului său originar. Grație, de altfel, acestei mitologii și simbolistici universale, limbajul religios al creștinismului a devenit ecumenic și accesibil și dincolo de focarul său de origine.

Se admite îndeobște că Evangheliile sinoptice ne-au transmis esențialul mesajului, în primul rând, proclamarea Împărăției lui Dumnezeu. După cum am arătat (p. 425), Iisus și-a început misiunea în Galileea, predicând „Vestea cea Bună care vine de la Dumnezeu: «S-a împlinit vremea și Împărăția lui Dumnezeu e aproape»" (*Marcu*, 1: 15)[13]. *Eschatonul* este iminent: „sunt unii, din cei ce stau aici, care nu vor gusta moartea până ce nu vor vedea Împărăția lui Dumnezeu venind întru putere" (*Marcu*, 9: 1; cf. 13: 30). „Cât despre ziua aceea și despre ceasul acela, nimeni nu știe, nici îngerii din cer, nici Fiul, ci numai Tatăl" (*Marcu*, 13: 32).

Totuși, alte cuvinte ale lui Iisus lasă să se înțeleagă că Împărăția a și venit. După alungarea unui demon, el spune: „Dacă însă Eu, cu degetul lui Dumnezeu, scot afară pe demoni, atunci a ajuns la voi Împărăția lui Dumnezeu" (*Luca*, 11: 20). Altă dată Iisus afirmă că din zilele lui Ioan Botezătorul până acum „Împărăția lui Dumnezeu suferă silnicie și oamenii silei pun

---

[13] Exegeza contemporană acceptă drept autentice patru enunțuri privind Împărăția lui Dumnezeu: *Marcu*, 1: 15 a; *Luca*, 11: 20; *Luca*, 17: 20–21; *Matei*, 11: 12. Cf. N. Perrin, *Rediscovering the teachings of Jesus*, pp. 63 sq.; id., *The New Testament: An Introduction*, pp. 288 sq.

mână pe ea" (*Matei*, 11: 12)*. Sensul pare a fi: Împărăția este împiedicată de către cei violenți, dar ea este de pe acum prezentă[14]. Spre deosebire de sindromul apocaliptic, ilustrat din belșug în literatura epocii, Împărăția sosește fără cutremure, ba chiar fără semne exterioare. „Împărăția lui Dumnezeu nu vine pe văzute, nici nu se va spune: «Iat-o acolo, sau iat-o aici, căci, să știți, Împărăția lui Dumnezeu este în înăuntrul vostru»" (*Luca*, 17: 20–21). În parabolele sale, Împărăția lui Dumnezeu este comparată cu dezvoltarea seminței care crește singură (*Marcu*, 4: 26–29), cu grăuntele de muștar (30–32), cu drojdia care face să crească aluatul (*Matei*, 13: 33).

Este posibil ca aceste două proclamări divergente ale Împărăției — într-un *viitor* foarte apropiat, în *prezent* — să corespundă unor faze diferite din propovăduirea lui Iisus[15]. Se poate concepe, de asemenea, că ele exprimă două traduceri diferite ale aceluiași mesaj: (1) iminența Împărăției, anunțată de profeți și apocalipse, altfel spus, „sfârșitul lumii istorice", și (2) anticiparea Împărăției, prin aceia, care, grație mijlocirii lui Iisus, trăiesc de pe acum în prezentul atemporal al credinței[16].

Mai ales această a doua tălmăcire posibilă a mesajului evidențiază demnitatea mesianică a lui Iisus. Este în afara oricărei îndoieli că discipolii săi l-au recunoscut drept Mesia, după cum o dovedește numirea de *„Christ"* (echivalent grecesc al „Celui Uns", adică „Mesia"). Iisus nu folosește niciodată acest termen cu privire la el însuși; îl acceptă totuși când este rostit de alții (*Marcu*, 8: 29; 14: 61). Probabil că Iisus a evitat denumirea de Mesia pentru a evidenția deosebirea dintre Vestea cea Bună pe care o predica el și formele naționaliste ale mesianismului evreu. Împărăția lui Dumnezeu nu era teocrația pe care voiau zeloții să o instaureze cu ajutorul armelor. Iisus se autodefinea mai ales prin expresia Fiul Omului. Acest termen, care nu era la început decât un sinonim pentru „omul" (cf. § 203), a sfârșit prin a însemna — implicit în predicația lui Iisus și explicit în teologia creștină — Fiul lui Dumnezeu.

Dar, în măsura în care se poate reconstitui, cel puțin în liniile principale, „personajul" Iisus, el poate fi comparat mai ales cu figura Slujitorului Pătimitor (*Isaia*, 40–55; cf. § 196). „Nimic nu ne îndreptățește să respingem ca neautentice versetele în care se vorbește despre încercările grele care îl așteaptă. Întreaga sa misiune devine inexplicabilă dacă se refuză să se admită că el a întrezărit și acceptat eventualitatea suferințelor, umilirii și, fără doar și poate, a morții înseși. Urcându-se la Ierusalim, el și-a asumat desigur, poate fără să îndepărteze definitiv posibilitatea unei intervenții victorioase a lui Dumnezeu, riscurile demersului său"[17].

„Să nu socotiți, declară Iisus, că am venit să stric Legea sau pe Profeți: n-am venit să stric, ci să împlinesc" (*Matei*, 5: 17). Ca și profeții, el exaltă curățenia inimii împotriva formalismului ritual; el revine neobosit asupra iubirii pentru Dumnezeu și pentru aproapele. În Predica de pe Munte (*Matei*, 5: 3–12; *Luca*, 6: 20–23), Iisus evocă fericirile care îi așteaptă pe cei milostivi și pe cei curați cu inima, pe cei blânzi și pe făcătorii de pace, pe cei ce plâng și pe cei prigoniți pentru dreptate. Este textul evanghelic cel mai cunoscut în afara lumii creștine. Și totuși, pentru, Iisus Israel rămâne poporul ales al lui Dumnezeu. El pentru oile pierdute ale casei lui Israel a fost trimis (*Matei*, 15: 24) și în mod cu totul excepțional își întoarce fața către păgâni; le poruncește discipolilor săi să îi evite (*Matei*, 10: 5). Dar la întemeierea Împărăției

---

* În versiunile românești, citatul este tradus astfel: „Împărăția cerurilor se ia prin străduință și cei ce se străduiesc pun mâna pe ea" (nota trad.).

[14] Cf. Ernst Käsemann „The Problem of the Historical Jesus", pp. 42 sq.; N. Perrin, *Rediscovering*, pp. 76 sq.

[15] Marcel Simon, *Le Judaïsme et le Christianisme antique*, p. 86.

[16] Reluându-l pe R. Bultmann, N. Perrin vorbește despre „experiența realității existențiale"; cf. *New Testament*, p. 290.

[17] M. Simon, *op. cit.*, p. 87. Despre cele două figuri ideale, a lui Mesia și a Slujitorului pătimitor, în persoana lui Iisus, cf. C. H. Dodd, *op. cit.*, pp. 103 sq.

el pare să fi acceptat „toate neamurile" (*Marcu*, 13: 10, *Matei*, 8: 11). În continuarea Profeților și a lui Ioan Botezătorul, propovăduirea lui Iisus urmărea transformarea radicală a poporului evreu, altfel spus, emergența unui Nou Israel, a unui nou popor al lui Dumnezeu. *Tatăl nostru* (*Luca*, 11: 2–4; *Matei*, 6: 9–13) rezumă admirabil „metoda" de a ajunge la aceasta. Expresie a evlaviei ebraice, rugăciunea nu folosește persoana întâi singular, ci doar pluralul: Tatăl *nostru*, pâinea *noastră* cea de toate zilele dă-*ne-o nouă* astăzi, iartă-*ne nouă* păcatele *noastre*, izbăvește-*ne* de Cel Rău. Conținutul derivă din rugăciunea *Kaddisch* a vechii sinagogi; el reflectă nostalgia de a retrăi o experiență religioasă primitivă: epifania lui Iahve ca *Tată*. Însă textul propus de Iisus este mai concis și mai emoționant[18]. Dar, orice rugăciune trebuie să fie pătrunsă de *credința adevărată*, adică aceea mărturisită de Avraam (cf. § 57). „Căci la Dumnezeu toate sunt cu putință" (*Marcu*, 10: 27). De asemenea, totul este cu putință pentru cel credincios (*Marcu*, 9: 23). Prin misterioasa virtute a credinței avraamice, modul de a fi al omului decăzut este schimbat din rădăcină. „Toate cele ce veți cere rugându-vă, *credeți* că le veți primi și *vi se vor da*" (*Marcu*, 11: 24; cf. *Matei*, 21: 22). Cu alte cuvinte, Noul Israel se naște prin puterea tainică a credinței avraamice, și aceasta explică, de altfel, și succesul misiunii creștine propovăduind credința în Iisus Hristos înviat.

Când a celebrat Cina cea de Taină cu discipolii, Iisus „a luat pâine și, binecuvântând, a frânt și le-a dat lor și a zis: «Luați, mâncați, acesta este trupul meu». Și luând paharul, mulțumind, le-a dat și au băut din el toți. Și le-a zis: «Acesta este sângele meu, al Legii celei noi, care pentru mulți se varsă»"[19]. Un exeget contemporan nu șovăie să scrie: „nu există alte cuvinte ale lui Iisus mai hotărât atestate decât acestea"[20]. Numai Luca ne prezintă adaosul făcut de Iisus: „să faceți aceasta întru pomenirea mea" (19: 18). Deși Pavel confirmă autenticitatea acestei tradiții (*I Corinteni*, 11: 24), nu există nici un mijloc de a demonstra că aceste cuvinte au fost rostite de Iisus. Ritul continuă liturghia domestică evreiască, anume binecuvântarea pâinii și vinului. Iisus o săvârșea adeseori; când erau de față vameșii și păcătoșii, masa simboliza, după cât se pare, Împărăția[21].

Pentru primii creștini, „frângerea pâinii" (*Faptele Apostolilor*, 2: 42) constituia actul cultual cel mai important. Pe de o parte, era reactualizarea prezenței lui Hristos și, prin urmare, a Împărăției Sale, pe de altă parte, ritul anticipa ospățul mesianic de la Sfârșitul Vremii. Dar cuvintele lui Iisus dezvăluie un sens mai profund: necesitatea sacrificiului său voluntar pentru asigurarea „noii alianțe"[22], întemeierea Noului Israel. Aceasta implică convingerea că o nouă viață religioasă nu se naște decât traversând moartea sacrificială; concepția, se știe, este arhaică și universal răspândită. Este greu de precizat dacă această comuniune ritualică cu trupul său și cu sângele său Iisus o considera o identificare mistică cu persoana sa. Este ceea ce afirmă Pavel (*I Corinteni*, 10: 16; cf. 12:27, *Romani*, 12: 5, *Efeseni*, 4: 12) și, cu toată originalitatea gândirii și limbajului său teologic, e posibil ca el să fi prelungit o tradiție ierusalemită autentică[23]. În orice caz, masa luată în comun de primii creștini imita ultimul act al lui Iisus; era, în același timp, o amintire a Cinei și repetarea rituală a sacrificiului voluntar al Răscumpărătorului.

---

[18] Exegeții insistă, de asemenea, asupra deosebirii dintre formula celui mai vechi text al rugăciunii *Kaddish* („Dumnezeu să-și ridice Împărăția Sa în timpul vieții și al zilelor tale...") și cea a lui Iisus: „Vie Împărăția Ta..."; cf. N. Perrin, *Teachings*, pp. 57 sq. și literatura citată, *ibid.*

[19] *Marcu*, 14: 23–24; cf. *Matei*, 26: 26; *Luca*, 12: 19; *I Corinteni*, 11: 24. *Ioan* (6: 51) transmite o versiune paralelă, întemeiată probabil pe o traducere diferită a dictonului din originalul aramaic.

[20] C. H. Dodd, *op. cit.*, p. 10.

[21] Categoric, prezența „intușabililor" îi ofensa și irita pe rigoriștii evrei.

[22] Comunitatea de la Qumran se considera și ea beneficiara unei „Noi Alianțe"; cf. § 223.

[23] Pavel elaborează această idee, aprofundând-o; el identifică comunitatea creștină, Noul Israel, cu „trupul lui Hristos", fiecare creștin fiind „întru Hristos", după cum și Hristos e „întru el"; vezi p. 434.

Morfologic, euharistia aduce aminte de agapele cultuale practicate în Antichitatea mediteraneană, în special în „religiile de mistere"[24]. Țelul lor era consacrarea, și, prin urmare, mântuirea participanților, prin comuniunea cu o divinitate de structură misteriosofică. Convergența cu ritul creștin este semnificativă: ea ilustrează speranța, destul de comună în epocă, a unei identificări mistice cu divinitatea. Anumiți autori au încercat să explice euharistia prin înrâuririle religiilor orientale ale mântuirii, dar ipoteza este lipsită de temei (cf. § 222). În măsura în care ea viza o *imitatio Christi*, agapa primitivă constituia virtualmente o taină. Să spunem de pe acum că acest rit central —cel mai important, împreună cu botezul, din cultul creștin — a inspirat în decursul secolelor teologii multiple și divergente; în zilele noastre, însă, interpretarea euharistiei separă catolicismul roman de bisericile reformate (cf. partea a III-a).

221. Nașterea Bisericii

În ziua Praznicului Cincizecimii a anului 30, discipolii lui Iisus se aflau împreună când din cer, fără veste, a venit un vuiet ca de vijelie și a umplut toată casa unde ședeau ei. „Și li s-au arătat împărțite limbi, ca de foc, și au șezut pe fiecare dintre ei. Și s-au umplut toți de Duhul Sfânt și au început să vorbească în alte limbi..." (*Faptele Apostolilor*, 2: 1–4). Epifaniile arzătoare ale Duhului Divin constituie o temă destul de cunoscută în istoria religiilor: le găsim în Mesopotamia (§ 20), în Iran (§ 104), în India (Buddha, Mahāvīra; § 152). Dar contextul Cincizecimii vizează un obiectiv mai precis: vântul violent, limbile de foc și glosolalia amintesc anumite tradiții evreiești privind teofania din Sinai[25] (cf. § 59). Cu alte cuvinte, pogorârea Duhului Sfânt e interpretată ca o nouă revelație a lui Dumnezeu, asemănătoare celei de pe Sinai. În ziua Cincizecimii se naște Biserica creștină. Abia după ce au primit Duhul Sfânt, apostolii încep să predice Evanghelia și săvârșesc „minuni și semne".

În ziua aceea, Petru a adresat mulțimii prima chemare spre convertire. El și tovarășii săi se fac martorii învierii lui Iisus Hristos; el a fost înviat de Dumnezeu (2: 24, 32 etc.). Miracolul a fost prezis de mult de către David (2: 31); învierea este deci evenimentul eshatologic anunțat de Profeți (2: 17–21). Petru le cere evreilor să se pocăiască și „să se boteze fiecare în numele lui Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor și veți primi darul Duhului Sfânt" (2: 38). Acest prim discurs care devine model exemplar pentru *kerygma* („proclamația" creștină) a avut drept urmare numeroase convertiri (3 000 după cum aflăm din *Fapte*, 2: 41). Altă dată (vindecase chiar atunci un neputincios din naștere; 3: 1–9), Petru îi îndeamnă pe evrei să recunoască faptul că s-au înșelat, din necunoaștere, condamnându-l pe Iisus, și să se căiască, acceptând botezul (3: 13–19).

Faptele Apostolilor ne lasă să întrevedem viața primei comunități creștine din Ierusalim (pe care autorul o desemnează cu numele grecesc de *ecclesia*). Aparent, credincioșii mai urmau încă disciplina religioasă tradițională (circumcizia băieților, purificări rituale, odihna de Sabbat, rugăciuni în Templu). Dar ei se adună laolaltă adesea pentru catehizare, frângerea pâinii, agape și rugăciuni de laudă (2: 42, 46). Totuși, *Faptele* (care citează numeroase exemple de predicare a noii religii necredincioșilor) nu ne spun nimic despre învățătura dată membrilor comunității. Cât despre organizarea economică, *Faptele* arată că toți credincioșii „erau laolaltă și aveau toate de obște; ei își vindeau moșiile și averile și le împărțeau tuturor, după cum avea nevoie fiecare" (2: 44–45). Ei așteptau cea de a doua venire a lui Hristos.

[24] Vezi, *inter alia*, A. D. Nock, *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background*, pp. 73 sq., 138 sq.

[25] Izvoarele sunt citate de E. Trocmé, *Le livre des actes et l'histoire*, pp. 202 sq.

În pofida strictei lor supuneri față de obiceiurile mozaice, creștinii din Ierusalim stârneau ostilitatea Marilor-Preoți și a saducheilor (4: 1–3). Petru și Ioan sunt arestați în timp ce predicau în Templu, citați înaintea Sinedriului, apoi eliberați (4: 1–3). Altă dată, sunt arestați toți apostolii, apoi Sinedriul le dă drumul (5: 17–41). Mai târziu, probabil în 43, unuia dintre apostoli i s-a tăiat capul din porunca lui Irod Agrippa I (12: 1 sq.) care voia să-și asigure sprijinul casei lui Anna. Atitudinea fariseilor era mai nuanțată. Gamaliel — învățătorul lui Saul — îi apără pe apostoli înaintea Sinedriului. Dar fariseii, favorabili convertiților din Ierusalim („hebreii"), erau împotriva prozeliților recrutați dintre evreii din diaspora („eleniștii"); ei le reproșau detașarea lor față de Templu și de Lege (6: 13–14). Acesta e motivul pentru care a fost lapidat, prin 36–37, Ștefan, primul martir al credinței creștine (7: 58–60); „Saul s-a făcut părtaș la uciderea lui" (8: 1). În aceeași zi, „eleniștii" au fost izgoniți din Ierusalim, în câmpiile din Iudeea și Samaria (8: 1). De acum înainte, „hebreii", împreună cu căpetenia lor Iacov, „fratele Domnului", își mențin dominația asupra Bisericii din Ierusalim.

Surprindem, de pe acum, o anumită tensiune între „hebrei" și „eleniști". Primii sunt mai conservatori și legaliști, în pofida faptului că așteptau a doua venire. Ei urmează cu fidelitate codul evreiesc al prescripțiilor rituale și reprezintă, prin excelență, mișcarea desemnată prin termenul de iudeo-creștinism[26]. Tocmai stricta lor supunere față de Lege va refuza să o admită Pavel (cf. p. 431). Într-adevăr, cu greu înțelegem un legalism rabinic practicat tocmai de aceia care proclamau învierea lui Hristos și se socoteau martorii ei. „Eleniștii" constituiau un mic grup de evrei stabiliți la Ierusalim și convertiți la creștinism. Ei nu prețuiau în mod deosebit cultul celebrat în Templu. În cuvântarea sa, Ștefan strigă: „Cel Preaînalt nu locuiește în temple făcute de mână omenească" (*Faptele*, 7: 48). Împrăștierea „eleniștilor" precipită procesul de misionarizare în rândul evreilor din diaspora, și, în mod excepțional, în Antiohia, printre păgâni (11: 19). Hristologia se va dezvolta în diaspora. Titlul „Fiul Omului" — care e lipsit de sens în grecește — este înlocuit prin „Fiul lui Dumnezeu" sau „Domnul" *(Kyrios);* termenul „Mesia" este tradus în grecește, *Christos*, și sfârșește prin a deveni un nume propriu: Iisus Hristos.

Foarte curând, începe convertirea păgânilor. La Antiohia, în Siria, se organizează prima comunitate importantă de convertiți din rândul păgânilor; aici denumirea de „creștini" se folosește prima oară (*Faptele*, 11: 26)[27]. Din Antiohia, misiunea creștină iradiază în lumea elenistică. Confruntarea unei mișcări mesianice evreiești cu religiozitatea și gândirea greacă va avea consecințe hotărâtoare pentru dezvoltarea creștinismului. Este meritul de neprețuit al Sfântului Pavel de a fi sesizat bine datele problemei și de a fi avut curajul să lupte neobosit pentru a impune singura soluție pe care o considera justă și coerentă.

Născut, probabil, la începutul secolului I la Tars, în Cilicia[28], el vine să studieze la Ierusalim cu Gamaliel, „învățător al Legii, cinstit de tot poporul" (*Faptele*, 5: 34). El se înfățișează pe sine „evreu din evrei; în ce privește Legea: fariseu; în ce privește râvna: prigonitor al Bisericii" (*Filipeni*, 3: 5; cf. *Galateni*, 1: 13–14). Pe când era într-o misiune anticreștină, Hristos i-a apărut în drum spre Damasc. Pavel este singurul dintre cei ce nu îl cunoscuseră pe Iisus care a primit titlul de apostol. El a fost, într-adevăr, convertit la creștinism de Hristos înviat:

---

[26] Norman Perrin le atribuie povestirile narative și cuvintele lui Iisus, păstrate în Evanghelii; iudeo-creștinii se caracterizează, în plus, prin interesul lor față de profeție; cf. *The New Testament*, pp. 45 sq. Dar chestiunea e mai complexă; cf. Jean Danielou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, pp. 17 sq.; M. Simon și A. Benoit, *Le Judaïsme et le Christianisme antique*, pp. 258 sq.

[27] E. Peterson a arătat rezonanța politică a numelui: „partisans de Chrestos"; cf. *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, pp. 64 sq. Suetoniu, primul autor latin care menționează noua sectă, arată că împăratul Claudiu i-a izgonit pe evrei din Roma în 49, pentru că se tulburaseră „din pricina lui Hrestos" *(Judaei impulsore Chresto tumultuantes).*

[28] El adaugă numelui biblic Saul cognomenul roman de Paul, tatăl său fiind cetățean roman.

Evanghelia pe care o propovăduia nu o primise de la un om, „ci prin descoperirea lui Iisus Hristos" (*Gal.*, I: 11–12, *I Cor.*, 2: 16). Devenit „apostolul păgânilor", Pavel întreprinde lungi călătorii misionare de-a lungul Asiei Mici, în Cipru, Grecia şi Macedonia. Predică în numeroase oraşe, întemeiază biserici, stă îndelung în Corint şi la Roma. Denunţat de evrei şi arestat la Ierusalim, el a fost, după doi ani de închisoare, deferit tribunalului împăratului. La Roma, el a trăit doi ani în libertate supravegheată, dar *Faptele* întrerup brusc istorisirea, şi nu cunoaştem ultima parte a vieţii apostolului. A murit martir, la Roma, între 62 şi 64.

Cu toate cele cincisprezece capitole (din totalul de douăzeci şi opt) din *Faptele Apostolilor*, cu toate cele paisprezece *Epistole* care îi sunt atribuite[29], cunoştinţele noastre despre viaţa, apostolatul şi gândirea Sfântului Pavel rămân fragmentare. Interpretarea sa, profundă şi personală, a Evangheliei era expusă oral, şi probabil în mod diferit, în faţa adepţilor şi a necredincioşilor. *Epistolele* nu constituie capitole legate ale unui tratat sistematic. Ele continuă, clarifică, precizează anumite chestiuni de doctrină sau practică; chestiuni discutate cu grijă în propovăduirea sa, dar care nu fuseseră înţelese cum trebuie de comunitate, unde soluţiile specific pauliniene au fost criticate, sau câteodată chiar respinse de către alţi misionari. Acestea zise, trebuie imediat să adăugăm că *Epistolele* reprezintă documentul cel mai vechi şi cel mai important al Bisericii primitive; ele oglindesc cele mai grave crize ale creştinismului *in statu nascendi*, dar şi îndrăzneala creatoare a primului teolog creştin.

222. Apostolul neamurilor

Teologia şi *kerygma* Sfântului Pavel îşi trag rădăcinile din experienţa sa extatică avută pe drumul Damascului. Pe de o parte, el recunoaşte în Cel Înviat[30] pe Mesia, Fiul trimis de Dumnezeu cu scopul de a-i elibera pe oameni de păcat şi de moarte. Pe de altă parte, convertirea stabileşte un raport de participare mistică cu Hristos. Pavel îşi interpretează experienţa ca un analog al crucificării (*Galateni*, 2: 19): el posedă acum „gândul lui Hristos" (*I Corinteni*, 2: 16) sau „Duhul lui Dumnezeu" (7: 40). El nu şovăie să spună: „Hristos grăieşte în mine!" (*II Corinteni*, 13: 3, *Romani*, 15: 18). El face aluzie la o răpire mistică „până în al treilea cer" şi la „descoperirile" pe care le-a primit de la Dumnezeu (*II Cor.*, 12: 1–4, 7). Aceste „semne şi minuni" i-au fost date de Duhul lui Dumnezeu ca „să dobândească ascultarea neamurilor" (*Rom.*, 15: 18). În ciuda acestei experienţe privilegiate, Pavel nu revendică deloc o condiţie excepţională, deosebită de a altora. Orice credincios săvârşeşte unirea mistică cu Hristos prin taina botezului. Căci, „toţi câţi în Hristos ne-am botezat, întru moartea lui ne-am botezat"; „deci ne-am îngropat cu el, în moarte, prin botez; aşa încât, după cum Hristos a înviat din morţi, prin slava Tatălui, tot aşa şi noi să trăim întru înnoirea vieţii" (*Rom.*, 6: 3–4). Prin botez, creştinul „l-a îmbrăcat pe Hristos" (*II Cor.*, 5: 17); el a devenit membru al unui corp mistic. Botezaţi într-un singur Duh, „ca să fim un singur trup, fie iudei, fie elini, fie robi, fie liberi, şi toţi la un Duh ne-am adăpat" (*I Cor.*, 12–13).

Moartea şi învierea prin cufundarea în apă constituie un scenariu mitico-ritual bine cunoscut, solidar cu un simbolism acvatic universal atestat[31]. Dar Sfântul Pavel leagă taina botezului *de un eveniment istoric recent — moartea şi învierea lui Iisus Hristos*. În plus, botezul nu numai că asigură viaţa nouă a credinciosului, ci desăvârşeşte şi transformarea lui într-un membru

---

[29] Se recunoaşte îndeobşte autenticitatea a cinci sau şase *Epistole*, printre care cele mai importante: *Epistola către Romani*, I şi II, *Corinteni*, *Galateni*. Dar restul *Epistolelor* exprimă sau continuă gândirea pauliniană însăşi.

[30] Pavel a fost ultimul căruia i-a apărut Hristos înviat (*I Cor.*, 15: 8).

[31] Cf. *Traité d'histoire des religions*, § § 64 sq.; *Images et symboles*, cap. V.

al corpului mistic al lui Hristos. O atare concepție nu putea fi concepută de iudaismul tradițional. Ea se deosebește, pe de altă parte, de practicile baptismale contemporane, de exemplu, de acelea ale esenienilor, în care numeroasele lustrații aveau o valoare esențialmente purificatoare (vezi § 223). Taina euharistiei este la fel de străină iudaismului. Ca și botezul, euharistia îl integrează pe credincios trupului mistic al lui Hristos, Biserica. Comunicând cu elementele euharistice, el își asimilează trupul și sângele Domnului (*I Cor.*, 10: 16–17l cf. 11: 27–29). Pentru Sfântul Pavel, mântuirea echivalează cu identificarea mistică cu Hristos. Cei care cred îl au pe Iisus Hristos în ei (*II Cor.*, 13: 5). Răscumpărarea este săvârșită printr-un dar gratuit al lui Dumnezeu, anume întruparea, moartea și învierea lui Iisus Hristos.

Importanța capitală acordată de Sfântul Pavel grației (*Rom.*, 3: 24; 6: 14, 23 etc.) izvorăște probabil din propria sa experiență: în pofida a tot ceea ce gândise și făptuise — până la a încuviința omorârea cu pietre a lui Ștefan — Dumnezeu i-a acordat mântuirea. Prin urmare, este de prisos pentru evreu să urmeze prescripțiile rituale și morale ale Torei; prin el însuși, omul nu poate dobândi mântuirea. La drept vorbind, omul a luat cunoștință de păcat ca urmare a introducerii Legii; înainte de a fi cunoscut Legea, el nu știa dacă era sau nu un păcătos (*Rom.*, 7: 7 sq.). A fi sub Lege echivalează cu a fi „robit stihiilor Lumii" (*Gal.*, 4: 3). Ceea ce înseamnă că „toți cei care sunt întru Lege, sub blestem sunt" (*Gal.*, 3: 10). În ce-i privește pe păgâni, deși pot să-l cunoască pe Dumnezeu din lucrările creației sale, ținându-se „că sunt înțelepți, au ajuns nebuni" și au căzut în idolatrie, izvor de urâțire și de pervertire (*Rom.*, 1: 20–32). Pe scurt, atât pentru evrei, cât și pentru păgâni, răscumpărarea se săvârșește doar prin credință și prin sacramente. Mântuirea este „darul lui Dumnezeu"; „viața veșnică întru Iisus Hristos, Domnul nostru" (*Rom.*, 6: 23)[32].

O atare teologie trebuia în mod fatal să-i opună pe Sfântul Pavel, pe de o parte, și iudeo-creștinii din Ierusalim, pe de alta. Aceștia din urmă cereau circumcizia prealabilă a păgânilor convertiți și le interziceau prezența la masa în comun și la celebrarea euharistici. Ca urmare a unui conflict, despre care Pavel (*Galateni*, 2: 7–10) și *Faptele* (15) dau relatări contradictorii, cele două partide, reunite la Ierusalim, ajung la o soluție de compromis. Păgânii convertiți sunt obligați să se abțină doar de la cărnurile jertfite idolilor, de sânge și de carne de animal sugrumat și de desfrânare (*Faptele*, 15: 29). Această hotărâre s-a luat probabil în absența lui Pavel. Apostolul neamurilor, desigur, nu ar fi acceptat-o, căci ea menține o parte din interdicțiile iudaice. În orice caz, adunarea de la Ierusalim confirma succesul neașteptat al misiunii creștine, succes care contrasta cu semieșecul suferit în Palestina.

Dar Sfântul Pavel a fost confruntat și cu unele crize care amenințau bisericile și comunitățile întemeiate de el. La Corint, credincioșii râvneau după daruri spirituale sau „charisme" de la Duhul Sfânt. Este vorba, în fond, de o practică religioasă destul de cunoscută în lumea elenistică: dobândirea de *enthousiasmos*. „Charismele" comportau darul vindecării, puterea de a săvârși miracole, profeția, glosolalia, darul de a tălmăci limbi etc. (*I Cor.*, 12: 4 sq.). Îmbătați de extazele și puterile dobândite, unii adepți credeau că dobândiseră Duhul și, deci, libertatea; ei considerau că totul le era de acum înainte permis (6: 12), chiar desfrânarea (6: 15–16)[33]. Pavel le amintește că trupurile lor sunt „mădulare ale lui Hristos" (6: 15). În plus, el elaborează

---

[32] Trebuie să precizăm că *Epistola către Romani* — în care e dezvoltată teologia grației și soteriologia Crucii — este cea mai importantă scriere a Sfântului Pavel. Numeroși teologi socotesc *Epistola către Romani* cartea cea mai importantă a Noului Testament. Exegeza acestui text profund, îndrăznet și enigmatic, a incitat numeroase speculații și a provocat crize care au sfâșiat și în același timp înnoit creștinismul vreme de cincisprezece secole. Una din teologiile contemporane cele mai semnificative a fost inaugurată de celebrul comentariu al lui Karl Barth (vezi partea a III-a).

[33] Fenomenul este amplu atestat în istoria religiilor indiene (cf. § 146) și gnosticism (§ 230); îl vom întâlni, de asemenea, în unele curente mistice creștine și islamice (cf. partea a III-a).

teoria charismelor: întâi vine darul de apostol, apoi acela de profet, urmând, în al treilea rând, darul spiritual al învățătorilor și al tămăduitorilor (12: 28; cf. 14: 1–5). În fond, Sfântul Pavel nu respinge aspirația spre daruri superioare, dar adaugă: „vă arăt o cale care le întrece pe toate" (12: 31). Urmează imnul închinat dragostei, unul din piscurile gândirii pauliniene: „De aș grăi în limbile oamenilor și ale îngerilor și dragoste nu am, făcutu-m-am aramă sunătoare și chimval răsunător. Și de aș avea darul proorocirii și toate tainele le-aș cunoaște și orice știință, și de aș avea atâta credință încât să mut și munții, dacă nu am dragoste nimic nu sunt" etc. (13: 1–13).

Probabil că Sfântul Pavel a încuviințat dobândirea charismelor pentru că înțelesese necesitatea de a tălmăci mesajul Evangheliei într-un limbaj religios familiar în mediile elenistice. El cunoștea, mai bine decât oricine, dificultatea de a propovădui un Hristos crucificat, sminteală pentru Iudei, pentru păgâni nebunie (*I Cor.*, 1: 23). Învierea trupului, credință împărtășită de majoritatea evreilor, părea o idee nebunească grecilor, interesați exclusiv de nemurirea sufletului[34]. Nu mai puțin greu de înțeles era nădejdea într-o înnoire eshatologică a lumii; grecii căutau, dimpotrivă, mijloacele cele mai sigure de a se dezlega de materie. Apostolul caută să se adapteze; cu cât pătrunde mai adânc în mediile elenistice, cu atât vorbește mai puțin despre așteptarea eshatologică. În plus, relevă înnoiri destul de semnificative. Nu numai că folosește frecvent vocabularul religios elenistic *(gnosis, mysterion, sophia, kyrios, soter)*, dar adoptă și anumite concepții străine iudaismului și creștinismului primitiv. Așa, de exemplu, Sfântul Pavel își apropie ideea dualistă, idee fundamentală pentru gnostici, a unui „om psihic" inferior și opus „omului spiritual"[35]. Creștinul caută să se „dezbrace" de omul carnal, pentru ca să devină pur spiritual *(pneumatikos)*. O altă trăsătură dualistă opune pe Dumnezeu lumii, lume stăpânită azi de „prinții" săi (*I Cor.*, 2: 8), adică de „stihii" (*Gal.*, 4: 3, 9). Totuși, teologia lui Pavel rămâne fundamental biblică. El respinge deosebirea, pe care insistă gnosticii, între Dumnezeul Suprem și răscumpărător și Demiurgul cel rău, care a săvârșit Creația. Cosmosul este, ca urmare a căderii omului, dominat de rău, dar răscumpărarea este o a doua Creație și lumea își va redobândi desăvârșirea originară.

Hristologia lui Pavel se dezvoltă în jurul Învierii; acest eveniment relevă natura lui Hristos: el este Fiul lui Dumnezeu, Răscumpărătorul. Drama hristologică amintește de un scenariu soteriologic bine cunoscut în epocă, dar primele lui expresii sunt mult mai vechi[36]. Mântuitorul coboară din cer pe pământ pentru binele oamenilor, și se reîntoarce în cer după ce și-a desăvârșit misiunea.

În cea mai veche scrisoare, *Prima Epistolă către Tesaloniceni*, scrisă în 51, din Corint, Pavel face cunoscut „un cuvânt al Domnului"[37], în ce privește *parousia:* „Pentru că însuși Domnul, întru poruncă, la glasul arhanghelului și întru trâmbița lui Dumnezeu, se va pogorî din cer, și cei morți întru Hristos vor învia întâi; după aceea noi, cei vii, care vom fi rămas, vom fi răpiți împreună cu ei în nori, ca să întâmpinăm pe Domnul în văzduh, și așa, pururea vom fi cu Domnul" (4: 16–17). Șase ani mai târziu, în 57, el le reamintește romanilor că

---

[34] Învierea Răscumpărătorului este chezășia învierii creștinilor (*I Cor.*, 15: 12 sq.). Pavel împărtășește, de asemenea, concepția, de origine grecească, a unei nemuriri dobândite imediat după moarte (*Filipeni*, 1: 23; cf. *II Cor.*, 5:8). Totuși, postexistența nu este pur descarnată: există un „corp spiritual" *(pneumatikos)* care supraviețuiește după moarte (sau, ca să folosim expresia sa, care „înviază"; *I Cor.*, 15: 44 sq.). Doctrina „corpului spiritual" este atestată și în alte tradiții (India, Tibet etc.). Originalitatea Sfântului Pavel constă în asocierea ideii imortalității cu aceea de înviere; dar această soluție a ridicat alte probleme.

[35] *I Cor.*, 2: 14–15. „Omul cel dintâi este din pământ, e pământesc; omul cel de al doilea este din cer" (15: 47).

[36] Mitologiile arhaice cunosc mai multe tipuri de ființe supranaturale (fii lui Dumnezeu, demiurgii, eroii civilizatori, figurile mesianice și milenariste etc.) care coboară pe pământ ca să-i instruiască sau să-i mântuiască pe oameni și se întorc apoi în Cer. Concepții asemănătoare se cunosc în teologia hinduistă *(avatar)* și buddhistă (Bodhisattvi).

[37] Cf. *I Cor.*, 15: 51: „Vă voi spune o taină".

„mântuirea este mai aproape de noi decât atunci când am primit credința. Noaptea e pe sfârșite; ziua este aproape" (*Rom.*, 13:11–12). Totuși, așteptarea *parousiei* nu trebuie să tulbure viața comunităților creștine. El insistă pe necesitatea de a munci pentru a merita pâinea mâncată (*II Tes.*, 3: 8–10) și cere respectarea rânduielilor în vigoare, supunerea în fața autorităților și plata taxelor și impozitelor (*Rom.*, 13: 1–7). Consecințele acestei valorizări ambivalente a *prezentului* (în așteptarea celei de a doua veniri, istoria continuă și trebuie respectată) nu vor întârzia să se facă simțite. În pofida numeroaselor soluții propuse de pe la sfârșitul secolului I, problema *prezentului istoric* obsedează încă și azi gândirea creștină.

Autoritatea considerabilă a Sfântului Pavel în Biserica veche este, în mare parte, rezultatul unei catastrofe care a zguduit iudaismul și a paralizat dezvoltarea tendinței iudeo-creștine. În timpul vieții, importanța apostolului a fost destul de modestă. Dar la puțină vreme după moartea sa, în 66, izbucnește răscoala evreilor împotriva Romei; ea se termină în anul 70, cu dărâmarea Ierusalimului și distrugerea Templului.

223. Esenienii la Qumran

În timpul războiului evreiesc, la începutul verii anului 68, un contingent din armata lui Vespasian a atacat și a distrus „Mănăstirea" de la Qumran, situată în plin deșert, pe țărmul Mării Moarte. Asediații au fost probabil masacrați; dar în ajunul dezastrului, ei au avut timp să ascundă un mare număr de manuscrise în mari vase de lut. Descoperirea lor, între 1947 și 1951, a înnoit cunoștințele noastre cu privire la mișcările apocaliptice evreiești și la originile creștinismului. Într-adevăr, savanții au identificat în comunitatea mănăstirească de la Qumran secta esenienilor, cunoscută până acum doar din slabele informații furnizate de Flavius Josephus, Filon și Pliniu cel Tânăr[38]. Printre manuscrisele descifrate și editate, până în prezent, se află, alături de comentarii la anumite cărți ale Vechiului Testament, și câteva tratate originale. Le semnalăm pe cele mai importante: „Sulul războiului Fiilor Luminii împotriva Fiilor Întunericului", „Tratatul de Disciplină", „Psalmii de mulțumire" și „Comentariul asupra cărții lui Avacum".

Cu ajutorul acestor noi documente se poate reconstitui, în liniile sale mari, istoria sectei. Strămoșii ei erau Hassidimii, a căror fervoare religioasă și al căror rol în războiul Maccabeilor (§ 202) ne sunt încă vii în minte. Întemeietorul comunității de la Qumran, numit de discipoli „Stăpânul Dreptății", era un preot zadokit, aparținând, deci, clasei sacerdotale legitime și ultraortodoxe. Când Simon (142–134) a fost proclamat „prinț și mare preot perpetuu" și când serviciul marii preoții a fost transferat în mod irevocabil din mâna zadokiților în aceea a Hasmoneilor, „Stăpânul Dreptății" a părăsit cu un grup de credincioși Ierusalimul și s-a refugiat în pustiul Iudeei. După toate probabilitățile, „Preotul cel Rău", înfierat în textele qumraniene, ar fi Simon; el îl persecutase pe „Stăpânul Dreptății" exilat și ar fi proiectat chiar atacarea Qumranului, dar a fost asasinat de către guvernatorul Ierihonului (*I Maccabei*, 16: 11 sq.). Nu se cunosc împrejurările morții „Stăpânului Dreptății"[39]. Discipolii și credincioșii săi îl venerau ca pe un mesager al lui Dumnezeu. La fel după cum Moise înfăptuise Vechiul

---

[38] Contradicțiile dintre cele două categorii de documente — manuscrisele de la Qumran și mărturiile autorilor clasici — se explică, pe de o parte, prin insuficienta informație a acestora din urmă și, pe de alta, prin complexitatea acestei secte apocaliptice. Comunitatea de la Qumran nu reprezintă esenismul în întregimea sa; pare sigur faptul de a fi existat nuclee eseniene și în alte regiuni ale Palestinei.

[39] A. Dupont-Sommer, urmat de alți cercetători, îl acuză pe „Preotul Necredincios" că ar fi uneltit asasinarea acestuia; cf. *Les écrits esséniens*, pp. 375 sq. Totuși, această faptă nelegiuită nu este atestată în mod explicit în documente; vezi analiza textelor la F. M. Cross, *The ancient library of Qumran*, pp. 157–160.

Legământ, „Stăpânul Dreptății" îl înnoise; întemeind comunitatea eshatologică de la Qumran, el anticipase era mesianică.

De la publicarea primelor texte, specialiștii au remarcat analogii semnificative între concepțiile și practicile religioase eseniene și acelea ale creștinismului primitiv. Datorită acestor noi documente, cunoaștem acum mediul istoric și spiritual *(Sitz im Leben)* al unei secte apocaliptice evreiești. Paralelele eseniene clarifică anumite aspecte ale propovăduirii lui Iisus și numeroase expresii ades folosite de către autorii Noului Testament. Dar există și nu mai puțin însemnate deosebiri. Comunitatea de la Qumran era riguros monastică; primii creștini trăiau în lume, ei constituiau o comunitate misionară. Cele două secte erau, ambele, apocaliptice și mesianice: esenienii, ca și creștinii, se considerau poporul Legământului Nou. Dar ei erau în așteptarea unui profet eshatologic (care, în Noul Testament, venise deja, în persoana lui Ioan Botezătorul) și a doi Mesia: Mesia-Preotul care avea să-i sanctifice și Mesia-Regele, care va conduce poporul lui Israel în războiul împotriva păgânilor, război pe care Dumnezeu însuși îl va încheia triumfal. „Sulul Războiului Fiilor Luminii împotriva Fiilor Întunericului" constituie, într-adevăr, planul de bătălie al acestei conflagrații eshatologice. Unei mobilizări de șase ani îi vor urma 29 de ani de război. Armata Fiilor Luminii va fi formată din 28 000 de pedestrași și 6 000 de călăreți, întărită cu un mare număr de îngeri[40]. Creștinii, și ei, sperau într-o a doua venire a lui Hristos în slavă, ca judecător și răscumpărător al lumii; dar urmând învățătura lui Iisus, ei nu împărtășeau ideologia Războiului Sfânt.

Pentru esenieni, ca și pentru creștini, Mesia va apărea la sfârșitul veacurilor și va primi un regat etern; în cele două doctrine mesianice elementele sacerdotal, regal și profetic coexistă. Totuși, în literatura de la Qumran, concepția unui Mesia preexistent (Al Doilea Adam, Fiul Omului) nu era atestată; în plus, Mesia încă nu devenise Răscumpărător celest, și cele două figuri mesianice nu sunt unificate, precum în hristologia Bisericii primitive[41]. În calitatea sa de personaj eshatologic, „Stăpânul Dreptății" va instaura o Eră Nouă. Discipolii lui îi atribuiau un rang mesianic: acela de Învățător, care dezvăluie adevăratul sens, ezoteric, al Scripturilor, și care, pe deasupra, este înzestrat cu puteri profetice. Unele texte lasă să se înțeleagă că Stăpânul Dreptății va învia la sfârșitul vremilor[42]. Dar, socotește un specialist, F. M. Cross, „dacă esenienii așteptau întoarcerea Învățătorului lor ca Mesia sacerdotal, ei și-au exprimat această nădejde într-un mod cât se poate de indirect" (p. 299); ceea ce contrastează cu insistența cu care Noul Testament dezvoltă această idee.

Organizarea și sistemele rituale ale celor două secte apocaliptice prezintă uimitoare similarități, dar există și anumite diferențe nu mai puțin importante. Esenienii constituiau o comunitate atât sacerdotală, cât și laică. Activitatea religioasă (instrucția, cultul, exegeza) erau conduse de preoți ereditari; laicii aveau răspunderea resurselor materiale. Grupul conducător se numea *rabbîm* (literal, „cei numeroși"), termen ce se regăsește în Noul Testament („adunarea" care își alege reprezentanții; cf. *Faptele*, 15: 12). Doisprezece laici și trei preoți formau cercul interior. Oficiul cel mai înalt era acela de „inspector" *(meaqqêr);* acest conducător suprem trebuia să se comporte ca un „păstor" („Documentul de la Damasc", 13: 7–9). Funcția sa o amintește pe cea de „păstor" sau *episkopos* la creștini.

---

[40] Vezi Y. Yadin, *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness;* A. Dupont-Sommer, *op. cit.*, pp. 369 sq.

[41] F. M. Cross, *op. cit.*, pp. 221 sq. *Epistola către Evrei* îl prezintă pe Mesia atât sacedortal, cât și regal, potrivit „rânduielii lui Melhisedec" (6: 20; 7: 1–25 etc.). Cross descelează în această interpretare efortul Bisericii primitive de a adapta hristologia la așteptarea mesianică a esenienilor sau, mai exact, de a înfățișa într-o singură figură împlinirea tuturor nostalgiilor mesianice ale trecutului *(op. cit.*, p. 221).

[42] Cel mai important, și cel mai discutat, este un pasaj din „Documentul de la Damasc", în care se comentează *Numerii* 21: 18; vezi traducerile și analizele la A. Dupont-Sommer, *op. cit.*, pp. 145 sq. și F. M. Cross, pp. 226 sq.

La Qumran, botezul inițiatic, care îl integra pe neofit în comunitate, era urmat de lustrații anuale. Ca și „frângerea pâinii" la creștini, masa lor comună era înțeleasă de esenieni ca anticipare a banchetului mesianic[43]. Membrii comunității nu se căsătoreau, căci se considerau cu toții soldați în Războiul Sfânt. Nu este vorba de un ascetism adevărat, ci de o asceză provizorie, impusă de iminența *eschatonului*[44]. O altă asemănare trebuie subliniată: metoda hermeneutică similară a exegeților esenieni și a autorilor Noului Testament, fără analogii nici în iudaismul rabinic, nici la Filon. Aplicând un procedeu special *(pesher)*, esenienii descifrau în profețiile Vechiului Testament referințe precise la istoria contemporană și, prin urmare, prezicceri privind anumite evenimente iminente. Cei care aveau acces la „cunoaștere", adică la gnosa apocaliptică revelată de „Stăpânul Dreptății", știau că războiul suprem era gata să izbucnească. De altfel, după cum am văzut (§ 202), întreaga literatură apocaliptică evreiască exalta știința ezoterică. Tot astfel, începând mai ales cu a doua generație, creștinii acordau gnosei o valoare deosebită: ei erau nerăbdători să descifreze semnele premergătoare ale venirii a doua. Pentru esenieni, cunoașterea religioasă era prin excelență o cunoaștere revelată, de ordin eshatologic. O concepție paralelă s-a evidențiat în *Epistolele* lui Pavel și în Evangheliile lui Matei și Ioan. Învățătura de un nivel superior și chiar sacramentele comunității erau considerate ezoterice. Căci Împărăția lui Dumnezeu nu era accesibilă „cărnii", ci doar „spiritului"[45]. Pe scurt, la evrei, ca și la creștini, gnosa secretă și ezoterismul fac parte din „metoda" apocaliptică. După distrugerea Qumranului și împrăștierea esenienilor, unii fugari au ajuns probabil în nucleele creștine din Palestina. În orice caz, tradițiile apocaliptice și ezoterice s-au menținut în creștinism și au încurajat anumite tendințe gnostice (cf. § 228).

Analogiile între limbajul teologic esenian și acela al *Evangheliei după Ioan* sunt la fel de remarcabile. În textele de la Qumran se regăsesc numeroase expresii specific ioanice, ca, de pildă, „lumina vieții" (8: 12), „fiii luminii" (12: 36), „cine, însă, lucrează adevărul, vine din lumină" (3: 21), „spiritul adevărului și spiritul rătăcirii" (*Întâia Epistolă a lui Ioan* 4: 6)[46]. Conform doctrinei esenienilor, lumea este câmp de bătălie între cele două Spirite pe care le-a creat Dumnezeu la început: Spiritul Adevărului (numit și „Prințul Luminii" și „Îngerul Dreptății") și Spiritul Răutății sau Perversității; acesta din urmă nu este altcineva decât Belial, „Prințul Întunericului", Satan. Războiul între aceste două Spirite și armatele lor spirituale se desfășoară în același timp între oameni, precum și în inima fiecăruia dintre „Fiii Luminii" (*Manualul de Disciplină*, 4: 23–26). A fost făcută apropierea între scenariul eshatologic esenian și anumite texte ioanice. *Manualul de Disciplină* (3: 17–23) amintește că, deși sunt călăuziți de Prințul Luminii, Fiii Dreptății cad adeseori în greșeală, îmbrânciți de Îngerul Întunericului. Tot astfel, *Întâia Epistolă a lui Ioan* vorbește despre „fiii lui Dumnezeu" și „fiii Diavolului", și îi îndeamnă pe credincioși să nu se lase rătăciți de Diavol (31: 7–10, 4: 1–6). Dar în timp

---

[43] Cf. textele citate și comentate de F. M. Cross, pp. 85–91, 235–236.

[44] Textele sunt analizate de F. M. Cross, pp. 96–99, 237–238. Cf. *I Cor.*, 7: 29–31: „vremea s-a scurtat, ...cei ce au femei să fie ca și cum nu ar avea...".

[45] Cf. *Ioan*, 3: 5: „dacă nu se naște din apă și din Spirit, nimeni nu poate intra în Împărăția lui Dumnezeu". În ce privește caracterul ezoteric al „cunoașterii" (= gnosa) în literatura de la Qumran și Noul Testament, vezi F. Nötcher, *Zur theologische Terminologie der Qumranische Texte*, pp. 15 sq.; W. D. Davies, „„Knowledge" in the Dead Sea Scrolls and Mt. 11: 25–30"; J. Jeremias, *Die Abendmahlworte Jesu*, pp. 58 sq.; K. G. Kuhn, „Die Sektenschrift u. die iranische Religion", în special pp. 299 sq.

[46] Echivalentele lor din textele qumraniene sunt citate de F. M. Cross, p. 207, n. 13–17. Dualismul Lumină–Întuneric și, mai ales, exaltarea Luminii, ca epifanie, prin excelență, a Spiritului, indică influența ideilor iraniene. Nu trebuie uitat însă că o imagerie asemănătoare se regăsește în Vechiul Testament și în alte religii semitice; cf. M. Eliade, *Méphistophélès et l'androgyne*, pp. 64 sq.

ce esenienii sunt în așteptarea războiului eshatologic, în literatura ioanică, în ciuda faptului că lupta mai continuă, criza este depășită, deoarece Iisus Hristos a triumfat deja asupra Răului.

E necesar de semnalat o altă diferență: în literatura ioanică, Spiritul este înțeles, în general, ca Spirit al lui Dumnezeu sau al lui Hristos (*Întâia Epistolă a lui Ioan*, 4: 13); în *Manualul de Disciplină*, Prințul Luminii sau Spiritul Adevărului se dovedește a fi ajutătorul Fiilor Luminii. În schimb, figura lui Paraclet, evocată de Ioan (14: 17; 15: 26; 16: 13 etc.), pare să derive dintr-o teologie asemănătoare aceleia de la Qumran. Hristos îl va trimite să mărturisească și să mijlocească pentru credincioși, deci Paracletul nu va vorbi în numele său. O atare funcție, ce nu era de așteptat de la Sfântul Duh, i-a integrat întotdeauna pe exegeți. Textele de la Qumran ne îngăduie să înțelegem originea lui Paraclet; morfologic el se află în strânsă legătură cu un personaj al curții celeste a lui Iahve, anume îngerul sau mesagerul divin[47]. Dar influențele iraniene, în primul rând dualismul religios și angelologia, i-au transformat pe cei doi îngeri ai curții lui Iahve (cf. § 203) în încarnarea a două principii opuse: bine/rău, adevăr/minciună, lumină/întuneric. Esenienii, ca și autorul corpusului ioanic, împărtășeau această teologie și eshatologie palestiniană sincretistă, puternic influențată de dualismul iranian.

În ciuda numeroaselor asemănări pe care le-am menționat, esenismul și creștinismul primitiv prezintă structuri deosebite și urmăresc obiective diferite. Eshatologia esenian derivă din tradiția sacerdotală; eshatologia creștină își trage rădăcinile din profetismul Vechiului Testament. Esenienii menționau și accentuau separatismul sacerdotal; creștinii se străduiau, dimpotrivă, să intereseze toate straturile sociale. Esenienii excludeau de la banchetul lor mesianic pe toți cei care erau impuri și diformi fizic sau spiritual; pentru creștini, unul din semnele Împărăției era chiar tămăduirea invalizilor (orbi care văd, muți care încep să vorbească etc.) și învierea morților. În sfârșit, învierea lui Iisus și darul Sfântului Duh, libertatea spirituală care a urmat rigorii Legii, constituie „evenimentul" central care deosebește cele două comunități mesianice[48].

224. Distrugerea Templului: întârzierea *parousiei*

Refuzând să se angajeze în războiul mesianic împotriva romanilor, o parte a iudeo-creștinilor a fugit în 66, la Pella, în Transiordania; alții s-au refugiat în orașele din Siria, Asia Mică și la Alexandria. Semnificația refuzului n-a scăpat atenției răsculaților: creștinii[49] se desolidarizau de destinul național al lui Israel (Eusebius, *Istoria Ecclesiastică*, III, 5, 3). Evenimentul marchează ruptura Bisericii de iudaism. Totuși, iudaismul va supraviețui grație unui act similar. Cel mai de seamă conducător religios al secolului, R. Jochanan ben Zaccai, care se împotrivise energic insurecției armate, a fost evacuat în timpul asediului orașului într-un sicriu. La puțină vreme după aceasta, el a obținut de la Titus autorizația de a întemeia o școală elementară la Yabneh, sat în împrejurimea Iaffei. Grație acestei școli întemeiate de R. Jochanan, valorile spirituale ale poporului evreu, înfrânt pe plan național și amenințat cu distrugerea, vor fi salvate.

Ruina Cetății Sfinte și dărâmarea Templului au schimbat în chip brutal orientarea religioasă a evreilor, precum și pe aceea a creștinilor. Pentru cei dintâi, distrugerea Templului a pus o problemă și mai gravă decât aceea pe care o înfruntaseră strămoșii lor cu șase secole mai înainte. Căci Profeții, prezicând catastrofa, revelaseră totodată motivul ei: Iahve se pregătea să-și pedepsească poporul, pentru necredințele lui nenumărate. De data aceasta, dimpotrivă, apocalipsele proclamaseră ca fiind sigură victoria finală a lui Dumnezeu în bătălia eshatologică împotriva forțelor răului. Răspunsul la această catastrofă neașteptată și incomprehensibilă a

[47] F. M. Cross, *op. cit.*, p. 214, n. 82 reamintește de prototipul canaanean al îngerului vestitor.

[48] *Ibid.*, pp. 241 sq.

[49] Cu patru ani înainte, în 62, Iacov, șeful comunității iudeo-creștine de la Ierusalim, murise martir.

fost dat la Yabneh; iudaismul va continua, dar „reformat", adică eliberat de vane nădejdi apocaliptice și de mesianisme, și urmând exclusiv învățătura fariseilor (cf. § 204). Consecințele acestei hotărâri au fost mai întâi întărirea Legii și a Sinagogii, valorizarea *Mișnelor* și, în cele din urmă, Talmudul. Dar a doua distrugere a Templului a marcat profund dezvoltarea iudaismului; lipsiți de sanctuar, unicul spațiu sacru în care se putea săvârși *cultul*, credincioșii erau reduși la *rugăciuni* și la *instrucția* religioasă[50].

În vremea războiului, creștinii au cunoscut, și ei, o reînviere a entuziasmului apocaliptic: speranța că Dumnezeu nu va întârzia să intervină, și anume, grăbind a doua venire a lui Hristos. *Evanghelia după Marcu* reflectă și prelungește această speranță apocaliptică[51]. Dar întârzierea *parousiei* ridica întrebări stânjenitoare. Esențialmente, răspunsurile se lăsau clasate în trei categorii: 1) se reafirmă și mai puternic iminența *parousiei* (de exemplu, *A doua Epistolă a lui Petru);* 2) *parousia* este împinsă într-un viitor mai îndepărtat, și se oferă o justificare teologică acestui interim prelungit: este perioada rezervată activității misionare a Bisericii: (de exemplu, *Evangheliile după Matei și Luca*); 3) *parousia* a avut deja loc, deoarece crucificarea și învierea lui Iisus constituie, în fond, adevăratul „eveniment final" *(eschaton)* și „viața cea nouă" este de pe acum accesibilă creștinilor (de exemplu, *Evanghelia după Ioan*)[52].

Această a treia explicație va sfârși prin a se impune. Ea prelungește, de altfel, paradoxurile înfruntate de primii credincioși: într-adevăr, Iisus-Mesia nu se deosebea deloc de alte ființe umane; deși era Fiul lui Dumnezeu, a fost umilit și răstignit. Dar învierea i-a confirmat divinitatea. Și totuși această dovadă strălucitoare nu a fost general acceptată. (Pentru majoritatea evreilor, venirea lui Mesia presupunea în chip necesar eliberarea națională și transfigurarea *evidentă* a Lumii.) De acum înainte, se aștepta a doua venire pentru a determina adeziunea necredincioșilor. Autorul *Evangheliei după Ioan* și cercul său de credincioși dau un răspuns îndrăzneț întârzierii *parousiei*. Împărăția lui Dumnezeu este de-acum înfăptuită; ea nu este automat și universal *evidentă*, tot așa cum nici Mesia, întrupat în persoana istorică a lui Iisus, nu a fost vădit pentru majoritatea evreilor — și după cum divinitatea lui Hristos nu este nici acum evidentă pentru cei necredincioși. Este vorba, în fond, de același proces dialectic bine cunoscut în întreaga istorie a religiilor: epifania sacrului într-un obiect profan constituie în același timp o camuflare; căci sacrul nu este *evident* pentru toți cei care se apropie de obiectul în care s-a manifestat. De data aceasta sacrul — Împărăția lui Dumnezeu — s-a manifestat într-o comunitate umană bine circumscrisă istoric: Biserica.

Această valorizare a *parousiei* deschide numeroase posibilități experienței religioase și speculației teologice. În locul cunoscutului scenariu — *parousia* ca manifestare concretă și strălucitoare a victoriei lui Dumnezeu, confirmată prin nimicirea Răului și prin sfârșitul Istoriei — se ivește convingerea că viața spirituală poate progresa și se poate desăvârși *în lumea aceasta* și că istoria poate fi transfigurată; altfel spus, că existența istorică este susceptibilă să atingă perfecțiunea și beatitudinea Împărăției lui Dumnezeu. Desigur, Împărăția va fi „vădită" în primul rând credincioșilor, dar oricare comunitate creștină poate deveni modelul exemplar al unei vieți sanctificate și, deci, un îndemn la convertire. Această nouă interpretare a dialecticii sacrului, inaugurată prin identificarea Împărăției cu Biserica, se prelungește încă în zilele noastre; într-un chip paradoxal, ea se manifestă mai ales prin multele „desacralizări" (demitizări ale Evangheliilor și ale tradiției, banalizarea liturghiei, simplificarea vieții sacramentare, tendințele antimistice, interesul exclusiv pentru valorile etice și funcția socială a bisericilor etc.), „desacralizări" pe cale de a se îndeplini în lumea creștină contemporană (cf. părții a III-a).

---

[50] Cf. Iudah Goldin, „On change and adaptation in Iudaism", pp. 290 sq.

[51] După catastrofa din anul 70, creștinii încep să-și adune și să-și aștearnă în scris tradițiile ierusalemite asupra vieții, propovăduirii, morții și învierii lui Iisus; apar primele Evanghelii.

[52] Cf. N. Perrin, *Introduction*, p. 41.

Capitolul XXIX

PĂGÂNISM, CREȘTINISM ȘI GNOSĂ ÎN EPOCA IMPERIALĂ

225. *Jam redit et Virgo...*

Dacă cultul Marii Mame Cybele a fost patronat de aristocrația romană (cf. § 168), succesul altor religii orientale, introduse în urmă, a fost asigurat de proletariatul urban și de marele număr de străini stabiliți la Roma. În timpul celor două secole de Republică, religia tradițională — adică cultele publice — își pierduseră treptat prestigiul. Anumite funcții sacerdotale (de exemplu, *flamen Dialis*) și numeroase „sodalități" căzuseră în desuetudine. Ca peste tot, de altfel, în epoca elenistică, religiozitatea se desfășura sub semnul zeiței *Fortuna (Tyché)* și al fatalismului astral (§ 205). Magia și astrologia atrăgeau nu doar mulțimile, ci și pe unii filosofi (stoicii recunoșteau validitatea astrologică). În timpul războaielor civile circula un mare număr de apocalipse de origine orientală; cel cunoscut sub numele de *Oracolele Sibiline* anunța viitoarea cădere a puterii romane. În plus, vechea obsesie a sfârșitului Romei[1] părea, de data asta, confirmată de evenimentele sângeroase ale istoriei contemporane. Horațiu nu-și ascundea teama cu privire la soarta viitoare a Orașului (*Epoda*, XVI).

Când Cezar a trecut Rubiconul, neopitagoricianul Nigidius Figulus a anunțat începutul unei drame cosmico-istorice care avea să pună capăt Romei și chiar speței umane (Lucanus, *Pharsalia*, 639, 642–645). Dar domnia lui Augustus, survenind după lungi și dezastruoase războaie civile, părea să instaureze *pax aeterna*. Temerile inspirate de cele două mituri — „vârsta" Romei și Anul cel Mare — se dovedeau prin urmare gratuite. Căci, pe de o parte, August de curând fondase din nou Roma, prin urmare nu mai puteau exista temeri în ceea ce privește durata ei; și, pe de altă parte, trecerea de la vârsta de fier la vârsta de aur se efectuase fără catastrofă cosmică. Într-adevăr, Vergiliu a înlocuit ultimul *saeculum*, acela al Soarelui — care trebuia să provoace combustia Universului —, cu secolul lui Apollon; el evita astfel *ekpyrosis* și considera războaiele civile drept semnul însuși al trecerii de la vârsta de fier la cea de aur. Mai târziu, când domnia lui Augustus părea să fi instaurat cu adevărat vârsta de aur, Vergiliu s-a străduit să-i asigure pe romani cu privire la durata Cetății. În *Eneida* (I, 255 sq.), Iupiter, adresându-se lui Venus, o asigură că nu va fixa romanilor nici un fel de limitare spațială sau temporală: „Le-am dat o Stăpânire fără sfârșit" *(imperium sine fine dedi)*. După apariția *Eneidei*, Roma a fost numită *urbs aeterna*, Augustus fiind proclamat al doilea fondator al

[1] „În toate crizele istorice, două mituri crepusculare au obsedat poporul roman: 1) viața Cetății este finită, durata sa fiind limitată la un anumit număr de ani (numărul „mistic" revelat de cei doisprezece vulturi văzuți de Romulus) și 2) «Anul cel Mare» va pune capăt istoriei întregi, deci și aceleia a Romei, printr-o *ekpyrosis* universală. Istoria însăși a Romei și-a luat asupra ei sarcina să dezmintă aceste temeri până foarte târziu. Căci la 120 de ani de la întemeierea Romei s-a înțeles că cei doisprezece vulturi văzuți de Romulus nu semnificau 120 de ani de viață istorică a Cetății, după cum se temuseră mulți. După 365 de ani, s-a putut constata că nu era vorba de un «An Mare», în care un an al Cetății ar fi fost echivalent cu o zi, și s-a presupus că destinul acordase Romei un alt «An Mare», alcătuit din douăsprezece luni de câte 100 de ani fiecare" (*Le mythe de l'éternel retour*, ediție nouă, p. 157).

Cetății. Data sa de naștere, 23 septembrie, a fost considerată „drept punctul de plecare al Universului căruia August i-a salvat existența și i-a schimbat fața"[2]. Acum se dezvoltă speranța că Roma se poate regenera periodic *ad infinitum*. Astfel, eliberată de miturile celor doisprezece vulturi și al *ekpyrosis*-ului, Roma va putea să se întindă, după cum anunță Vergiliu (*Eneida*, VI, 798), până în regiunile care „sunt dincolo de drumurile Soarelui și ale Anului" *(extra anni solisque vias)*.

Avem de-a face cu un suprem efort de a elibera istoria de *destinul astral* sau de *legea ciclurilor cosmice*, și de a regăsi, prin intermediul mitului înnoirii veșnice a Romei, mitul arhaic al *regenerării anuale* a Cosmosului prin *recrearea sa periodică* (de către preoții sacrificatori sau de către Suveran). Este, totodată, o încercare de *a valoriza istoria pe plan cosmic;* adică de a considera evenimentele și catastrofele istorice drept adevărate *arderi* și *dizolvări cosmice* care trebuie să pună capăt perioadei Universului ca să-i permită regenerarea. Războaiele, distrugerile, suferințele provocate de istorie nu mai sunt *semne înainte-mergătoare* ale trecerii de la o vârstă cosmică la alta, ci *constituie ele însele această trecere*. Astfel, cu fiecare perioadă de pace, istoria se înnoiește și, prin urmare, o nouă lume începe; în ultimă instanță (după cum o demonstrează mitul constituit în jurul lui Augustus), Suveranul *repetă creația Cosmosului*[3].

În *Egloga a IV-a*, Vergiliu vestește că Vârsta de Aur este pe punctul de a reîncepe sub consulatul lui Asinius Pollion (~ 40, adică înainte de victoria finală a lui Octavian). „Este naș-terea unui nou ciclu de secole *(magnus ab integro saeclorum nascitur ordo)*. Iată revine Fecioara *(jam redit et Virgo)* și se reîntoarce domnia lui Saturn". O „semințe de aur" apare pretutindeni în lume, iar Suveranul ei e Apollon (5–10). Vergiliu asociază toate aceste semne specifice reîntoarcerii Vârstei de Aur cu nașterea unui copil căruia nu i se cunoaște identitatea, dar pe care numeroși savanți îl presupun a fi copilul lui Pollion. S-a discutat îndelung și se mai discută încă semnificația acestui inspirat și enigmatic poem. Pentru noi, este de ajuns să subliniem puterea vizionară a lui Vergiliu: ca un adevărat *vates*, el a surprins contextul atât cosmic, cât și religios al sfârșitului războaielor civile și a intuit funcția eshatologică a păcii instaurate prin victoria lui Octavian Augustus.

Într-adevăr, domnia lui Augustus marchează o renaștere creatoare a religiei romane tradițio-nale[4]. Potrivit lui Suetoniu (*Aug.*, 90–92), Augustus se purta ca un adevărat roman de altădată, ținând seamă de vise și de alte vestiri, observând manifestările zeilor, practicând *pietas* față de zei și de oameni. „Această *religio*, și nu teologia stoică, a dictat mereu actele hotărâtoare ale împăratului... Prin *pietas* și *religio*, atitudinea religioasă și idealurile trecutului roman erau reluate în mod conștient și reînnoite"[5]. Augustus decretează restaurarea sanctuarelor ruinate și zidește un mare număr de temple. El restabilește funcțiile sacerdotale rămase neocupate de multă vreme (de exemplu, slujba de *flamen Dialis*), reînvie confrerii venerabile ca acelea ale titiilor, ale lupercilor și ale alvarilor. Contemporanii nu se îndoiau de autenticitatea schimbării. „Venirea erei noi a fost celebrată în cântecele poeților, precum și în manifestări publice" (F. Altheim, *op. cit.*, p. 238). Operele de artă ale secolului lui Augustus reflectă în mod strălucit reînnoirea experienței și gândirii religioase.

Istoria și-a luat sarcina să dezmintă „vârsta de aur" încă de la moartea lui Augustus și romanii au început din nou să trăiască în așteptarea unui dezastru iminent. Dar secolul lui Augustus

---

[2] J. Carcopino, *Virgile et le Mystère de la IV-e églogue*, p. 200.

[3] *Le mythe de l'éternel retour*, pp. 159–160.

[4] Este meritul lui Franz Altheim de a fi insistat asupra autenticității religioase a reformelor lui Augustus; cf. *History of Roman religion*, pp. 350 sq.; *La religion romaine antique*, pp. 230 sq. Paginile care urmează datorează mult analizelor sale.

[5] F. Altheim, *La religion romaine*, p. 241.

a rămas modelul exemplar al civilizației Occidentului creștin. În plus, Vergiliu și, în parte, Cicero au inspirat teologia literaturii și, în general, teologia culturii specifică Evului Mediu, care s-au continuat în Renaștere.

226. Tribulațiile unei *religio illicita*

După moarte, Iulius Cezar a fost proclamat zeu printre zei, și în ~ 29 i s-a consacrat un templu în Forum. Romanii erau de acord cu apoteoza post-mortem a marilor lor căpetenii, dar le refuzau divinizarea în timpul vieții[6]. Augustus a acceptat onorurile divine numai în provincii; la Roma el nu era decât „fiul zeului" *Divi fillius*. Totuși, *genius*-ul imperial era venerat cu prilejul banchetelor oficiale și particulare.

Zeificarea împăraților „buni" și, pornind de aici, organizarea cultului imperial se generalizează după Augustus[7]. Tiberiu nu a fost zeificat deoarece Caligula a neglijat să ceară senatului acest lucru. Cât privește pe Caligula, el a avut grijă să se zeifice înainte de moarte, dar senatorii i-au condamnat memoria. Claudius, Vespasian și Titus au cunoscut apoteoza, nu însă Galba, Othon și Vitellius, care nu o meritau, nici Domitian, dușmanul senatului. O dată mecanismul succesiunii asigurat, toți marii împărați din secolul al II-lea au fost divinizați; ceea ce nu avea să se întâmple în secolul al III-ea, când împărații se succedau prea repede[8].

Începând din secolul al II-lea, refuzul de a sărbători cultul imperial a fost principala cauză a persecuțiilor împotriva creștinilor. La început, cu excepția carnagiului poruncit de Nero, măsurile anticreștine au fost încurajate mai ales de ostilitatea opiniei publice. În cursul primelor două secole, creștinismul a fost considerat *religio illicita;* creștinii erau persecutați pentru că practicau o religie clandestină, fără autorizația oficială. În 202, Septimiu Sever a publicat primul decret anticreștin, interzicând prozelitismul. La puțină vreme după aceea, Maximin atacă ierarhia bisericească, dar fără succes. Până la domnia lui Decius, Biserica se dezvoltă pașnic. Dar în 250, un edict al lui Decius obligă pe toți cetățenii să aducă jertfe zeilor Imperiului. Persecuția a fost de scurtă durată, dar foarte severă, ceea ce explică marele număr de renegări. Totuși, grație mai ales mărturisitorilor și martirilor ei, Biserica a ieșit victorioasă din crunta încercare. Represiunea hotărâtă de Valerian în 257–258 a fost urmată de o lungă perioadă pașnică (260–303). Creștinismul a reușit să se infiltreze peste tot în Imperiu și în toate straturile sociale (până în însăși familia Împăratului...).

Ultima persecuție, aceea a lui Dioclețian (303–305), a fost cea mai îndelungată și cea mai sângeroasă. În pofida situației dramatice a Imperiului, opinia publică s-a arătat, de data aceasta, mai puțin ostilă față de creștini. Or, Dioclețian luase hotărârea să nimicească această religie exotică și antinațională, tocmai pentru a întări ideea de Imperiu; el voia să reanime vechile tradiții religioase romane și, mai ales, să exalte imaginea semidivină a Împăratului. Dar moștenirea reformei lui Augustus se dezagregase treptat. Cultele din Egipt și din Asia Mică se bucurau de o uimitoare popularitate; ele beneficiau, în plus, de protecția imperială. Commodus (185–192) se inițiase în Misterele lui Isis și ale lui Mithra, iar Caracalla (211–217) încurajase cultul zeului solar sirian, *Sol invictus*. Câțiva ani mai târziu, împăratul sirian Elagabal, el însuși preot al Zeului din Emesa, a introdus cultul său la Roma. Elagabal a fost asasinat în 222 și zeul sirian proscris la Roma. Totuși, după cum vom vedea (p. 468), Aurelian (270–275) a reușit să

---

[6] Totuși, Cezar își avea statuia sa în Capitoliu și o altă statuie în templul lui Quirinus, cu inscripția: *Deo invicto*. În – 44, primise deja oficial titlul de „Iulius divinul".

[7] Nu e vorba de o influență a Orientului elenistic. Cicero scria deja că „spiritele oamenilor viteji și buni sunt, în ele însele, divine." (*De Legg.*, II, 11, 27).

[8] Izvoarele sunt citate de Robert Grant, *Augustus to Constantine*, p. 17.

reintroducă cu succes cultul lui *Sol invictus*. Aurelian înțelesese că era zadarnic să exalte marele trecut religios al Romei, și că trebuia mai ales să integreze venerabila tradiție romană într-o teologie solară de structură monoteistă, singura religie care era pe cale de a deveni universală.

Încă înainte de marile persecuții, către sfârșitul secolului al II-lea, mai mulți teologi și polemiști creștini au încercat să-și justifice și să-și apere religia în fața autorităților și a *intelligentsiei* păgâne. Dar întreprinderea lor a fost sortită eșecului. Naivi sau stângaci, unii apologeți (Tatian, Tertullian) au atacat cu virulență păgânismul și cultura elenistică. Cel mai însemnat dintre ei, Iustin (martirizat către 165), se străduiește să arate că creștinismul nu disprețuiește cultura păgână; el laudă filosofia greacă, dar amintește că ea se inspiră din revelația biblică. Reluând argumentele iudaismului alexandrin, Iustin afirmă că Platon și ceilalți filosofi greci au cunoscut doctrina profesată, cu mult înainte de ei, de „profetul" Moise. Eșecul apologeților era de altfel previzibil. Pentru autorități, creștinismul se făcea vinovat nu numai de ateism și de lezmaiestate, dar era suspect și de tot felul de crime, de la orgie și incest până la infanticid și antropofagie. Pentru elita păgână, esențialul teologiei creștine — întruparea Mântuitorului, patimile și învierea — era pur și simplu ininteligibil.

Pentru misiunea creștină, persecuțiile constituiau cel mai mare pericol; dar nu era singurul pericol care amenința Biserica. Misterele lui Isis și ale lui Mithra, cultul lui *Sol invictus* și monoteismul solar reprezentau o competiție redutabilă, cu atât mai mult cu cât beneficiau de protecția oficială. În plus, un pericol și mai subtil amenința din interior Biserica: diversele erezii și, în primul rând, gnosticismul. Ereziile și gnosele își fac apariția de la începutul creștinismului. În absența unui Canon, singurul mijloc de a verifica autenticitatea credințelor și a practicilor rituale era tradiția apostolică. Către 150, toți apostolii erau morți, dar transmiterea mărturiei lor era asigurată de un anumit număr de texte pe care ei le redactaseră sau inspiraseră și de tradiția orală.

Totuși, cele două căi ale tradiției apostolice — cea scrisă și cea orală — erau susceptibile să primească inovări mai mult sau mai puțin echivoce. Alături de cele patru Evanghelii și de *Faptele Apostolilor*, acceptate de toate comunitățile creștine[9], alte texte circulau sub numele Apostolilor: *Evanghelia după Toma, Evanghelia Adevărului, Evanghelia lui Pseudo-Matei, Faptele* lui Petru, ale lui Ioan etc. Majoritatea acestor lucrări, calificate drept „apocrife" (deoarece conțineau revelații rămase până atunci „ascunse"), comportau relatarea unei doctrine ezoterice, comunicată Apostolilor de Hristos înviat și privind sensul secret al întâmplărilor vieții sale. De la această învățătură secretă, păstrată și transmisă prin tradiție orală se reclamau gnosticii.

227. Gnosa creștină

Problema ezoterismului și, pornind de aici, a inițierii avea să provoace numeroase controverse, mai ales, și în primul rând, în timpul crizei declanșate de gnosticism. În fața pretențiilor extravagante ale unor autori gnostici, Părinții Bisericii, urmați de majoritatea istoricilor vechi și moderni, au negat existența unei învățături ezoterice practicate de Iisus și continuate de discipoli. Dar această opinie este contrazisă de fapte. Ezoterismul, altfel zis transmiterea inițiatică a doctrinelor și practicilor rezervate unui număr restrâns de adepți, este atestat în toate marile religii din epoca elenistică și din jurul începutului erei noastre. În grade diferite, găsim scenariul

[9] Este semnificativ că, în a doua jumătate a secolului al II-lea, aceste texte au fost adoptate de toate marile Biserici ale epocii drept singurele scrieri reprezentând tradiția apostolică. De acum înainte, creștinismul posedă canonul său — *Noul Testament* — și devine o „religie a Cărții".

inițiatic (învățătură și rituri secrete, segregare a credincioșilor, jurământul tăcerii etc.) în iudaismul normativ și în sectele iudaice, la esenieni (de exemplu, *Manualul de Disciplină*, IX, 16 sq; VI, 13–23), la samariteni și la farisei[10].

Practicarea unei învățături ezoterice este menționată și în *Evanghelia după Marcu* (cf. 4: 10 sq.; 7: 17 sq.; 10: 10 sq.). De la începuturile Bisericii, distingem, înăuntrul comunității, trei trepte, care presupun ucenicia inițiatică: „Începătorii", „Înaintații" și „Desăvârșiții". Potrivit lui Origen, „Evangheliștii au ținut ascuns *(aprōkryphan)* sensul pe care Iisus îl dădea majorității parabolelor" (*Com. Mth.*, XIV, 2). Și mai explicit este Clement din Alexandria. El îi evocă pe maeștrii săi, care au păstrat „adevărata tradiție a fericitelor învățături, venite toate direct de la sfinții apostoli Petru, Iacov, Ioan și Pavel, transmise din tată în fiu, [și care] au ajuns până la noi prin grația lui Dumnezeu" (*Stromata*, I, 1, 11, 3). E vorba de învățături rezervate unui anumit număr de adepți, și care, transmise oral (13,2), trebuie să rămână secrete; aceste învățături constituie tradiția gnostică (15,2). Într-o altă lucrare, Clement precizează: „Lui Iacov cel Drept, lui Ioan, lui Petru, Domnul, după învierea sa, le-a dat gnosa; aceștia au dat-o altor apostoli; ceilalți apostoli au dat-o celor 70, dintre care unul era Barnaba"[11].

Este imposibil de precizat criteriul care călăuzea alegerea discipolilor demni să fie inițiați în gnosă și, mai ales, circumstanțele și etapele inițierii. O anumită instrucție de tip „ezoteric" era dată treptat tuturor credincioșilor; ea se referea la simbolismul botezului, al euharistiei și al Crucii, asupra Arhanghelilor și a interpretării *Apocalipsei*. În ce privește secretele revelate celor „Desăvârșiți" și celor pe punctul de a deveni astfel, ele se refereau probabil la misterele coborârii și ascensiunii lui Hristos prin cele șapte ceruri locuite de îngeri (cf. *Efeseni*, 4: 9) și la eshatologia individuală, adică la itinerarul mistic al sufletului după moarte. Or, acest itinerar mistic este pus în legătură de Pseudo-Dionisie cu tradiția orală a apostolilor. „Așa ne apare existența unei succesiuni de maeștri gnostici sau maeștri spirituali, deosebită de succesiunea episcopilor, care transmit credința Apostolilor [...], dar care continuă tradiția charismatică a vremilor apostolice și a Apostolilor"[12].

Totuși, tradițiile ezoterice ale apostolilor prelungesc un ezoterism evreiesc privind misterul ascensiunii sufletului și secretele lumii celeste. Dar aceste doctrine se regăsesc și la mandeeni. În plus, ele sunt analoage cu anumite concepții eshatologice egiptene (cf. § 53) și iraniene. Alături de alte idei și credințe, deosebite de acelea împărtășite de iudaism și creștinism, ele se întâlnesc la anumiți autori gnostici, păgâni sau heterocreștini. Se înțelege de ce, pornind de la un anumit moment, gnosa și ezoterismul au devenit suspecte în ochii ierarhiei eclesiastice. Reclamându-se de la o tradiție apostolică orală și secretă, anumiți gnostici puteau să introducă în creștinism doctrine și practici radical opuse etosului evanghelic. Nu „ezoterismul" sau „gnosa" ca atare se dovedeau primejdioase, ci „ereziile" care se infiltrau sub acoperirea „secretului inițiatic".

Desigur, atâta vreme cât „Cartea" și dogmele nu erau fixate, putea părea abuzivă calificarea de erezie dată unor interpretări îndrăznețe ale învățăturii lui Hristos. Dar în numeroase cazuri „erezia" — adică interpretarea falsă a mesajului evanghelic — era evidentă; de pildă, atunci când se respingea validitatea Vechiului Testament și Dumnezeu-Tatăl era considerat un demiurg răuvoitor și stupid. Tot așa, când se condamna Lumea și se denigra viața ca fiind creații

---

[10] Vezi izvoarele citate și comentate de Morton Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, pp. 197–199. Literatura *Merkabah*, în primul rând textele *Hekalat*, va fi elaborată pornind de la această tradiție a doctrinelor și practicilor secrete ale iudaismului (*ibid.*, p. 198).

[11] Fragment din *Hypotypose*, citat de Eusebiu, *Hist. Eccl.* II, I, 3–4; cf. Jean Daniélou, „Les traditions secrètes des Apôtres", p. 200.

[12] J. Daniélou, *op. cit.*, pp. 208 sq.

accidentale sau demonice; sau când se nega întruparea, moartea și învierea Fiului. Este adevărat că Sfântul Pavel, și el, considera această lume dominată de Satana, iar apocalipsele evreiești și creștine preziceau pieirea iminentă a pământului. Dar nici Sfântul Pavel, nici autorii *Apocalipselor* nu contestau originea divină a Creației.

228. Delimitările gnosticismului

Este greu de precizat originea curentului spiritual cunoscut sub numele de „gnosticism". Dar trebuie să distingem numeroase gnose anterioare sau contemporane, aparținând diferitelor religii ale epocii (zoroastrianismul, Misterele, iudaismul, creștinismul), gnose care, după cum am văzut, comportau un învățământ ezoteric. Adăugăm că aproape toate temele mitologice și eshatologice întrebuințate de autorii gnostici sunt anterioare gnosticismului *stricto sensu*. Unele sunt atestate în Iranul antic și în India în epoca *Upanișadelor*, în orfism și platonism; altele caracterizează sincretismul de tip elenistic, iudaismul biblic și intertestamentar, sau primele manifestări ale creștinismului. Totuși, ceea ce definește gnosticismul *stricto sensu* nu este integrarea mai mult sau mai puțin organică a unui anumit număr de elemente disparate, ci reinterpretarea îndrăzneață, și deosebit de pesimistă, a câtorva mituri, idei și teologumene de largă circulație în epocă[13].

O formulă a gnosei valentiniene, transmisă de Clement din Alexandria, proclamă că se poate dobândi eliberarea aflând „ce eram și ce am devenit; unde eram și unde am fost aruncați; către ce țel ne grăbim și de unde am fost răscumpărați; ce este nașterea și ce este regenerarea" (*Extrase din Theodot*, 78, 2). Spre deosebire de *Upanișade*, de Sāṃkhya-Yoga și de buddhism — care evită sistematic să discute despre cauza primă a decăderii umane — cunoașterea răscumpărătoare propovăduită de gnostici constă, întâi de toate, în revelarea unei „istorii secrete" (mai exact, rămase secrete pentru neinițiați): originea și creația Lumii, originea Răului, drama Răscumpărătorului divin coborât pe pământ ca să-i salveze pe oameni, și victoria finală a lui Dumnezeu transcendent, victorie care se va traduce prin încheierea Istoriei și nimicirea Cosmosului. Este vorba de un *mit total:* el raportează toate evenimentele decisive, de la originea lumii până în prezent, și, demonstrând interdependența lor, asigură credibilitatea *eschatonului*. Acest mit total îl cunoaștem în versiuni numeroase. Vom menționa mai departe câteva dintre ele, insistând mai ales asupra celei mai grandioase, aceea elaborată de Mani (§ 233).

Revenind la formula valentiniană, gnosticul află că *ființa sa adevărată* (*i.e.* ființa sa spirituală) este de origine și natură divină, deși, de fapt, este ostatică într-un trup; el află, de asemenea, că locuia într-un tărâm transcendental, dar că, apoi, a fost azvârlit în lumea aceasta, că înaintează rapid către salvare și va sfârși prin a fi eliberat din temnița lui trupească; el descoperă, în fine, că, în timp ce nașterea sa echivala cu o cădere în materie, „renașterea" sa va fi de ordin pur spiritual. Reținem ideile fundamentale: dualismul spirit/materie, divin (transcendent)/antidivin; mitul căderii sufletului (= spirit, părticică divină), adică întruparea într-un corp (asimilat cu o închisoare); și certitudinea eliberării („mântuirea"), dobândită grație gnosei.

La prima vedere s-ar zice că avem de-a face cu o dezvoltare nemăsurată, anticosmică și pesimistă a dualismului orfico-platonician[14]. În realitate, fenomenul este mai complex. Drama

[13] Așa, de exemplu, învățații gnostici au reinterpretat mitul coborârii lui Hristos în lume, desprinzându-l de contextul său biblic — Mesia trimis de Dumnezeul creator — și raportându-l la o cu totul altă „istorie secretă". (Creația constituie o sinistră tragedie și, prin urmare, trebuie atribuită unui Demiurg sau unei Ființe demonice, adevărată întrupare a Răului.)

[14] Cf. §§ 181 sq. Amintim că, pentru Platon, Demiurgul nu este întruparea Răului. Lumea este un „Cosmos", deci e perfectă și armonioasă. Pentru Plotin, ca și pentru stoici, astrele sunt zei a căror contemplare ușurează apropierea de ființele

umanității — anume căderea și răscumpărarea — oglindește drama divină. Dumnezeu trimite în lume o Ființă primordială, sau pe propriul său Fiu, ca să-i salveze pe oameni. Această Ființă transcendentă suferă toate consecințele umilitoare ale întrupării, dar reușește să dezvăluie câtorva aleși adevărata gnosă răscumpărătoare, înainte de a se întoarce, în cele din urmă, la Cer. Anumite variante amplifică într-un sens mai dramatic coborârea Fiului sau a Ființei transcendente: el este prins de Puterile Demonice, și, decăzut prin scufundarea în materie, își uită propria sa identitate. Dumnezeu grăbește atunci un Trimis, care, „trezindu-l", îl ajută să-și recâștige conștiința de sine. (Este mitul „Salvatorului salvat", înfățișat admirabil în *Imnul Mărgăritarului;* cf. § 230.)

În ciuda unor paralele iraniene, modelul *imediat* al Mântuitorului trimis de Dumnezeu este evident Iisus Hristos. Textele descoperite în 1945 la Nag Hammadi, în Egiptul de Sus, demonstrează originea iudeo-creștină a câtorva școli gnostice importante[15]. Și totuși teologiile și moralele lor sunt radical deosebite de acelea profesate de iudaism și creștinism. Mai întâi, pentru gnostici, Adevăratul Dumnezeu nu este Dumnezeu Creatorul, adică Iahve. Creația este opera Puterilor inferioare, ba chiar diavolești; Cosmosul este imitarea, mai mult sau mai puțin demonică, a unei lumi superioare. Aceste concepții sunt de neconceput pentru evrei și pentru creștini. Desigur, în păgânismul târziu, cosmogonia își pierduse orice semnificație religioasă pozitivă. Dar gnosticii merg și mai departe. Crearea lumii nu numai că nu mai este o dovadă a atotputerii lui Dumnezeu; ea este explicată printr-un accident survenit în regiunile superioare, sau drept rezultat al atacului primordial al Întunericului împotriva Luminii (cf. mitul manihean, § 233). Cât privește existența întrupată, departe de a se încadra într-o „istorie sfântă", cum gândeau evreii și creștinii, ea confirmă și ilustrează căderea sufletului. Pentru gnostic, singurul obiectiv demn de a fi urmărit este eliberarea acestei părticele divine și reurcarea ei către sferele celeste.

După cum am văzut (§§ 181 sq.), „căderea" omului, adică întruparea sufletului, preocupase încă pe teologii orfici și pitagoricieni: ea era explicată fie ca pedepsirea unui păcat săvârșit în Cer, fie ca rezultatul unei alegeri dezastruoase făcute de sufletul însuși. În primele secole ale erei creștine aceste două mituri au fost amplificate și modificate de numeroși autori, gnostici și negnostici[16].

Deoarece lumea este rezultatul unui accident sau al unei catastrofe, deoarece ea e stăpânită de neștiință și guvernată de Puterile Răului, gnosticul se descoperă pe sine total înstrăinat de propria sa cultură și îi respinge toate instituțiile și normele. Libertatea lăuntrică obținută prin gnosă îi permite să dispună liber de el însuși și să acționeze după propria voință. Gnosticul face parte dintr-o elită, rezultatul unei alegeri hotărâte de Spirit. El aparține clasei *pneumaticilor* sau „Spiritualilor" — „Desăvârșiții", „Fiii Regelui" — singurii care vor fi mântuiți[17]. Ca și

---

înțelegătoare; cf. *Enneade*, II, 9; IV, 8 etc. În ceea ce privește întruparea sufletului, ea este la Plotin o „cădere", pentru că sufletul își pierde plenitudinea spirituală și autonomia (IV, 8, 5.16); dar ea este totodată o coborâre liber consimțită, vizând să ajute existențele din lumea inferioară (IV, 8, 7.1).

[15] Așa, de exemplu, *Evanghelia după Toma*, găsită la Nag Hammadi, constituie versiunea completă a textelor *Logia* atribuite lui Iisus în papirusurile de la Oxyrinch și cunoscute de la 1897; cf. H. Ch. Puech, *En quête de la Gnose*, II, pp. 33 sq.; 65 sq. și *passim*.

[16] Ideea orfico-pitagoreică a încarnării ca pedeapsă, combinată cu mitul biblic al căderii Îngerilor, a fost împrumutată de anumiți gnostici creștini sau semicreștini (Valentin, Marcion sau Bardesan), de Mani, de autorul lui *Kore Kosmou* și, probabil, de Origen. Cât privește coborârea voluntară a sufletului, ea a fost provocată de narcisism — sufletul s-a îndrăgostit de propria sa imagine reflectată în lumea materială — sau de ambiție. Această concepție este atestată la Numenius din Apameea, la autorul lui *Poimandru*, la Plotin; cf. referințele strânse de E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, pp. 23–24.

[17] O a doua clasă, *psihicii*, îi cuprinde pe aceia care au un suflet *(psyché)* și, ca atare, sunt capabili de a fi atrași de cele de sus, dar care sunt lipsiți de spirit *(pneuma)*. În fine, a treia clasă, „carnalii" (*somaticii* sau *hylicii*) sunt total scufundați în materie și condamnați să dispară. Agitația vană a acestor două categorii de indivizi impune o transmitere secretă, ezoterică, a învățăturii.

rși, sannyasii și yoginii, gnosticul se simte slobod de legile care cârmuiesc societatea: el se află dincolo de bine și de rău. Și, pentru a continua comparația cu faptele indiene, tehnicilor sexuale și ritualurilor orgiastice ale școlilor tantrice „de mâna stângă" le corespund orgiile sectelor gnostice libertine (în primul rând, aceea a fibioniților[18]).

229. De la Simon Magul la Valentin

Apologeții creștini denunță în Simon Magul pe primul eretic și strămoșul tuturor ereziilor. După anumiți istorici, Simon nu este un gnostic *stricto sensu*, ceea ce discipolii săi au devenit după dezastrul din anul 70[19]. Apostolul Pavel s-a ciocnit de mișcarea simoniană în Samaria, unde Simon se proclamă „Puterea lui Dumnezeu care se numește Marele"[20]. Într-adevăr, el era adorat ca „întâiul Dumnezeu", iar însoțitoarea sa, Elena, descoperită de Simon într-un bordel, în Tyr, era considerată drept ultima și cea mai decăzută întrupare a „Gândirii" lui Dumnezeu *(Ennoia);* răscumpărată de Simon, Elena-*Ennoia* devenise instrumentul răscumpărării universale. Simon Magul interesează pe istoricul religiilor mai ales prin exaltarea figurii Elenei și a mitologiei pe care ea a inspirat-o. Căsătoria „magului" cu prostituata asigură mântuirea universală, pentru că această căsătorie este reunirea lui Dumnezeu cu Înțelepciunea divină.

Amintirea acestui excentric cuplu a născut, probabil, legenda lui Faust, arhetipul magicianului. Într-adevăr, Simon era cunoscut la Roma ca *Faustus* („Cel Favorizat"), iar însoțitoarea lui fusese, într-o existență anterioară, Elena din Troia. Dar, în primele secole ale erei creștine, se vorbea mai ales despre înfruntarea supremă dintre apostolul Petru și Magul Simon. Potrivit legendei, Simon a anunțat la Roma că se va înălța la Cer înaintea unei mari mulțimi de spectatori, dar rugăciunea rostită de apostol l-a făcut să recadă în mod lamentabil la pământ.

Exemplul lui Marcion este instructiv din mai multe motive. S-a născut în Pont, în jurul anului 85; fiu al episcopului din Sinope, el respectă în mare parte tradițiile ortodoxe. Dar dezvoltă în chip excesiv antiiudaismul paulinian. Marcion respinge Vechiul Testament și stabilește propriul său canon, redus la *Evanghelia după Luca* și la cele zece *Epistole* ale lui Pavel. La acestea adaugă un manual, *Antiteze*, în care își expune principiile teologiei proprii. La Roma, către anul 144, Marcion încearcă zadarnic să obțină adeziunea presbiterilor. Excomunicat, își elaborează doctrina într-un sens și mai radical și întemeiază o adevărată Biserică. Excelent organizator, reușește să convertească un mare număr de comunități creștine din bazinul mediteranean. Această nouă teologie a avut un succes considerabil și a fost, din această pricină, neobosit atacată de către scriitorii ortodocși. Dar, începând cu mijlocul secolului al III-lea marcionismul e în declin și dispare, în Occident, în mai puțin de o sută de ani.

Marcion împărtășește esențialul dualismului gnostic, fără să-i împărtășească însă implicațiile apocaliptice. Sistemul său dualist opune Legea și Dreptatea, instituite de dumnezeul creator din Vechiul Testament, Dragostei și Evangheliei revelate de Dumnezeul cel bun. Acesta din urmă

---

[18] „Mai mult decât o simplă critică, sau contestare, e vorba aici de o revoltă... încăpățânată, violentă, de mare anvergură și de grave consecințe: o revoltă împotriva condiției umane, a existenței, a lumii, a lui Dumnezeu însuși. Ea poate să ducă atât la imaginarea unui eveniment final care va fi *eversio, revolutio*, răsturnare a situației actuale, substituirea reciprocă a ideilor de stânga și dreapta, lăuntric și exterior, inferior și superior, cât și la nihilism: nihilismul «gnosticilor libertini», care, învingând orice lege naturală sau morală, uzează și abuzează de trupul lor și de lume, pentru a le profana, a le «epuiza», a le nega și a le nimici; nihilismul unui Basilide, pentru care orice ființă, orice lucru, universul în totalitatea devenirii sale, sunt sortite să-și găsească, în noaptea «Marii Ignoranțe», în pacea neființei, desăvârșirea lor ultimă"; H. Ch. Puech, *En quête de la Gnose*, vol. I, p. XXII.

[19] Cf. R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, pp. 70 sq.; J. Daniélou, *Nouvelle histoire de l'Église*, p. 87.

[20] *Faptele*, 8: 10. Totuși, nu e sigur că Magul și Simon din *Faptele* sunt una și aceeași persoană; cf. H. Jonas, *The Gnostic Religion*, p. 103.

îl trimite pe fiul său Iisus Hristos ca să-i elibereze pe oameni de sub robia Legii. Iisus își alege un trup capabil de simțire și de suferință, deși acest trup nu e material. Propovăduind, Iisus îl exaltă pe Dumnezeul cel bun, dar se ferește să arate că nu este vorba de dumnezeul Vechiului Testament. De altfel, Iahve află din propovăduirea lui Iisus că există un Dumnezeu transcendent. El se răzbună, dându-l pe Iisus prigonitorilor săi. Dar moartea pe cruce aduce salvarea, căci, prin sacrificiul lui, Iisus răscumpără omenirea de la dumnezeul creator. Totuși, lumea continuă să fie sub stăpânirea lui Iahve și credincioșii vor fi prigoniți până la sfârșitul vremii. Abia atunci se va face cunoscut Dumnezeul cel bun: el îi va primi pe cei credincioși în Împărăția sa, în timp ce restul oamenilor, împreună cu materia și cu dumnezeul creator, vor fi nimiciți.

Un alt samaritean, Menandru, a introdus gnosticismul în Antiohia. El se prezenta drept Răscumpărătorul care a pogorât din Cer ca să-i salveze pe oameni (Irineu, *Adversus haereses*, I, 23, 8). Cei pe care îi boteza deveneau superiori îngerilor. Moștenitorul său, Satornil (activ în Antiohia cam între 100 și 130), opunea pe Dumnezeu cel nemanifestat Dumnezeului evreilor, simplă căpetenie a îngerilor creatori. El condamnă căsătoria, pe care o declară lucrarea Satanei (Irineu, I, 24, 2). Teologia lui e dominată de dualism. După Irineu, Satornil a fost primul care a vorbit despre două categorii de oameni, cei care acced și cei care nu acced la lumina celestă.

Cerinthius, un iudeo-creștin contemporan cu Ioan (Irineu, III, 3,4), propovăduiește că lumea a fost creată de un demiurg care îl ignora pe adevăratul Dumnezeu: este prima expresie a gnosticismului *stricto sensu*. După Cerinthius, Iisus este fiul lui Iosif și al Mariei; la botez. Hristos a coborât asupra lui sub forma unui porumbel și i l-a revelat pe Dumnezeul cel necunoscut, apoi, înainte de Patimi, s-a reînălțat lângă Dumnezeu-Tatăl (Irineu, I, 28).

Gnosticismul iudeo-creștin, răspândit în Asia și în Siria, a pătruns și în Egipt. Cerinthius s-a stabilit la Alexandria, unde, către 120, Carpocrat a proclamat o doctrină analoagă: Iisus este fiul lui Iosif, dar o „putere" l-a sanctificat (Irineu, I, 23,1). Cel care primește această putere devine egalul lui Iisus și e capabil să împlinească aceleași miracole. O trăsătură specifică gnosei lui Carpocrat este amoralismul său radical, „care pare să îndrepte revolta gnostică nu doar împotriva Dumnezeului evreilor, ci împotriva Legii"[21]. Basilide, un alt alexandrin, contemporan cu Carpocrat, dă o primă sinteză a doctrinelor propovăduite de discipolii lui Simon Magul. El elaborează o vastă și complexă cosmologie de tip gnostic, înmulțind spectaculos cerurile și îngerii care locuiesc în ele: el numără 365[22]. Basilide respinge total Legea evreiască: Iahve nu e decât unul dintre îngerii creatori ai lumii, deși încearcă să-i domine și să-i supună pe toți ceilalți (*Adv. Haer.*, I, 24,4).

Cel mai de seamă maestru gnostic este, fără îndoială, Valentin, care figurează printre cei mai mari teologi și mistici ai timpului său. Născut în Egipt și educat la Alexandria, el a propovăduit la Roma între 135–160. Cum însă nu reușea să dobândească funcția de episcop, el a rupt cu Biserica și a părăsit orașul[23]. Elaborându-și grandiosul său sistem, Valentin își propune să explice existența Răului și căderea sufletului nu dintr-o perspectivă dualistă — *i.e.* prin intervenția unui anti-Dumnezeu —, ci ca o dramă survenită în însuși interiorul divinității. Nici un rezumat nu poate reda măreția și îndrăzneala gândirii valentiniene. Dar un rezumat are totuși avantajul de a lăsa deoparte nenumăratele genealogii, „emanații" și „proiecții" evocate

---

[21] Jean Daniélou, *Nouvelle histoire de l'Église*, I, p. 96.

[22] Vezi textele reproduse și comentate de H. Leisegang, *La Gnose*, pp. 143 sq. Cf., de asemenea, remarcile pertinente ale lui R. M. Grant, *Gnosticism and early Christianity*, pp. 142 sq.

[23] Până către 1950, singurele noastre izvoare privind teologia lui Valentin erau extrasele și rezumatele păstrate de Irineu, Clement din Alexandria și Hippolytos care, de altfel, folosiseră mai ales lucrările discipolilor săi. Dar *Evanghelia Adevărului* descoperită la Nag Hammadi, deși nu este opera lui Valentin, îi reprezintă desigur gândirea. Alte texte de la Nag Hammadi (de exemplu, *Tratatul asupra celor Trei Naturi* și *Scrisoare către Rhegius despre înviere)* se afiliază școlii valentiniene.

cu o patetică monotonie ca să explice originea și să relateze drama tuturor realităților cosmice, vitale, psihice și spirituale[24].

După Valentin, Tatăl, Primul Principiu absolut și transcendent, este invizibil și incomprehensibil. El s-a unit cu soția sa, Gândirea *(Ennoia)*, și a zămislit cele cincisprezece perechi de eoni care, laolaltă, constituie Pleroma[25]. Ultimul dintre eoni, *Sophia*, orbită de dorința de a-l cunoaște pe Tatăl, provoacă o criză în urma căreia își fac apariția Răul și Patimile. Azvârliți afară din Pleroma, *Sophia* și creațiile aberante pe care le prilejuise produc o înțelepciune inferioară. Sus, o nouă pereche se creează, Hristos și perechea sa feminină, Sfântul Duh. În sfârșit, restaurată în desăvârșirea sa inițială, Pleroma îl zămislește pe Mântuitor, numit și Iisus. Coborând în tărâmurile de jos, Mântuitorul compune „materia invizibilă" cu elemente hylice (materiale), provenind de la Înțelepciunea inferioară, și din elementele psihice el îl creează pe Demiurg, *i.e.* Dumnezeul *Genezei*. Acesta ignoră existența unei lumi superioare și se consideră pe sine unicul Dumnezeu. El creează lumea materială și alcătuiește, însuflețindu-le cu respirația sa, două categorii de oameni, „hylicii" și „psihicii". Însă elementele spirituale provenind de la *Sophia* superioară intră fără știrea lui în respirația Demiurgului și dau naștere clasei „pneumaticilor"[26]. Spre a mântui aceste particule închise în materie, Hristos coboară pe pământ și, fără să se întrupeze în sensul adevărat al cuvântului, dă revelația cunoașterii mântuitoare. Astfel, treziți prin gnosă, pneumaticii, *și numai ei*, se înalță către Tatăl.

După cum observă Hans Jonas, în sistemul lui Valentin, Materia are o origine spirituală și se explică prin istoria divină. Într-adevăr, Materia este o stare sau o „afecțiune" a Ființei absolute, mai exact „expresia exterioară solidificată" a acestei stări. Necunoașterea („orbirea" *Sophiei*) este cauza primă a existenței Lumii[27] — idee ce amintește de concepțiile indiene (împărtășite de unele școli Vedānta și de Sāṃkhya-Yoga). Și, la fel ca în India, ignoranța și cunoașterea caracterizează două tipuri de ontologie. Cunoașterea constituie condiția originară a Absolutului; ignoranța este consecința unei dezordini produse în sânul acestui Absolut. Dar mântuirea adusă de cunoaștere e echivalentă cu un eveniment cosmic (cf. H. Jonas, p. 175). Răscumpărarea ultimului dintre „pneumatici" va fi însoțită de nimicirea Lumii.

230. Mituri, imagini și metafore gnostice

Amnezia (altfel spus, uitarea propriei identități), somnul, îngreuierea, captivitatea, căderea, nostalgia după țara pierdută se rânduiesc printre simbolurile și imaginile specific gnostice, deși ele nu sunt creația maeștrilor gnosei. Îndreptându-se spre Materie și dorind să cunoască plăcerile trupului, sufletul își uită propria identitate. „El își uită locul de origine, adevăratul său centru, ființa lui eternă."[28] Cea mai dramatică și emoționantă prezentare a mitului gnostic al amneziei și al anamnezei se găsește în *Imnul Mărgăritarului*, păstrat în *Faptele lui Toma*. Un prinț sosește din Orient în Egipt ca să caute „perla unică ce se află în mijlocul mării înconjurate de un șarpe cu șuierat ascuțit". În Egipt, prințul este capturat de localnici. Ei îi

---

[24] Fascinația exercitată de aceste genealogii și serii de manifestări în cascadă este una din trăsăturile specifice ale epocii. Tendința de a înmulți etapele intermediare și agenții mediatori între absolut și diversele clase de realități se regăsește la filosofi (de exemplu, Plotin), dar la autorii gnostici — mai ales Basilide, Valentin, Mani — ea a devenit o obsesie și un clișeu.

[25] Termenul Pleroma (= pleroma, „plinătate") desemnează lumea spirituală dimprejurul divinității primordiale; ea e constituită de totalitatea eonilor.

[26] Este explicația existenței celor trei clase de oameni, credință împărtășită de toți gnosticii; cf. p. 362.

[27] Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, pp. 174.

[28] Doctrina unei secte gnostice târzii, a haraniților; cf. H. Jonas, *op. cit.*, p. 63.

dau să mănânce din mâncărurile lor, și Prințul uită cine este. „Am uitat că eram fiu de rege și l-am slujit pe regele lor și am uitat de mărgăritarul pentru care părinții mei mă trimiseseră și, datorită apăsării mâncării lor, am căzut într-un somn adânc." Dar părinții fiului de rege au știut ce i s-a întâmplat și i-au scris o scrisoare. „Trezește-te și ridică-te din somnul tău, și ia aminte la cuvintele scrisorii noastre. Reamintește-ți că ești fiu de rege. Dă-ți seama în ce robie ai căzut. Amintește-ți de mărgăritarul pentru care ai fost trimis în Egipt." Scrisoarea a zburat în chip de vultur, a coborât deasupra lui și s-a făcut cuvânt. „La glasul și foșnetul său, m-am trezit și am sărit din somn. Am cules-o, am sărutat-o, i-am rupt pecetea și am citit-o [...]. Mi-am amintit că eram fiu de regi [...]. Mi-am amintit de perla pentru care am fost trimis în Egipt și am început să-l vrăjesc pe șarpele cu șuierat răsunător. L-am adormit vrăjindu-l, am rostit asupra lui numele tatălui meu, am luat perla și am pornit să mă întorc la casa părintelui meu."[29]

Este mitul „Salvatorului salvat", *Salvator salvatus* în versiunea sa cea mai reușită. Adăugăm că pentru fiecare motiv mitic se găsesc paralele în diverse texte gnostice[30]. Semnificația imaginilor este lesne de sesizat. Marea, ca și Țara Egiptului sunt simboluri comune pentru lumea materială în care au căzut prinși sufletul omului și Mântuitorul trimis să-l elibereze. Coborând tărâmurile cerești, eroul își leapădă „veșmântul său de glorie", îmbracă un „veșmânt murdar", nemaideosebindu-se de locuitorii țării; este „învelișul de carne", corpul în care se întrupează. La un moment dat, în timpul ascensiunii sale, el este întâmpinat de veșmântul său de lumină glorioasă, „aidoma lui însuși", și înțelege că acest „dublu" este Sinele său autentic. Întâlnirea sa cu „dublul" său transcendent reamintește concepția iraniană a imaginii celeste a sufletului, *daēnā*, care îi apare defunctului la trei zile după moartea sa (cf. partea I, pp. 208, sq.). După cum remarcă H. Jonas, descoperirea acestui principiu transcendental în interiorul Sinelui-însuși constituie elementul central al religiei gnostice[31].

Tema amneziei provocate de o scufundare în „Viață" (= Materie) și anamnezei dobândite prin gesturile, cântecele și cuvintele unui sol se întâlnește și în folclorul religios al Indiei medievale. Una din legendele cele mai cunoscute relatează amnezia lui Matsyendranāth. Acest maestru yogin se îndrăgostește de o Regină și se instalează în palatul ei, uitându-și complet identitatea, sau, după altă variantă, a căzut prizonier la femeile „din țara Kadalī". Aflând despre captivitatea lui Matsyendranāth, discipolul său, Goraknāth, se înfățișează înaintea lui, sub aspectul unei dănțuitoare, și începe să danseze cântând cântece misterioase. Puțin câte puțin, Matsyendranāth își amintește adevărata-i identitate: el înțelege că „drumul cărnii" duce la moarte, că „uitarea" sa era în fond uitarea adevăratei sale naturi nemuritoare și că „farmecele din Kadalī" reprezintă mirajele vieții profane. Goraknāth îi arată că „uitarea" care era să-l coste nemurirea a fost provocată de zeița Durgā. Această vrăjitorie a ei simbolizează eternul blestem al ignoranței, azvârlit de „Natură" (*i.e.* Durgā) asupra omului[32].

Originile acestei teme folclorice încep din epoca *Upanișadelor*. Ne amintim apologul din *Chāndogya-Upanișad* (omul capturat de tâlhari și dus, legat la ochi, departe de orașul său) și

---

[29] Textul este tradus și comentat, între alții, de H. Leisegang, *La Gnose*, pp. 247–248; H. Jonas, *op. cit.*, pp. 112–114; R. M. Grant, *Gnosticism. A source book*, pp. 116 sq.

[30] H. Jonas amintește un anumit număr de paralele pentru „vestmântul murdar" și „vestmântul ceresc", pentru Șarpe, Scrisoare și Înălțare; cf. *op. cit.*, pp. 116 sq. Vezi, de asemenea, H. Ch. Puech, *En quête de la Gnose*, II, pp. 118 sq (= Annuaire du Collège de France, 1962–1963).

[31] *Op. cit.*, p. 124. În *Evanghelia după Toma (logion* 84), Iisus spune discipolilor: „Când veți vedea imaginile voastre, înfățișându-se înaintea-vă, imagini care nici nu mor, nici nu se manifestă, cât de măreț (va fi) ceea ce veți încerca!" (traducere de H. Ch. Puech). „Imaginea" *(eikon)*, adică Sinele (Eul transcendent), este, de asemenea, înfățișată ca un „înger"; cf. H. Ch. Puech, *op. cit.*, II, pp. 130 sq., 142 sq. Întâlnirea Eului transcendent cu „îngerul" poate fi comparată cu experiența inefabilă a unității *ātman-Brahman*.

[32] Cf. M. Eliade, *Le Yoga*, pp. 311 sq.

comentariul lui Saṅkara: hoții și năframa, cu care e legat la ochi personajul, reprezintă iluzia și ignoranța; cel care îi dezleagă năframa cu care-i erau acoperiți ochii este Maestrul care îi revelează adevărata cunoaștere; casa în care reușește să se reîntoarcă simbolizează *ātman*-ul său, Sinele, identic cu Ființa absolută, *Brahman* (cf., mai sus, p. 264). Sāṃkhya-Yoga înfățișează o poziție asemănătoare: Sinele *(puruṣa)* este un „străin" prin excelență, el nu are nimic de-a face cu Lumea *(prakṛti)*. La fel ca pentru gnostici, Sinele (Spiritul, *pneuma*) „este izolat, indiferent, simplu spectator inactiv" în drama vieții și a istoriei (cf. §§ 136 sq.).

Influențele, într-un sens sau în altul, nu sunt excluse; dar e mai probabil că avem de-a face cu curente spirituale paralele, care s-au dezvoltat pornind de la crize declanșate cu mai multe secole înainte în India *(Upaniṣadele)*, în Grecia și în Mediterana orientală (orfismul și pitagorismul), în Iran și în lumea elenistică. Numeroase imagini și metafore folosite de autorii gnostici au o istorie, ba chiar o preistorie, venerabilă, și o răspândire enormă. Una din imaginile preferate este aceea a somnului asimilat cu ignoranța și moartea. Gnosticii susțin că oamenii nu numai că dorm, dar le și place să doarmă. „De ce vă place atâta să dormiți și să vă poticniți cu cei ce se poticnesc?" întreabă *Ginză*[33]. „Cel ce aude să se trezească din somnul adânc", stă scris în *Apocalipsa lui Ioan*[34]. După cum vom vedea, același motiv se găsește în maniheism. Dar atari formule nu sunt monopolul autorilor gnostici. *Epistola către Efeseni* (5: 14) conține acest citat anonim: „Deșteaptă-te, cel ce dormi și te scoală din morți și te va lumina Hristos". Somnul *(hypnos)* fiind fratele geamăn al lui Thanatos (Moartea), în Grecia, în India, precum și în gnosticism acțiunea de a „trezi" avea o semnificație „soteriologică" (în sensul cuprinzător al termenului: Socrate își „trezește" interlocutorii, uneori împotriva voinței lor).

Este vorba de un simbolism arhaic și universal răspândit. Victoria repurtată împotriva somnului și veghea prelungită constituie o confruntare inițiatică destul de tipică. La unele triburi australiene, novicii pe cale de a fi inițiați nu trebuie să doarmă vreme de trei zile, sau nu le este permis să doarmă până în zori[35]. Ne amintim de înfruntarea inițiatică în care a eșuat jalnic celebrul erou Ghilgameș: el nu izbutește să rămână treaz și își ratează șansa de a dobândi nemurirea (cf. § 23). Într-un mit nord-american de tip Orfeu și Euridice, un bărbat izbutește să coboare în Infern, unde își reîntâlnește soția moartă de curând. Stăpânul Infernului îi făgăduiește că va putea să-și ducă soția înapoi pe pământ dacă este în stare să vegheze toată noaptea. Dar, de două ori, și chiar după ce dormise ziua ca să nu fie obosit, omul nu reușește să vegheze până dimineața în zori[36]. Se vede deci că „a nu dormi" nu înseamnă doar a triumfa asupra oboselii fizice, ci mai ales a da dovadă de putere spirituală. A rămâne „treaz", a fi pe deplin conștient, vrea să însemne: *a fi prezent în lumea spiritului*. Iisus nu înceta să le poruncească discipolilor săi să vegheze (cf., de exemplu, *Matei*, 24: 42). Iar Noaptea de la Ghetsemani capătă o culoare deosebit de tragică prin neputința discipolilor de a veghea cu Iisus (cf., mai sus, p. 427).

În literatura gnostică, ignoranța și somnul sunt exprimate, de asemenea, cu termenul de „beție". *Evanghelia Adevărului* compară pe „cel care posedă Gnosa" cu cineva „care, după ce s-a îmbătat, iese din beție și, întors acasă, afirmă iarăși ceea ce îi este esențialmente, propriu"[37]. „Trezirea" implică anamneza, redescoperirea adevăratei identități a sufletului, adică

---

[33] Verset citat de H. Jonas, *op. cit.*, p. 70. Într-un alt context, *Ginză* relatează cum „s-a trezit Adam din somnul lui și și-a ridicat ochii către locul luminii"; cf. H. Jonas, p. 74.

[34] Cf. J. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Egypte*, I, p. 227. „Eu sunt glasul care trezește din somn în Eonul nopții", așa începe un fragment gnostic păstrat de Hippolytos (*Refut.*, V, 14, 1).

[35] M. Eliade, *Naissances mystiques*, p. 44.

[36] Cf. *Le Chamanisme*, pp. 281 sq.

[37] *Evanghelia Adevărului*, 22: 18–20; James M. Robinson, *The Nag Hammadi Library*, p. 40 (textul este tradus de Georges W. Mac Rae).

recunoașterea originii sale celeste. „Trezește-te, suflet al luminii, din somnul beției în care ai căzut [...], stă scris într-un text manihean. Urmează-mă în locul luminat în care locuiai la început". În tradiția mandeană, Mesagerul ceresc se adresează lui Adam, după ce l-a trezit din somnul său adânc, cu cuvintele: „Nu mai dormi, trezește-te, nu uita însărcinarea pe care ți-a dat-o Domnul"[38].

În cele din urmă, majoritatea acestor imagini — ignoranță, amnezie, captivitate, somn, beție — devin, în propovăduirea gnostică, metafore pentru a semnala *moartea spirituală*. Gnosa acordă viață *adevărată*, adică răscumpărare și nemurire.

231. Paracletul martirizat

Mani s-a născut la 14 aprilie 216, în Babilonia, la Seleucia-Ctesiphon. Potrivit tradiției, tatăl său, Patek, a auzit vreme de trei zile la rând o voce care îi poruncea să nu mănânce carne, să nu bea vin și să se țină departe de orice femeie. Tulburat, Patek s-a afiliat unei secte gnostice a botezului, elkasaiții[39]. Copilul lui Patek s-a născut infirm (el era probabil șchiop). Când a atins vârsta de patru ani, tatăl său l-a luat alături de el pentru ca să-l crească în comunitatea elkasaită. Vreme de mai mult de douăzeci de ani (din 219–220 până la 240), Mani a crescut și a fost educat într-un mediu de mare fervoare iudeo-creștină. Prin urmare, nu se poate subestima importanța elementelor creștine în sinteza maniheistă. Și totuși vocația religioasă a lui Mani s-a manifestat în opoziție cu teologia, eshatologia și ritualurile creștine. Două revelații, primite la 12 și 24 de ani, descoperindu-i propria sa misiune, l-au silit să o rupă cu secta elkasaiților. Mani însuși ne-a transmis conținutul acestor revelații. Un înger i-a comunicat mesajele „Regelui Paradisului Luminilor" (Dumnezeul suprem și bun al maniheismului). În primul mesaj i se cerea să părăsească comunitatea tatălui său. Cu doisprezece ani mai târziu, în 240, un al doilea mesaj îl zorea să treacă la acțiune: „A sosit vremea pentru tine să te manifești public și să-ți proclami cu glas tare doctrina"[40].

Nu cunoaștem mai deloc lucrarea spirituală care l-a transformat pe tânărul plăpând într-un apostol neobosit al unei noi religii a mântuirii. Ignorăm de asemenea motivele care l-au decis să întreprindă prima sa călătorie apostolică în India, din 240–241 până la începutul lui 242 sau 243[41]. În orice caz, contactul cu unii reprezentanți ai spiritualității indiene a avut consecințe atât pentru Mani, cât și pentru India. Chemat de noul rege Shāpūr I, Mani s-a dus la Belapat (Gundēshāhpūr), capitala Sasanizilor. Shāpūr a fost adânc impresionat de profet și i-a acordat libertatea de a predica, lui și misionarilor lui, în tot Imperiul. Era recunoașterea oficială a noii religii și data a fost cu evlavie reținută: 21 martie 242 (sau, după un alt calcul, 9 aprilie 243).

Suntem slab informați în legatură cu biografia lui Mani în vremea domniei lui Shāpūr I, de la 242 la 273, ceea ce înseamnă că nu se cunoaște aproape nimic din viața profetului, cu excepția începutului (cele două revelații, „convertirea" lui Shāpūr) și sfârșitul (dizgrația, moartea). Ceea ce pare sigur este faptul că a menținut relații bune cu regele și că a întreprins călătorii de propovăduire în tot Imperiul iranian, până la granița sa orientală. În plus, el a trimis numeroase misiuni în interiorul Imperiului și în străinătate (în Egipt, în Bactriana etc.).

---

[38] Cf. H. Jonas, *op. cit.*, pp. 83–84; H. Ch. Puech, *op. cit.*, II, pp. 210–211; vezi, de asemenea, M. Eliade, *Aspects du mythe*, pp. 159 sq. [trad. românească, pp. 123 sq. — nota trad.].

[39] Sectă iudeo-creștină heterodoxă, întemeiată în anul 100, în țara parților, de Elxaï.

[40] *Fihrist*, p. 50., traducere H. Ch. Puech, *Le manichéisme*, p. 43. După tradiția maniheană, profetul a părăsit secta de botezători de bunăvoie. Totuși, se pare că a fost mai degrabă exclus de ierarhii sectei.

[41] „Oare spre a se sustrage vreunei măsuri a guvernului, pe care începuturile propovăduirii maniheene l-ar fi neliniștit? Oare pentru a se instrui în doctrinele buddhiste sau, dimpotrivă, ca să meargă pe urmele apostolului Toma și să câștige comunitățile creștine deja întemeiate aici?" (H. Ch. Puech, p. 44).

În aprilie 272, Shāpūr moare și fiul lui, Hōrmizd, îi urmează la tron. Mani se grăbește să-l întâlnească. El dobândește de la noul suveran înnoirea scrisorilor de ocrotire și autorizația de a merge în Babilonia. Dar abia un an mai târziu, Hōrmizd moare și tronul îi revine fratelui său, Bahram I. Somat să se înfățișeze regelui, Mani sosește la Gundēshāpūr după o călătorie care poate fi considerată drept „supremul său turneu pastoral", „vizita de adio a apostolului în locurile tinereții sale și în bisericile cărora le dăduse naștere"[42].

Într-adevăr, încă de la sosire, el este pus sub acuzație de căpetenia Magilor, inflexibilul *mobēd* Kartēr: propovăduirea lui Mani, susține întemeietorul intolerantismului mazdean, abate supușii de la religia oficială. Întrevederea cu regele se desfășoară într-o atmosferă furtunoasă. Când Mani își proclamă caracterul divin al misiunii, Bahram izbucnește: „De ce ți-a fost făcută ție această revelație și nu Nouă, care suntem stăpânitorii țării?". Mani nu poate răspunde decât: „Așa e voința lui Dumnezeu"[43]. Condamnat, el e înlănțuit și aruncat în închisoare. Lanțurile (trei la mâini, trei la picioare, unul la grumaz) îi împiedică orice mișcare și greutatea lor (în jur de douăzeci de kilograme) îi provoacă atroce suferințe. Patima — pe care maniheenii au desemnat-o prin termenul creștin „crucificare" se prelungește timp de 26 de zile[44]. Totuși, profetul a putut să primească vizita coreligionarilor săi, și tradiția a conservat, transformându-le, numeroase episoade edificatoare: Mani sucombă, la 26 februarie 277, la vârsta de 60 de ani. Trupul lui a fost rupt în bucăți, capul expus la poarta orașului și resturile azvârlite la câini.

Imediat după moartea profetului, Bahram a ordonat o represiune necruțătoare a mișcării maniheene. Biserica maniheană părea că se năruie definitiv. Totuși, ea nu a încetat să se dezvolte în decursul secolelor, propagându-se în vest până în Peninsula Iberică și în est până în China.

232. Gnosa maniheană

Maniheismul este înainte de toate o gnosă, și ca atare face parte din marele curent gnostic pe care l-am prezentat. Dar, spre deosebire de alți întemeietori de secte, Mani s-a străduit să creeze o religie universală, accesibilă tuturor, și nu limitată la un învățământ ezoteric rezervat inițiaților. El recunoaște valoarea anumitor religii anterioare, dar le consideră incomplete. Pe de altă parte, el proclamă că a integrat în Biserica sa esențialul tuturor Scripturilor și tuturor înțelepciunilor: „Așa cum un fluviu se unește cu altul ca să formeze un curent puternic, la fel s-au adăugat vechile cărți Scripturilor mele; și ele au format o mare Înțelepciune, așa cum nu a existat în timpul generațiilor precedente" (*Kephalia, CLIV*, traducere de H. Ch. Puech, *op. cit.*, p. 69). Într-adevăr, Mani acordă un rol eminent lui Iisus și își apropie ideea Paracletului; el împrumută din India teoria transmigrației sufletelor; și, mai ales, reia ideile centrale iraniene, în primul rând dualismul Lumină–Întuneric, și mitul eshatologic. Sincretismul era un sindrom caracteristic epocii. În cazul lui Mani, era și o necesitate tactică. El voia să-și întindă Biserica spre cele două extremități ale Imperiului persan. El a fost deci obligat să utilizeze limbajele religioase familiare atât regiunilor din răsărit, cât și celor din apus. Totuși, în pofida elementelor aparent eterogene, maniheismul prezintă unitatea interioară a unei creații puternice și originale.

---

[42] H. Ch. Puech, *Le manichéisme*, p. 50. Potrivit tradiției, Mani s-a adresat însoțitorilor săi: „Priviți-mă și săturați-vă de mine, Copiii mei, căci, cât privește trupul, mă voi depărta de voi" (cf. François Decret, *Mani et la tradition manichéenne*, p. 67).

[43] H. Ch. Puech, *op. cit.*, p. 51; cf. F. Decret, p. 68.

[44] Într-o emoționantă rugăciune, Mani îl imploră pe Dumnezeul său: „Am arătat calea pentru fiii înălțimii. Am îndeplinit poruncile tale, pentru care am fost trimis în lumea aceasta. Acum, lasă-mă să ating pacea eliberării ca să nu mai văd chipurile vrăjmașilor și să nu mai aud vocea lor răsunătoare. Dă-mi, acum, marea coroană a victoriei" (F. C. Andreas, *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan*, III, p. 863).

Religie universală, ca buddhismul și creștinismul, maniheismul era obligat să fie, la fel ca și aceste două Biserici, misionar. După Mani, predicatorul trebuie „să rătăcească perpetuu în lume, propovăduind doctrina și călăuzindu-i pe oameni întru Adevăr"[45]. În sfârșit, punându-se, și aici, în acord cu *Zeitgeist*-ul, maniheismul este o „religie a cărții". Ca să evite controversele și ereziile care au zguduit zoroastrismul, buddhismul și creștinismul, Mani a redactat el însuși șapte tratate care constituie Canonul. Cu excepția primului, *Shâbuhragân*, pe care l-a compus în persana medie, celelalte au fost scrise în limba siriacă sau în aramaica orientală. Din această masivă operă s-a păstrat foarte puțin, și doar în traduceri; dar numărul și varietatea limbilor în care aceste fragmente au ajuns până la noi (sogdiană, coptă, turcă, chineză etc.) proclamă succesul fără precedent al propovăduirii maniheene.

Ca în toate gnosele, cum este și în cazul Sāṃkhyei-Yoga și buddhismului, înaintarea către eliberare se deschide cu o riguroasă analiză a condiției umane. Prin simplul fapt că trăiește pe acest pământ, adică posedă o existență întrupată, omul suferă, adică este pradă Răului. Eliberarea nu poate fi dobândită decât prin gnosă, singura știință adevărată, *cea care mântuiește*. În conformitate cu doctrina gnostică, un Cosmos dominat de Rău nu poate fi opera lui Dumnezeu transcendent și bun, ci a dușmanului său. Existența lumii presupune deci o stare anterioară, precosmică, la fel cum condiția patetică, decăzută, a omului presupune o situație primordială beatifică. Esențialul doctrinei maniheene se poate rezuma în două formule: cele *două principii* și cele *trei momente*[46]. Or, aceste două formule constituie, totodată, temeiul religiozității iraniene postgathice. S-ar putea deci spune că maniheismul este expresia iraniană, în epoca sincretistă, a gnosei. Pe de o parte, Mani a reinterpretat anumite concepții tradiționale iraniene; pe de altă parte, el a integrat în sistemul său numeroase elemente de origini diverse (indiană, iudeo-creștină, gnostică).

Pentru credincioși, maniheismul nu furniza doar o morală și o metodă soteriologică, ci și, mai ales, o știință totală, absolută. Salvarea este efectul inevitabil al gnosei. Cunoașterea echivalează cu o anamneză: adeptul se recunoaște ca o părticică de lumină, deci de natură divină, căci există cosubstanțialitate între Dumnezeu și suflete. Ignoranța este rezultatul amestecului spiritului cu trupul, a spiritului cu materia (concepție dominantă în India și în alte părți începând din secolul al V-lea î.Hr.). Dar pentru Mani, ca și pentru toți maeștrii gnostici, gnosa răscumpărătoare comporta în același timp cunoașterea istoriei secrete (sau uitate) a Cosmosului. Adeptul dobândea salvarea pentru că *cunoștea* originea Universului, cauza creării omului, metodele folosite de Prințul Întunericului și contrametodele Tatălui Luminii. „Explicația științifică" a anumitor fenomene cosmice, în primul rând a fazelor lunii, îi impresiona pe contemporani. Într-adevăr, în marele mit cosmogonic și eshatologic elaborat de Mani, Natura și Viața jucau un rol important: drama sufletului se oglindește în morfologia și destinul vieții universale.

233. Marele Mit: căderea și răscumpărarea sufletului divin

La începuturi, în „Timpul anterior", cele două „Naturi" sau „Substanțe", Lumina și Întunericul, Binele și Răul, Dumnezeu și Materia, coexistau despărțite de o graniță. La nord domnea „Părintele Măreției" (asimilat cu Dumnezeu-Tatăl al creștinilor și, în Iran, cu Zurvan),

---

[45] Al-Bīrūnī, *Chronology*, p. 190; H. Ch. Puech, p. 64.

[46] Conform unui text din Turfān, traducere de P. Pelliot (JA, 1913, pp. 110 sq.), cel care „voia să intre în religie" trebuia să știe că există două principii, de naturi absolut deosebite, Lumina și Întunericul, și trei momente: momentul anterior, când lumea nu venise încă întru ființă și când Lumina era despărțită de Întuneric; momentul median, intermediar, după ce Întunericul a asaltat tărâmurile Luminii; și, în fine, momentul posterior, când cele două principii se vor despărți din nou.

iar la sud „Prințul Întunericului" (Ahriman, sau, pentru creștini, Diavolul). Dar „mișcarea dezordonată" a Materiei îl împinge pe Prințul Întunericului către granița de sus a regatului său. Zărind splendoarea Luminii el se aprinde de dorința de a o cuceri. Atunci Tatăl se hotărăște să respingă el însuși pe dușman. El o „evocă", adică o proiectează în afară de Sine pe „Mama Vieții", care la rândul ei proiectează o nouă ipostază, „Omul primordial" (Ohrmazd, în traducerile iraniene). Cu cei cinci fii ai lui, care sunt, de fapt, „sufletul" său, o „armură" alcătuită din cinci straturi de lumină, Omul primordial coboară la graniță. El înfruntă Întunericul, dar este învins și fiii săi sunt devorați de Demoni (Arhonții). Această înfrângere marchează începutul „amestecului" cosmic, dar asigură, în același timp, triumful final al lui Dumnezeu. Căci Întunericul (Materia) posedă acum o părticică de Lumină, adică o parte din sufletul divin, și Tatăl, pregătindu-i eliberarea, înlesnește, în același timp, victoria sa definitivă împotriva Întunericului.

Într-o a doua Creație, Tatăl „evocă" Spiritul Viu, care, coborând în Întuneric, îl prinde de mână pe Omul primordial[47] și îl înalță către Patria sa cerească, Paradisul Luminilor. Doborându-i pe arhonții demonici, Spiritul cel Viu făurește din pieile lor bolțile cerurilor, din oasele lor munții, din carnea și excrementele lor pământul. (Se poate recunoaște aici vechiul mit al creației prin sacrificarea unui Uriaș sau Monstru primordial, de tip Tiamat, Ymir, Puruṣa.) În plus, el înfăptuiește o primă eliberare a Luminii, făcând Soarele, Luna și stelele, nuclee care nu fuseseră afectate de tot de amestecul cu Întunericul.

În sfârșit, Tatăl procedează la o ultimă evocare și proiectează prin emanație un al „Treilea Trimis". Acesta organizează Cosmosul ca un fel de fântână de captat și în cele din urmă de eliberat particulele de Lumină închise încă. În primele cincisprezece zile ale unei luni, particulele urcă până în lună, care ajunge lună plină; în următoarele cincisprezece, Lumina se mută din lună în soare, și, în cele din urmă, în patria sa cerească. Dar mai rămân particulele care fuseseră înghițite de Demoni. Atunci Trimisul se arată demonilor masculi sub forma unei fecioare goale, strălucitoare, în timp ce demonii femele îl văd ca un frumos tânăr gol (interpretare sordidă, „demonică", a naturii androgine a Solului ceresc). Înflăcărați de dorință, arhonții masculi își răspândesc sămânța și, o dată cu ea, lumina pe care o înghițiseră. Căzând pe pământ, sămânța lor dă naștere la toate soiurile de vegetale. În ce privește diavolii-femelă care rămăseseră însărcinate, ele nasc înainte de vreme, la vederea frumosului tânăr gol, și avortonii lor, aruncați pe pământ, mănâncă muguri de arbori, asimilându-și, astfel, lumina conținută de aceștia.

Tulburată de tactica celui de al Treilea Trimis, Materia, personificată în „Concupiscență", hotărăște să facă o închisoare mai sigură în jurul particulelor de lumină captive încă. Doi demoni, unul mascul, altul femelă, îi devorează pe toți avortonii, ca să reînghită toată lumina, și apoi se împerechează. Astfel au fost zămisliți Adam și Eva. După cum scrie Henri Charles Puech, „seminția noastră se zămislește ca urmare a unei serii de respingătoare fapte de canibalism și sexualitate. Ea păstrează stigmatele acestei origini demonice: trupul, care amintește forma animală a arhonților; *libido*-ul, dorința, care îl îmboldește pe om să se împerecheze și să se reproducă la rândul său, adică să mențină, un timp nesfârșit, în captivitate, sufletul luminos pe care zămislirea repetată îl transmite, îl „transvazează" din corp în corp" (*op. cit.*, p. 81).

Dar, întrucât cea mai mare cantitate de lumină se află acum în Adam, el cu toți urmașii lui devin obiectul principal al răscumpărării. Scenariul eshatologic se repetă: așa cum Omul primordial a fost mântuit de Spiritul Viu, Adam, urâțit, lipsit de știință, este trezit de Mântuitorul, „Fiul lui Dumnezeu", identificat cu Ohrmazd sau cu „Iisus Lumina". Este întruparea Înțelegerii Salvatoare („dumnezeul lui *Nous*", „*Nous*-ul") care vine să-și salveze în Adam propriul său

[47] Strângerea mâinii va deveni prin excelență un ritual manihean.

suflet, rătăcit și înlănțuit de Întuneric (H. Ch. Puech, 82). Ca și în alte sisteme gnostice, eliberarea comportă trei stadii: trezirea, revelarea științei salvatoare și *anamnesis*-ul. „Adam s-a privit pe el însuși și a știut cine este...". „Sufletul fericitului, recăpătând înțelegerea, a înviat"[48].

Acest scenariu soteriologic a devenit modelul oricărei răscumpărări prin gnosa prezentă și viitoare. Până la sfârșitul lumii, o parte din Lumină, adică sufletul divin, se va strădui să se „trezească" și, în cele din urmă, să elibereze cealaltă parte, întemnițată în lume, în trupul oamenilor și al animalelor și în toate speciile vegetale. Mai ales copacii conțin o mare cantitate de suflet divin și au slujit de cruce lui Hristos pătimind, *Jesus Patibilis*. După cum spunea maniheanul Faustus, „Iisus, Viața și Mântuirea oamenilor, se află în orice lemn"[49]. Continuarea lumii prelungește crucificarea și agonia lui Iisus cel din istorie. E adevărat că particulele de Lumină, adică sufletele fericiților morți sunt continuu transportate spre Paradisul celest de „corăbiile" Lunii și Soarelui. Dar pe de altă parte, răscumpărarea finală este întârziată de toți aceia care nu urmează calea arătată de Mani, adică nu evită procreația. Căci, întrucât Lumina este concentrată în spermă, fiecare copil care vine pe lume nu face decât să prelungească captivitatea unei particule divine.

Descriind „Timpul al Treilea", acel *finale* eshatologic, Mani împrumută imageria apocaliptică familiară în toată Asia Occidentală și în lumea elenistică. Drama începe cu un șir de teribile încercări (numite de maniheeni „Războiul cel Mare"), care preced triumful Bisericii Dreptății și Judecata din Urmă, când sufletele vor fi judecate înaintea unui tribunal *(bēma)* al lui Hristos. După o scurtă domnie, Hristos, Aleșii și toate personificările Binelui se vor ridica la Cer. Lumea aprinsă și purificată de un incendiu de 1468 de ani va fi nimicită. Ultimele particule de Lumină se vor aduna laolaltă într-o „Statuie" care se va înălța la Cer[50]. Materia, cu toate personificările, demonii și victimele sale, cei damnați, va fi întemnițată într-o „sferă" *(bōlos)* și azvârlită în adâncul unei gropi uriașe, pecetluită de o stâncă. De data aceasta, separarea celor două Substanțe va fi definitivă, căci Întunericul nu va mai putea niciodată să invadeze Regatul Luminii.

234. Dualismul absolut ca *mysterium tremendum*

Se recunosc în această grandioasă mitologie temele esențiale ale spiritualității iraniene și ale gnosei elenistice. Laborios, cu multe amănunte, Mani „explică" pricinile decăderii umane, retrasând diferitele episoade ale căderii și captivității sufletului divin în materie. Comparate, de exemplu, cu laconismul, ba chiar cu mutenia gnoselor indiene (Sāṃkhya-Yoga și buddhismul), teologia, cosmogonia și antropologia maniheană par să satisfacă toate întrebările referitoare la „origini". Se înțelege de ce maniheenii își considerau doctrina lor mai „adevărată", adică mai „științifică" decât celelalte religii: pentru că ea explica totalitatea realului printr-un lanț de cauze și efecte. La drept vorbind, există o anumită similaritate între maniheism și materialismul științific, vechi și modern: și pentru unul, și pentru celălalt, lumea, viața și omul sunt rezultatul unui hazard. Chiar conflictul între cele două Principii izbucnise ca urmare a unui accident: Prințul Întunericului se aflase foarte aproape de Lumină, datorită a ceea ce Alexandru din Lycophron numea „mișcarea dezordonată" a Materiei. Și, am văzut, toate „creațiile", începând cu formarea lumii până la apariția omului, nu sunt decât gesturi de apărare ale unuia sau altuia dintre protagoniști.

---

[48] Theodor bar Kônai, în Fr. Cumont, *Recherches sur le Manichéisme*, I, p. 47; fragment din Turfân S 9, publicat de W. B. Henning și tradus de H. Ch. Puech, p. 82.

[49] Expresie citată de Sfântul Augustin, *Contra Faustum*, XX, 2.

[50] Totuși, după unele școli maniheene, nu toate particulele Luminii vor fi mântuite; altfel spus, un anumit număr de suflete vor rămâne veșnic prizonierele Materiei.

Rareori o filosofie sau o gnosă acosmică a atins pesimismul ce caracterizează sistemul lui Mani. Lumea a fost creată pornind de la o substanță demonică, trupurile arhonților (deși *actul* cosmogonic a fost săvârșit de o Ființă divină). Omul este lucrarea puterilor demonice în cea mai repugnantă întrupare a lor. E puțin probabil să mai existe un alt mit antropogonic mai tragic și mai umilitor. (Și cu această ocazie, se observă o analogie cu știința contemporană; pentru Freud, de pildă, canibalismul și incestul au contribuit considerabil la facerea omului așa cum e el astăzi.)

Existența umană, ca și viața universală, nu este decât stigmatul unei înfrângeri divine. Într-adevăr, dacă Omul primordial ar fi învins de la început, nici Cosmosul, nici viața, nici omul nu ar fi existat. Cosmogonia este un gest disperat al lui Dumnezeu de a salva o parte din Sine-însuși, după cum crearea omului este un gest disperat al Materiei de a menține captive particulele de lumină. În pofida originii sale ignobile, omul devine centrul și miza dramei, căci poartă în el o părticică din sufletul divin[51]. Totuși, este vorba de un *malentendu*, căci Dumnezeu nu se interesează de *omul* ca atare, ci de *suflet*, care este de origine divină și precede apariția seminției umane. În fond, este vorba tot de efortul lui Dumnezeu de a se salva pe sine însuși; și în acest caz se poate vorbi de un „Salvator salvat". Este, de altfel, unicul moment în care divinitatea se arată activă, căci, în general, inițiativa și acțiunea aparțin Prințului Întunericului. Tocmai aceasta face să fie atât de patetică literatura maniheană, în special imnurile care descriu căderea și tribulațiile sufletului. Anumiți *Psalmi* maniheeni sunt de o mare frumusețe, și imaginea lui *Iesus Patibilis* se numără printre cele mai emoționante creații ale pietății umane.

Întrucât trupul este de natură demonică, Mani prescrie, cel puțin pentru „Aleși"[52], ascetismul cel mai riguros, interzicând totodată sinuciderea. O dată acceptate premisele — cele două Principii și agresiunea primordială a Răului —, întregul sistem pare solid constituit. Nu poate fi, nu *trebuie* valorizat religios ceea ce aparține dușmanului lui Dumnezeu: Natura, Viața, existența umană. „Adevărata religie" constă în a scăpa din închisoarea ridicată de forțele diabolice și a contribui la distrugerea definitivă a lumii, a vieții și a omului. „Iluminarea" dobândită prin gnosă e suficientă pentru a da mântuirea, pentru că ea provoacă un anumit comportament care îl separă pe om de lume. Riturile sunt de prisos, în afara câtorva gesturi simbolice (sărutul păcii, salutarea frățească, strângerea mâinii), rugăciuni și cântece. Principala sărbătoare, *bēma*, deși comemorează pătimirile lui Mani, exaltă „amvonul" apostolului, adică propovăduirea gnosei răscumpărătoare.

Într-adevăr, predicația, „învățătura", constituie adevărata activitate religioasă a maniheenilor. În secolul al III-lea, dar mai ales, în secolul al IV-lea, misiunile se înmulțesc în toată Europa, în Africa de Nord, în Asia Mică. Secolul al V-lea marchează un oarecare recul, iar în secolul al VI-lea maniheismul pare amenințat cu dispariția în Europa, dar el continuă să supraviețuiască în unele centre (de exemplu, în Africa în secolul al VIII-lea). În plus, în Imperiul Sasanid, el inspiră, în secolul al V-lea, mișcarea lui Mazdak, și probabil că paulicienii din Armenia, în secolul al VII-lea, bogomilismul din Bulgaria, în secolul al X-lea, au reluat unele teme maniheiste (cf. partea a III-a). Pe de altă parte, începând de la sfârșitul secolului al VII-lea, un nou și puternic impuls împinge misiunea de propovăduire în Asia Centrală și în China, unde maniheismul supraviețuiește până în secolul al XIV-lea[53]. Adăugăm că, direct sau indirect, ideile cosmologice

---

[51] În mod paradoxal, această scânteie divină sălășluiește în spermă. Mani reia ideea arhaică indo-iraniană a identității Spirit, Lumină, *semen virile*.

[52] Ca și alte secte gnostice, maniheismul îi împarte pe credincioși într-o clasă inferioară, Ascultătorii sau Catehumenii, și o elită, „Aleșii".

[53] În 763 *qaghan*-ul uigurilor s-a convertit și maniheismul a devenit religie de stat în tot Imperiul Uigur, până la distrugerea sa de către kirghizi în 840. În China, „templele" maniheene sunt clădite în secolul al VII-lea, și „Religia Luminii" a fost activă, în marginea daoismului și buddhismului, până în secolul al XIV-lea (H. Ch. Puech, pp. 64–67 și n. 257).

maniheene au exercitat o anumită influență în India și Tibet (cf. cap. XXXVI). În plus, o anumită „tendință maniheană" face încă parte integrantă din spiritualitatea europeană.

Toate aceste succese ale misiunii de propovăduire nu trebuie să ne facă să pierdem din vedere faptul că maniheismul a fost socotit drept erezie prin excelență și a fost violent criticat nu numai de către creștini, magi, evrei și musulmani, ci și de gnostici, precum mandeenii, și de filosofi, de pildă, Plotin.

Capitolul XXX

CREPUSCULUL ZEILOR

235. Erezii și ortodoxie

Prima teologie sistematică este consecința crizelor care, în decursul secolului al II-lea, au zguduit în mod periculos Biserica cea Mare. Criticând „ereziile" sectelor gnostice — în primul rând dualismul anticosmic și respingerea întrupării, a morții și învierii lui Iisus Hristos — Părinții au elaborat treptat doctrina ortodoxă. În esență, ortodoxia consta în fidelitatea față de teologia vechi-testamentară. Gnosticii erau socotiți drept eretici prin excelență, tocmai pentru că ei repudiau, în parte sau total, înseși principiile gândirii ebraice. Într-adevăr, exista incompatibilitate între ideile gnostice — preexistența sufletului în sânul Unului originar, caracterul accidental al Creației, căderea sufletului în materie etc. — și teologia, cosmogonia și antropologia biblică. Nu te puteai numi creștin dacă nu împărtășeai doctrinele Vechiului Testament privind geneza lumii și natura omului: Dumnezeu își începuse opera cosmogonică făurind materia și și-a desăvârșit-o făurind omul, corporal, sexuat și liber, după chipul și asemănarea Creatorului său. Altfel zis, omul a fost creat cu virtualitățile unui zeu. „Istoria" este durata temporală, în timpul căreia omul învață să-și practice libertatea și să se sfințească pe sine, de fapt, să-și facă ucenicia în calitatea sa de zeu[1]. Căci țelul Creației este o omenire sanctificată. Aceasta explică importanța temporalității și a istoriei și rolul hotărâtor al libertății umane; căci omul nu poate fi făcut zeu împotriva voinței lui.

Aceste concepții au fost adoptate de creștinism. Sfântul Pavel exaltă renașterea asigurată de Hristos: „Dacă cineva este în Hristos, este făptură nouă" (*II Corinteni*, 5: 17); nici circumcizia, nici incircumcizia nu contează, ci e vorba de a fi „o făptură nouă" (*Galateni*, 6: 15), „un om nou sau o Omenire nouă" (*Efeseni*, 2: 15). După cum scrie Claude Tresmontant, „nu este vorba, în această perspectivă, de o *reîntoarcere* la condiția noastră anterioară, primitivă, ca în mitul gnostic, ci, dimpotrivă, de a tinde, fără a privi în urmă, spre ceea ce este înainte, spre creația care vine și se face. Creștinismul nu este o doctrină a *reîntoarcerii*, ca gnosa sau neoplatonismul, ci o doctrină a creației"[2].

În mod paradoxal, în ciuda întârzierii *parousiei* și a agravării persecuțiilor, creștinismul face figură de „religie optimistă". Teologia elaborată împotriva gnosticilor glorifică Creația, binecuvântează Viața, acceptă istoria, chiar când aceasta se reduce la spaimă. Ca și R. Yochanan ben Zaccai, care a asigurat, în școala lui de la Yabna, continuitatea iudaismului, Biserica privea viitorul cu nădejde și încredere. Desigur, vom vedea îndată, anumite atitudini trădând refuzul vieții (ascetism, monahism, elogiul fecioriei etc.) sunt acceptate și uneori exaltate în diferite Biserici. Totuși, într-o epocă dominată de disperare și caracterizată de filosofii aproape la fel

---

[1] Urmărim interpretarea admirabilului exeget al gândirii ebraice care este Claude Tresmontant; vezi *La métaphysique du christianisme*, pp. 53 sq. și al său *Essai sur la pensée hébraïque*, cap. I–II.

[2] Cf. *La métaphysique du christianisme*, p. 71. E semnificativ că Părinții urmaseră în general principiile iudaismului normativ, ignorând speculațiile evreiești de tip gnostic.

de anticosmice și pesimiste[3] ca și acelea ale gnosticilor, teologia și praxisul Bisericii se disting prin echilibrul lor.

Pentru Părinți, ortodoxia era strâns legată de succesiunea apostolică: Apostolii primiseră învățătura direct de la Hristos și o transmiseseră episcopilor și succesorilor lor[4]. În ceea ce privește cauza ereziilor, Irineu și Hippolytos o găsesc în contaminarea Scripturii de spiritul filosofiei grecești.

Această teză a fost criticată, în 1934, de Walter Bauer[5]. Savantul german observă, mai întâi, că opoziția ortodoxie–erezie se precizează destul de târziu, la începutul secolului al II-lea. Creștinismul primitiv era destul de complex și propunea expresii multiple și variate. În fond, primele forme creștine erau mai aproape de acelea care au fost considerate mai târziu drept eretice. Walter Bauer ajunge la concluzia că trei mari centre creștine — Edessa, Alexandria, Asia Mică — erau eretice în primele două secole; ortodoxia nu a fost introdusă decât mai târziu. Singurul centru ortodox de la început a fost Roma. Prin urmare, victoria ortodoxiei în Antichitate se confundă cu victoria creștinismului roman. „Astfel, într-un creștinism primitiv cu forme mobile și multiple, cu tendințe diverse și adesea opuse, Roma a reușit să fixeze o formă particulară care a luat numele de ortodoxie pentru că ea a reușit să se impună și față de care celelalte tendințe vor fi calificate drept eretice"[6].

Totuși, după cum remarcă André Benoit, explicația lui W. Bauer rămâne pur istorică; ea nu ia în considerare conținutul doctrinal specific al ortodoxiei și al ereziei. Este meritul lui H. E. Turner de a fi întreprins o analiză teologică a acestor două poziții opuse[7]. După Turner, erezia „se deosebește de ortodoxie, pe de o parte, prin faptul că respinge doctrinele definite în mod explicit de către Biserică și, pe de altă parte, prin faptul că deteriorează conținutul specific al credinței creștine; pe scurt, ea reprezintă o deviere în raport cu credința tradițională" (A. Benoit, p. 303). „Ortodoxia apare ca un sistem de gândire coerent și coordonat, în timp ce erezia, îndepărtându-se treptat de temeiurile doctrinare primitive și introducând factori de diluție, de mutilare, de distorsiune și de arhaicitate, apare ca un ansamblu de teorii fragmentare, nedesăvârșite și, în cele din urmă, incoerente" (*ibid.*, p. 306). Din punct de vedere al istoriei gândirii creștine, „victoria ortodoxiei este aceea a coerenței asupra incoerenței, aceea a unei anumite logici asupra elucubrațiilor fanteziste, aceea a unei teologii elaborate științific asupra doctrinelor neorganizate [...]. Ortodoxia apare ca fiind legată de o instituție juridică, de o societate care își are istoria și politica ei. Ea apare, de asemenea, ca legată de un sistem de gândire, de o doctrină. Ea ține atât de instituția juridică, cât și de teologie" (*ibid.*, p. 307).

Pe scurt, ortodoxia se definește prin: 1) fidelitate față de Vechiul Testament și de o tradiție apostolică atestată de documente; 2) rezistență împotriva exceselor imaginației mitologizante; 3) reverență față de gândirea sistematică (deci, de filosofia grecească); 4) importanța acordată instituțiilor sociale și politice, pe scurt, gândirii juridice, categorie specifică geniului roman. Fiecare dintre aceste elemente a provocat creații teologice semnificative și a contribuit, într-o

---

[3] Reamintim acest paradox, trecut adeseori sub tăcere de către istorici: cei mai importanți maeștri gnostici, precum Marcion și anumiți autori clasici (Epictet, Plutarh), și-au elaborat filosofiile lor tragice și foarte pesimiste într-o epocă de pace și de prosperitate, „secolul de aur" al Antoninilor; cf. E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, p. 4.

[4] Ereticii se revendicau și ei de la un apostol (*e.g.*, Basilide de la interpretul lui Petru și, deci, de la Petru însuși), dar Părinții au respins aceste pretinse succesiuni pentru că erau secrete și neverificabile. După cum scria Irineu (*Adv. Haer.*, 3, 4, 3), „înainte de Valentin nu existau valentinieni și înainte de Marcion nu existau marcioniți".

[5] *Rechtglaubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*. A doua ediție, din 1964, a fost tradusă în engleză: *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* (1971). Vezi succinta, dar clara prezentare a lui André Benoit, *Le Judaïsme et le Christianisme antique*, pp. 297 sq.

[6] A. Benoit, *op. cit.*, p. 300.

[7] E. H. W. Turner, *The Pattern of the Christian Truth;* lucrarea este discutată de A. Benoit, pp. 302 sq.

mai mare sau mai mică măsură, la triumful Marii Biserici. Totuși, fiecare dintre aceste elemente a stârnit la un moment dat, în istoria creștinismului, crize, adeseori grave, și a contribuit la sărăcirea tradiției primitive.

236. Crucea și Arborele Vieții

Din cauza polemicii antignostice, învățământul ezoteric și tradiția gnosei creștine au fost aproape înăbușite în Marea Biserică. (Mai târziu, ierarhia eclesiastică va arăta o suspiciune asemănătoare față de experiențele mistice; cf. partea a III–a.) Este poate prețul cel mai mare pe care a trebuit să-l plătească creștinismul ca să salveze unitatea Bisericii. De aici înainte, gnosa creștină și învățământul ezoteric vor supraviețui, diminuate și camuflate, în marginea instituțiilor oficiale. Anumite tradiții ezoterice (în primul rând acelea care se vor păstra în apocalipse și apocrife) vor cunoaște o mare circulație în mediile populare, dar în strânsă legătură cu miturile și legendele derivate din sistemele gnostice eretice, în special maniheismul (cf. pp. 464 sq.).

Pentru scopul ce ni l-am propus în acest capitol ar fi inutil să insistăm asupra dificultăților Bisericii primitive, de pildă, controversele privind problema pascală (către sfârșitul secolului al II-lea) sau chestiunile ținând de disciplina creștinească (*e.g.*, iertarea credincioșilor vinovați de grave păcate, după botez etc.).

Și mai grave, și mai semnificative pentru istoria generală a religiilor, sunt controversele și crizele provocate de formulările dogmatice ale hristologiei, problemă pe care o vom discuta mai departe. Să remarcăm, pentru moment, că se pot distinge două tendințe paralele și complementare de a integra moștenirea religioasă precreștină; asistăm, s-ar spune, la eforturi repetate și variate de a înzestra cu o dimensiune universală mesajul lui Hristos. Prima tendință, și cea mai veche, se manifestă în asimilarea și revalorizarea simbolismelor și scenariilor mitologice de origine biblică, orientală sau păgână. A doua tendință, ilustrată mai ales de speculațiile teologice ce încep din secolul al III-lea, se străduiește să „universalizeze" creștinismul cu ajutorul filosofiei grecești, mai ales al filosofiei neoplatoniciene.

Încă Sfântul Pavel învestise taina botezului cu un simbolism de structură arhaică: moartea și învierea rituală, noua naștere în Hristos. Primii teologi elaborează scenariul: botezul este o coborâre în hăul Apelor pentru bătălia cu monstrul marin: modelul este coborârea lui Hristos în Iordan. O altă valorizare este botezul văzut ca *antitypos* al potopului. După Iustin, Hristos, noul Noe, ieșit victorios din lupta cu Apele, a devenit căpetenia unei noi semințiii. Goliciunea baptismală comportă și ea o semnificație metafizică și rituală totodată: lepădarea veșmântului cel vechi, al corupției și păcatului, cu care Adam, după cădere, se îmbrăcase. Or, aceste teme sunt bine cunoscute: „Apele Morții" sunt un leit-motiv al mitologiilor paleoorientale, asiatice și oceanice. Goliciunea rituală este echivalentă cu integritatea și plenitudinea: „Paradisul" presupune lipsa „veșmintelor", adică lipsa „stricăciunii" (imagine arhetipală a Timpului). Monștrii hăului se întâlnesc în numeroase tradiții; coborârea în fundul adâncului este o probă inițiatică a eroilor. Desigur, pentru creștin, botezul este un sacrament pentru că a fost instaurat de către Hristos. Dar nu e mai puțin adevărat că el reia ritualul inițiatic al înfruntării (= lupta împotriva monstrului), al morții și învierii simbolice (= nașterea omului nou)[8].

Tot după Sfântul Pavel, prin botez se obține împăcarea contrariilor: „nu mai este rob, nici slobod; *nu mai este parte bărbătească și parte femeiască*" (*Galateni*, 3: 28). Altfel zis, cel botezat recuperează condiția primordială a androginului. Ideea este clar exprimată în

[8] Cf. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, §§ 64, 65; *Images et symboles*, pp. 199–212.

Evaghelia după Toma: „Și când veți face din bărbat și din femeie un singur lucru, în așa fel încât bărbatul să nu mai fie bărbat și femeia să nu mai fie femeie [...], atunci veți intra întru Împărăție"[9]. Este de prisos să insistăm asupra vechimii și răspândirii universale a simbolului androginului ca expresie exemplară a perfecțiunii umane. Probabil că din cauza marii importanțe acordate de gnostici androginiei, acest simbol a fost din ce în ce mai puțin evocat după epoca Sfântului Pavel. Dar el nu a dispărut niciodată cu desăvârșire din istoria creștinismului[10].

Și mai îndrăzneață este asimilarea de către imageria, liturghia și teologia creștină a simbolismului Arborelui Lumii. În acest caz, avem de-a face cu un simbol arhaic și universal răspândit. Crucea, făcută din lemnul Arborelui binelui și răului, este identificată sau se substituie Arborelui Cosmic; ea este descrisă ca un arbore care „urcă de pe pământ în cer", copac veșnic ce „stă în mijlocul cerului și al pământului, sprijină cu tărie Universul", „arborele vieții plantat pe Golgota". Numeroase texte patristice compară Crucea cu o scară, cu o coloană sau un munte, expresii caracteristice pentru „Centrul Lumii". Este dovada că *imaginea Centrului se impunea firesc* imaginației creștine. Desigur, imaginea Crucii ca Arbore al binelui și răului și Arbore Cosmic își are originea în tradițiile biblice. Dar prin Cruce (= Centrul) se operează comunicarea cu cerul și, în același timp, întregul Univers este „salvat". Or, noțiunea *mântuirii* nu face decât să reia și să completeze noțiunile de *înnoire perpetuă* și de *regenerare cosmică*, de *fecunditate* universală și de *sacralitate*, de *realitate absolută* și, în cele din urmă, de *nemurire*, toate fiind noțiuni care coexistă în simbolismul Arborelui Lumii[11].

Alte teme arhaice s-au integrat treptat în scenariul Crucificării. Deoarece Iisus Hristos a fost răstignit în Centrul Lumii, acolo unde a fost creat și înmormântat Adam, sângele lui curgând pe „creștetul lui Adam", l-a botezat și l-a răscumpărat de păcat[12]. Și întrucât sângele Mântuitorului a răscumpărat păcatul originar, Crucea (= Arborele Vieții) devine izvorul tainelor (simbolizate prin uleiul de măslin, grâul, vița de vie, cărora li se asociază plantele de leac)[13]. Aceste teme mitologice, elaborate mai ales de autorii creștini din secolul al III-lea încoace, au o preistorie îndelungată și complexă: din sângele și trupul unui zeu sau al unei ființe primordiale torturate, cresc plante miraculoase. E important să subliniem de pe acum că aceste scenarii și imagini arhaice, reluate de autorii creștini, au cunoscut un succes fără egal în folclorul religios al Europei. Nenumărate legende și cântece populare vorbesc despre florile și plantele de leac care cresc la picioarele Crucii sau pe mormântul lui Iisus. În poezia populară românească, de exemplu, sângele Mântuitorului, produce grâul, untdelemnul sfânt și vița de vie. „...Carnea josu cădea / Pe unde pică / Grâu bunu se făcea..." „Cuiele bătea / Sângele-mi curgea, / Pe-unde picură / Vin bun se făcea..." „Din coastă i-au curs / Sânge și apă. / Din sânge și apă / Viță de vie / Din viță de vie / Poamă / Din poamă / Vin / Sângele Domnului pentru creștini"[14].

237. Spre un „creștinism cosmic"

Într-unul din ultimele capitole din partea a III-a vom analiza semnificația folclorului creștin și importanța lui pentru istoria generală a religiilor. Dar e important să semnalăm de pe acum

---

[9] *Logion 22*, trad. H. Ch. Puech; cf. *Logion*, 106: „Când veți face din doi unu, veți deveni fiii omului".

[10] Vezi M. Eliade, *Méphistophélès et l'androgyne*, pp. 129 sq.; Wayne A. Meeks, „The Image of the Androgyne: Some uses of a Symbol in earliest Christianity", în special pp. 180 sq. Mitologia androginului reapare cu Scotus Erigen, se continuă cu Jacob Böhme, Baader și romantismul german și redevine actuală în unele teologii contemporane.

[11] Cf. *Traité d'histoire des religions*, §§ 99 sq.; *Images et symboles*, pp. 213 sq.

[12] Cf. *e.g. The Book of the Cave of Treasures*, p. 53.

[13] Vezi referințele în studiul nostru „La Mandragore et les mythes de la «naissance miraculeuse»", pp. 23 sq.

[14] Texte citate în „La Mandragore", pp. 24–26.

rolul a ceea ce am numit „universalizarea" mesajului creștin prin intermediul imageriei mitologice și printr-un proces continuu de asimilare a moștenirii religioase precreștine. Amintim mai întâi că majoritatea simbolurilor evocate (botezul, Arborele Vieții, Crucea, asimilată cu Arborele Vieții, originea substanțelor sacramentare — uleiul, mirul, vinul, grâul — din sângele Mântuitorului) prelungesc și dezvoltă anumite simboluri atestate în iudaismul normativ sau în apocrifele intertestamentare. Este vorba, câteodată (*e.g.* Arborele Cosmic, Arborele Vieții), de simboluri arhaice, prezente încă din epoca neoliticului și limpede valorizate în Orientul Apropiat începând cu cultura sumeriană.

În alte cazuri, avem de-a face cu practici religioase de origine păgână, împrumutate de evrei în epoca greco-romană (*e.g.* folosirea rituală a vinului, simbolul Arborelui Vieții în arta evreiască etc.)[15]. În sfârșit, un mare număr de imagini, figuri și teme mitologice utilizate de autorii creștini, care vor deveni subiectele preferate ale cărților populare și folclorului religios european, își trag originea din apocrifele evreiești. Pe scurt, imaginația mitologică creștină împrumută și dezvoltă motive și *scenario*-uri specifice religiozității cosmice, dar care au suferit deja o reinterpretare în contextul biblic. Adăugând propria lor valorizare, teologia și imaginația mitologică creștină n-au făcut decât să prelungească un proces care începuse cu cucerirea Canaanului (cf. § 60).

În limbaj teologic, s-ar putea spune că, integrate într-un *scenario* creștin, numeroase tradiții arhaice își dobândeau propria lor „răscumpărare". Este vorba, în fond, de un fenomen de omologare a unor universuri religioase diverse și multiforme. Se recunoaște un proces analog — de la sfârșitul Antichității, dar mai ales în Evul Mediu timpuriu — în transformarea anumitor zei sau eroi mitologici în sfinți creștini. Vom analiza mai departe semnificația cultului sfinților și a relicvelor lor (cf. cap. XXXII). Dar trebuie să reamintim de pe acum una din consecințele acestui cult: „hristianizarea" tradițiilor religioase păgâne — deci supraviețuirea lor în cadrul experienței și imaginației creștine — contribuie la unificarea culturală a *oecumenei*. Ca să nu dăm decât un singur exemplu: nenumărații eroi și zei omorâtori de dragoni, din Grecia până în Irlanda și din Portugalia până în Ural, devin cu toții același sfânt: Sfântul Gheorghe. Este vocația specifică oricărui universalism religios de a depăși provincialismul[16]. Or, încă în cursul secolului al III-lea, se observă, peste tot în Imperiu, diverse tendințe ale autarhiei și autonomiei care amenință unitatea lumii romane[17]. După prăbușirea civilizației urbane, procesul de omologare și de unificare a tradițiilor religioase precreștine este chemat să joace un rol considerabil.

Fenomenul este important pentru că el caracterizează creativitatea religioasă de tip folcloric, care n-a reținut atenția istoricilor religiilor. Este vorba de o creativitate paralelă cu aceea a teologilor, a misticilor și a artiștilor. Se poate vorbi de un „creștinism cosmic" pentru că, pe de o parte, misterul hristologic este proiectat în întreaga Natură și, pe de altă parte, elementele istorice ale creștinismului sunt neglijate; se insistă, dimpotrivă, pe dimensiunea liturgică a existenței în lume. Concepția unui cosmos răscumpărat prin moartea și învierea Mântuitorului, sanctificat prin pașii lui Dumnezeu, ai lui Iisus, ai Fecioarei și ai Sfinților, permitea să se regăsească, fie și sporadic, și simbolic, o lume încărcată de virtuți și frumuseți jefuite lumii istorice de războaie și spaimele lor[18].

---

[15] Vezi E. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, VI, pp. 136 sq., XII, pp. 123 sq. (folosirea religioasă a vinului), VII, pp. 87 sq.; XII, pp. 126 (Arborele Vieții). Dar numărul simbolurilor păgâne asimilate de iudaism este mult mai mare; taur, leu, Victoria, vultur, scoică, pasăre, corăbii etc.; vezi rezumatul vol. VII–XI în vol. XII, pp. 132–183.

[16] Aflăm procese asemănătoare în India (hinduizarea figurilor divine și a cultelor aborigene), în China (mai ales în daoismul popular), în iudaism (în epoca cuceririi Canaanului și în Evul Mediu), și în Islam.

[17] Cf. Roger Rémondon, *La crise de l'Empire romain* (1970), p. 322.

[18] Despre „creștinismul cosmic", vezi cartea noastră *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, cap. VII, în special pp. 241 sq., [trad. românească, 246 sq. — nota trad.] și partea a III-a din lucrarea de față.

Precizăm totuși că folclorul creștin se inspiră, de asemenea, din surse mai mult sau mai puțin eretice și ignoră uneori mituri, dogme sau scenarii de primă importanță pentru teologie. De exemplu, este semnificativ faptul că *cosmogonia biblică a dispărut în folclorul european*. Singura cosmogonie „populară" cunoscută în Europa de sud-est este de structură dualistă: ea îi pune în scenă pe Dumnezeu și pe Diavol[19]. În tradițiile europene în care această cosmogonie nu este atestată *nu există nici un mit cosmogonic*[20].

Vom reveni la problema supraviețuirii, în folclorul european, a figurilor și *scenario*-urilor familiare apocalipselor și apocrifelor evreiești, creștine și eretice (cf. partea a III-a). Persistența acestei clase de tradiții arhaice până în secolul al XX-lea subliniază importanța lor în Universul religios al populațiilor rurale. Este profund semnificativ, de exemplu, faptul că un motiv mitologic din belșug evocat în mandeism și maniheism, dar a cărui origine este probabil sumeriană, joacă un rol esențial în mitologia morții și ritualul funerar al românilor și al altor popoare din Europa Orientală. Scrierile mandeene și maniheene vorbesc despre „vămile" situate în fiecare din cele șapte ceruri și despre „vameșii" care inspectează „marfa" sufletului (adică faptele și meritele religioase) în cursul călătoriei sale celeste[21]. Or, în folclorul religios și obiceiurile funerare ale românilor este vorba despre „drumul mortului" de-a lungul celor șapte *vămi ale văzduhului*.

Citățm câteva simboluri și scenarii iraniene care au fost asimilate atât de teologia, cât și de mitologia creștină. Ideea iraniană a învierii corpurilor a fost primită o dată cu moștenirea iudaică. „Compararea trupurilor învierii cu un veșmânt ceresc amintește, fără îndoială, învești mântările de care e plină teologia mazdeană. Iar faptul că trupurile drepților vor fi strălucitoare se explică mai bine prin religia persană a luminii."[22] Imageria Nativității — Steaua sau Coloana de Lumină care strălucește deasupra peșterii — a fost împrumutată de la scenariul iranian (part) al nașterii Cosmocratorului-Răscumpărător. *Protoevanghelia lui Iacov* (18: 1 sq.) vorbește despre o lumină orbitoare care a umplut peștera Bethleemului. Când lumina a început să scadă a apărut Copilul Iisus. Ceea ce înseamnă că Lumina era consubstanțială cu Iisus, sau era una din epifaniile sale.

Dar cel ce introduce elemente noi în legendă este autorul anonim al lui *Opus imperfectum in Matthaeum*. După el, cei doisprezece Regi Magi sălășluiau în preajma „Muntelui Victoriilor". Ei cunoșteau revelația secretă a lui Seth cu privire la venirea lui Mesia și, în fiecare an, urcau Muntele în care se afla o peșteră cu izvoare și copaci. Acolo, ei se rugau lui Dumnezeu vreme de trei zile, așteptând apariția Stelei. Ea a apărut în cele din urmă sub forma unui copilaș, care le-a spus să meargă în Iudeea. Călăuziți de Stea, Regii Magi călătoresc vreme de doi ani. Întorși la ei acasă, povestesc minunea căreia i-au fost martori. Când apostolul Toma sosește în țara lor, Regii Magi cer să fie botezați[23].

Cu unele dezvoltări foarte sugestive, această legendă se regăsește într-o lucrare siriană, *Cronica lui Zuqnīn*. Aflăm din ea că cei doisprezece „Regi-Înțelepți" vin din țara Shyr, coruptelă de la Shyz, locul de naștere al lui Zarathustra. „Muntele Victoriilor" este o replică a Muntelui Cosmic iranian, Hara Barzaiti, adică *Axis Mundi*, care leagă Cerul de Pământ. Așadar, Seth ascunde în „Centrul Lumii" cartea cu profeția venirii lui Mesia, și tot acolo Steaua vestește

---

[19] Este vorba de mitul desemnat de anumiți savanți drept „plonjonul cosmogonic"; L-am studiat în *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, cap. III, pp. 81–130 [trad. românească, cap. III, pp. 87–135 — nota trad.].

[20] Este cazul Franței; cf. Paul Sébillot, *Folklore de France* (1905), p. 182.

[21] Cf. textele citate de Geo Widengren, *Mesopotamia. Elements in Manicheism*, pp. 82 sq. („The Customers and the Merchandise") și R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, pp. 174 sq., 247 sq.

[22] J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, p. 265.

[23] *Patrologia Graeca*, LVII, col. 637–638; cf. M. Eliade, *Méphistophélès et l'androgyne*, pp. 61 sq., cu bibliografie.

nașterea Cosmocratorului-Răscumpărător. Or, potrivit tradițiilor iraniene, *xvarna* strălucind deasupra Muntelui sacru este semnul vestirii lui Saošyant, Răscumpărătorul miraculos născut din sămânța lui Zarathustra[24].

238. Avântul teologiei

După cum am spus, teologia creștină, articulată în timpul crizei gnostice din secolul al II-lea, se caracterizează în esență prin fidelitatea ei față de Vechiul Testament. Irineu, unul dintre primii și cei mai de seamă teologi creștini, interpretează răscumpărarea, adică întruparea lui Iisus Hristos, ca o continuare și desăvârșire a lucrării începute cu facerea lui Adam, dar oprită de căderea omului în păcat. Hristos reface traiectoria existenței lui Adam pentru ca să mântuiască omenirea de consecințele păcatului. Dar, în timp ce Adam este prototipul umanității căzute și sortite morții, Hristos este creatorul și modelul exemplar al unei noi umanități binecuvântate cu făgăduința nemuririi. Irineu caută — și găsește — paralele antitetice între Adam și Hristos: primul este făurit din țărână virgină, cel de al doilea este zămislit de o virgină, Adam încalcă porunca mâncând fructul arborelui oprit, Hristos se supune acceptând răstignirea pe arborele Crucii etc.

Se poate interpreta această doctrină a repetării ca un dublu efort de a asimila, pe de o parte, revelația biblică în totalitatea ei și, pe de alta, de a justifica Întruparea ca fiind împlinirea însăși a acestei revelații. Primele structuri ale calendarului sacru, ale timpului liturgic, continuă rânduieli ebraice; dar există mereu un *novum* hristologic. Iustin numește Duminica „prima zi", raportând-o atât la *înviere*, cât și la *facerea lumii*.

Această străduință de a sublinia caracterul universal al mesajului creștin, asociindu-l cu istoria sfântă a lui Israel — singura istorie cu adevărat universală —, se desfășoară în paralel cu efortul de a asimila filosofia greacă. Teologia Logosului, mai precis misterul Întrupării sale, deschide speculației perspective inaccesibile în Vechiul Testament. Dar această îndrăzneață inovație nu este lipsită de riscuri. Docetismul, una din primele erezii, de origine și structură gnostică, ilustrează, la modul dramatic, rezistența față de ideea întrupării. Pentru docetiști (de la verbul *dokéo*, „a părea"), Răscumpărătorul nu putea accepta umilirea de a se întrupa și a suferi pe Cruce; după ei, Hristos „părea" om pentru că luase aparența unei forme umane. Altfel spus, patima și moartea au fost suferite de *altcineva* (omul Iisus sau Simon din Cyrene).

Părinții aveau totuși dreptate apărând cu îndârjire dogma Întrupării. În perspectiva istoriei religiilor, întruparea reprezintă ultima și cea mai desăvârșită hierofanie: Dumnezeu s-a întrupat în chip desăvârșit într-o ființă umană, *concretă* și *istorică* — adică activă într-o temporalitate istorică distinct circumscrisă și ireversibilă — fără să se închidă prin aceasta în trupul ei (căci Fiul este cosubstanțial cu Tatăl). S-ar putea spune chiar că această *kenosis* a lui Iisus Hristos nu constituie numai încununarea tuturor hierofaniilor săvârșite de la începutul timpurilor, ci le și *justifică* totodată, adică le demonstrează validitatea. Dacă se acceptă posibilitatea întrupării Absolutului într-o persoană istorică, se recunoaște în același timp validitatea dialecticii universale a sacrului; cu alte cuvinte, se vădește că nenumăratele generații precreștine nu au fost victimele unei iluzii, când au proclamat prezența sacrului, *i.e.* a divinului, în obiectele și ritmurile cosmice.

Problemele puse de dogma Întrupării Logosului se regăsesc agravate în teologia trinitară. Desigur, speculațiile teologale își aveau originea în *experiența creștină*. De la începuturile

[24] Cf. *Méphistophélès et l'androgyne*, pp. 62–64.

Bisericii, creștinii îl cunoșteau pe Dumnezeu sub trei înfățișări: 1) Tată, Creator și Judecător, care se revelase în Vechiul Testament; 2) Domnul Iisus Hristos, Cel Înviat; 3) Sfântul Duh, care avea puterea de a regenera viața și de a împlini Împărăția. Dar la începutul secolului al IV-lea, Arius, un preot din Alexandria, a propus o interpretare mai coerentă și mai filosofică a Trinității. Arius nu respinge Trinitatea, dar neagă consubstanțialitatea celor trei Persoane Divine. Pentru el, Dumnezeu este *singur* și este *increat;* Fiul și Sfântul Duh au fost creați *mai târziu* de către Tatăl, deci îi sunt inferiori. Arius relua, pe de o parte, doctrina lui Hristos-Îngerul, *i.e.* Hristos identificat cu arhanghelul sfânt Mihail (doctrină atestată la Roma la începutul secolului al II-lea), și, pe de altă parte, anumite teze ale lui Origen prezentându-l pe Fiul ca o divinitate secundară. Interpretarea lui Arius a avut un anumit succes, chiar printre episcopi, dar la Conciliul de la Niceea, în 325, s-a adoptat simbolul care respinge arianismul. Totuși, teologia lui Arius a mai avut parte de apărători destul de puternici, și controversa s-a prelungit mai mult de încă o jumătate de secol[25]. Athanasie (mort în 373) a elaborat doctrina consubstanțialității *(homoousios)* Tatălui cu Fiul, doctrina rezumată de Sfântul Augustin prin formula: *una substantia-tres personae*. Nu era vorba de o controversă între teologi: dogma Trinității pasiona mulțimile. Căci, dacă Iisus Hristos nu era decât o divinitate secundară, cum se putea crede că avea puterea să salveze lumea?

Teologia trinitară n-a încetat niciodată să suscite probleme; începând cu Renașterea, filosofiile raționaliste se definesc în primul rând prin antitrinitarismul lor (cf. partea a III-a). Totuși, teologia trinitară are meritul de a fi încurajat speculații îndrăznețe, silindu-l pe creștin să se elibereze din cadrele experienței și logicii cotidiene[26].

Sanctificarea treptată și, în cele din urmă, divinizarea Mariei reprezintă mai ales opera evlaviei populare. Către sfârșitul secolului I, data *Evangheliei după Ioan,* Biserica recunoscuse deja semnificația religioasă a Mariei. Pe Cruce, Iisus îi spune mamei sale: „Femeie, iată fiul tău [...]. Apoi a zis ucenicului: iată mama ta" (*Ioan,* 19: 25 sq.). Importanța Mariei derivă din maternitatea sa: ea este *Deipara,* „cea care îl naște pe Dumnezeu". Termenul este atestat pentru prima dată la începutul secolului al III-lea; dar când monofiziții[27] l-au folosit în sens eretic *Deipara* a fost înlocuit printr-un termen mai clar, *Theotokos,* „Mama lui Dumnezeu". La Conciliul din Efes[28] a fost din nou proclamată Mama-Fecioară și dogma fecioriei perpetue a Mariei.

Și în acest caz se poate surprinde *in vivo* procesul de asimilare și revalorizare a unei idei religioase arhaice și universal răspândite. Într-adevăr, teologia Mariei, Fecioara-Mamă, reia și perfecționează idei imemoriale, asiatice și mediteraneene, ca *parthenogeneza* (facultatea de autofecundare) Marilor Zeițe (cf., de exemplu, Hera, § 93). Teologia marială reprezintă transfigurarea celui mai vechi și semnificativ omagiu, adus, din preistorie, misterului religios al feminității. Fecioara Maria va fi identificată în creștinismul occidental cu Înțelepciunea divină. Însă Biserica din Orient va dezvolta, alături de teologia fecioarei *Theotokos,* doctrina Înțelepciunii celeste, *Sophia,* în care se desface figura feminină a Sfântului Duh. Multe secole mai

---

[25] Arianismul a fost învins definitiv în 388.

[26] Din acest punct de vedere, se poate compara cu metafizica lui Nāgārjuna (§ 189), cu Kabbala și cu metodele Zen (cf. partea a III-a).

[27] Mișcare eretică (începutul secolului al V-lea) ai cărei membri consideră că în Hristos omul și divinitatea sunt topite într-o singură entitate *(physis).*

[28] Dar abia către anul 1000 găsim în Occident dogma potrivit căreia Fecioara ar fi fost concepută fără păcat.

târziu, sophianologia va juca, pentru elitele intelectuale ale creștinătății orientale, un rol similar cu acela al neotomismului în reînnoirea filosofiei catolice.

239. Între *Sol Invictus* și *in hoc signo vinces...*

După cum am văzut (p. 444), Aurelian (270–275) apreciase corect importanța unei teologii solare de structură monoteistă pentru asigurarea unității Imperiului. El l-a reintrodus pe zeul din Emesa la Roma, dar modificându-i radical structura și cultul. Elementele siriene au fost cu grijă eliminate, și serviciul a fost încredințat unor senatori romani. S-a fixat data aniversară a lui *Deus Sol Invictus* la 25 decembrie, „ziua nașterii" tuturor zeităților solare orientale.

Caracterul universalist al cultului și al teologiei solare era recunoscut sau presimțit de credincioșii greci și romani ai lui Apollon-Helios, ca și ai adoratorilor lui Mithra și ai Baalilor sirieni. În plus, filosofii și teosofii erau, în mare parte, adepți ai unui monoteism de structură solară. Într-adevăr, tendințele monoteiste și universaliste care caracterizează sfârșitul secolului al III-lea devin dominante în secolul al IV-lea. Numeroasele sincretisme religioase, misterele, avântul teologiei creștine a Logosului, simbolismul solar aplicat atât Împăratului, cât și *Imperium*-ului ilustrează fascinația exercitată de noțiunea Unului și de mitologia Unității.

Înainte de convertirea sa, Constantin (306–337) era un credincios de cult solar și vedea în *Sol Invictus* temelia Imperiului său. Soarele este abundent reprezentat pe monumente figurate, pe monede, în inscripții. Dar, spre deosebire de Aurelian, pentru care *Sol Invictus* era zeul suprem, Constantin considera Soarele drept simbolul cel mai desăvârșit al lui Dumnezeu. Subordonarea Soarelui în fața Dumnezeului Suprem a fost foarte probabil prima consecință a convertirii sale la creștinism: dar ideea era deja exprimată de neoplatonicianul Porphyr[29].

Mărturiile nu coincid în ce privește semnul văzut de Constantin înainte de bătălia hotărâtoare de la podul Milius, în care adversarul său, Maxențiu, și-a aflat moartea. După Lactanțiu, Constantin „a fost avertizat în vis să-și pună pe scuturile oastei semnul ceresc și astfel să înceapă lupta: el s-a supus și a însemnat pe toate scuturile numele lui Hristos" (*De mortibus persecutorum*, 48). Dar în *Vita Constantini* (I, 28–29), Eusebiu, episcopul Cezareei, înfățișează o poveste deosebită: „La nămiezi, când soarele începea să coboare, el a văzut cu propriii săi ochi — însuși Constantin a afirmat-o — semnul crucii strălucind de o lumină mai tare ca soarele în mijlocul cerului cu cuvintele: prin ea vei învinge. La această vedenie, el și toți soldații care erau împreună cu el au fost răvășiți de uimire [...]. Constantin se întreba ce ar putea să fie această vedenie, când, în noaptea următoare, Hristos Dumnezeu i-a apărut în vis cu același semn care i se arătase pe cer și i-a poruncit să facă steaguri de oaste după semnul pe care îl văzuse în cer, ca să se slujească de el în luptă ca de o armă a victoriei".

Se mai discută încă și azi problema autenticității acestor mărturii, și se pune întrebarea dacă semnul văzut de Constantin era creștin sau păgân[30]. Oricum ar sta lucrurile, convertirea lui Constantin a asigurat creștinarea oficială a Imperiului. Primele simboluri creștine au început să apară pe monede din anul 315, iar ultimele imagini păgâne dispar în 323. Biserica primește un statut juridic privilegiat, adică statul recunoaște validitatea sentințelor tribunalului episcopal, chiar în materie civilă. Creștinii acced la cele mai înalte demnități și măsurile de restricție împotriva păgânilor se înmulțesc. Sub Theodosie cel Mare (379–395), creștinismul devine religie de stat și păgânismul este interzis definitiv; prigoniții devin prigonitori.

---

[29] Cf. F. Altheim, *La religion romaine antique*, pp. 323 sq.; id., *Der unbesiegte Gott*, cap. V.

[30] Vezi starea problemelor în A. Benoit, *Le Judaïsme et le Christianisme antique*, pp. 308 sq.

De fapt, creștinismul își demonstrase forța și vitalitatea înainte de convertirea lui Constantin. Către anul 300, la Antiohia și la Alexandria, comunitatea creștină era gruparea religioasă cea mai vastă și cea mai bine organizată. În plus, antagonismul Biserică–Imperiu își pierdea treptat din intransigență. Ultimii apologeți, Lactanțiu (240–cca 320) și Eusebiu din Cesareea (263–cca 339) au afirmat că creștinismul era singura nădejde de salvare a Imperiului.

Cauzele victoriei finale ale propovăduirii creștine sunt multiple. Mai întâi, credința de nezdruncinat și forța morală a creștinilor, curajul lor în fața torturii și a morții, curaj admirat chiar de cei mai mari adversari, Lucian din Samosata, Marc Aureliu, Galien, Celsus. Pe de altă parte, solidaritatea creștinilor era fără egal; comunitatea își lua asupra ei sarcina întreținerii văduvelor, orfanilor, bătrânilor și îi răscumpăra pe cei căzuți în mâinile piraților. În timpul epidemiilor și asediilor orașelor, creștinii erau singurii care se îngrijeau de cei răniți și îi îngropau pe cei morți. Pentru toți dezrădăcinații Imperiului, pentru mulțimile suferind de singurătate, pentru victimele alienării culturale și sociale, Biserica era singura speranță de a dobândi o identitate, de a găsi sau de a regăsi o semnificație existenței. Deoarece nu existau bariere — sociale, rasiale, intelectuale — oricine putea să devină membru al acestei societăți optimiste și paradoxale, în care un cetățean influent, demnitar al Imperiului se prosterna înaintea unui episcop, fostul său sclav. E foarte probabil că nici o altă societate istorică nu a cunoscut — nici înainte, nici după — un echivalent al acestei egalități, al caritații și iubirii fraterne pe care le-au trăit comunitățile creștine din primele patru secole.

Înnoirea cea mai neașteptată și care a avut consecințe considerabile în istoria religioasă, culturală și socială a Europei a fost monahismul, caracterizat prin separarea de lume și printr-un ascetism foarte sever[31]. Fenomenul a apărut independent în secolul al III-lea, nu numai în Egipt, cum se credea până de curând, ci și în Palestina, în Siria, în Mesopotamia[32]. Sfântul Antonie întemeiază monahismul egiptean, dar Pahomie (cca 290–347) e cel care orânduiește, în 320, viața monastică în deșertul Tebaidei (unde, spre finele secolului al IV-lea, se aflau vreo 7 000 de călugări). După cum remarcă Peter Brown, călugării își aleseseră de bunăvoie „anticultura", pustiul și peșterile[33]. Prestigiul lor considerabil este o urmare, pe de o parte, a victoriei lor asupra demonilor și, pe de alta, a puterii pe care o capătă asupra fiarelor. O idee nouă își face apariția: călugării, acești adevărați „sfinți", sunt destul de puternici ca să-i stăpânească și să le poruncească diavolilor și să înduplece prin rugăciunile lor voința lui Dumnezeu. Într-adevăr, numai călugării aveau curajul să se împotrivească anumitor decizii ale Împăratului. Din vârful stâlpului său, Sfântul Simeon Stâlpnicul judeca pricini, profetiza, vindeca, mustra și dădea sfaturi înalților funcționari.

Către finele secolului al IV-lea, se asistă, din Mesopotamia până în Africa de Nord, la un val de violențe săvârșite de călugări: în 388 ei incendiază o sinagogă din Callinicum, lângă Eufrat, și terorizează satele siriene în care se găseau temple păgâne; în 391, patriarhul din Alexandria, Theofil, îi cheamă pe călugări să „curețe" Serapeumul, citadela marelui templu al lui Serapis. În aceeași epocă, ei pătrund cu forța în casele păgânilor ca să caute idoli. În 415, un grup de călugări fanatici comit una din cele mai odioase crime din istorie: ei o linșează pe Hypathia, nobila femeie-filosof din Alexandria, pe care discipolul ei, episcopul Synesios, o evocă astfel: „mamă, soră, profesoară și binefăcătoare" (*Ep.*, XVI).

---

[31] A. J. Festugière, *Les Moines d'Orient, I. Culture et Sainteté;* A. Vööbus, *History of asceticism in the Syrian Orient*, I–II; J. Lacarrière, *Les hommes ivres de Dieu*.

[32] Este adevărat că monahismul egiptean s-a dezvoltat rapid și grație literaturii sale, care l-a făcut celebru, a avut o influență considerabilă.

[33] Peter Brown, *The World of Late Antiquity*, pp. 101 sq.; cf., de asemenea, de același autor, „The Rise and the Function of the Holy Man in Late Antiquity".

În Orient, episcopii îi ocrotesc pe călugări ca să-și întărească propria situație: împreună, episcopi și călugări, se pun în fruntea poporului și îi dictează acestuia opiniile. După cum remarcă Peter Brown, „acești excentrici transformă creștinismul într-o religie a maselor" (*op. cit.*, p. 107). Și mai surprinzătoare apare lucrarea realizată, mai cu seamă în Occident, de către urmașii lor, călugării Evului Mediu timpuriu (cf. partea a III-a).

240. Autobuzul care se oprește la Eleusis...

Nici un eveniment istoric nu traduce mai bine sfârșitul „oficial" al păgânismului decât incendierea sanctuarului de la Eleusis, în 396, de către Alaric, regele goților. Dar, pe de altă parte, nici un alt exemplu nu ilustrează mai bine misteriosul proces de ocultare și de continuitate al religiozității păgâne. În secolul al V-lea, Eunapios, el însuși inițiat în Misterele de la Eleusis, relatează profeția ultimului hierofant legitim. În prezența lui Eunapios, hierofantul prevestește că succesorul său va fi ilegitim și sacrileg; el nici nu va fi măcar cetățean al Atenei; și mai rău, el va fi cineva care, „consacrat altor zei", va fi legat de jurământul său de a „prezida exclusiv la ceremoniile lor". Din pricina acestei profanări, sanctuarul va fi distrus și cultul celor Două Zeițe va dispărea pentru totdeauna.

Într-adevăr — continuă Eunapios — un înalt inițiat în Misterele lui Mithra (în care avea rangul de *Pater*) a devenit hierofant. El a fost ultimul hierofant de la Eleusis, căci, la puțin timp după aceea, goții lui Alaric au pătruns prin defileul Thermopilelor, urmați de „bărbații în negru", călugării creștini — și cel mai vechi și cel mai important centru religios al Europei a fost definitiv distrus[34].

Totuși, dacă ritualul inițiatic a dispărut la Eleusis, Demeter nu și-a abandonat locul celei mai dramatice dintre teofaniile sale. Este adevărat că, în restul Greciei, Sfântul Dimitrie i-a luat locul, devenind astfel patronul agriculturii. Dar la Eleusis se vorbea și se vorbește încă de Sfânta Demetra, sfântă necunoscută în alte părți și care nu a fost vreodată canonizată. Până la începutul secolului al XIX-lea, o statuie a zeiței era ritualic împodobită cu flori de țăranii din sat, deoarece ea asigura fertilitatea câmpurilor. Dar în ciuda faptului că localnicii s-au opus cu arma în mână, statuia a fost ridicată în 1820 de E. D. Clarke și dăruită Universității din Cambridge[35]. Tot la Eleusis, în 1860, un preot a povestit arheologului F. Lenormant istoria Sfintei Demetra; ea era o femeie bătrână din Atena: un „turc" i-a răpit fata, dar un viteaz *pallikar* a izbutit să o elibereze — iar în 1928, Mylonas a auzit aceeași istorie de la o nonagenară din Eleusis[36].

Episodul cel mai emoționant al mitologiei creștine a lui Demeter a avut loc la începutul lui februarie 1940 și a fost pe larg comentat și relatat de presa ateniană[37]. Într-una din stațiile cursei de autobuz Atena–Corint s-a urcat o bătrână, „slabă și uscată, dar cu ochi mari, aprinși". Cum femeia nu avea bani ca să-și plătească biletul, controlorul a dat-o jos la stația următoare; era chiar stația din Eleusis. Dar șoferul nu a mai putut face autobuzul să pornească; în cele din urmă călătorii au hotărât să facă o chetă ca să-i plătească bătrânei biletul. Ea a fost urcată iarăși în autobuzul care, de astă dată, a pornit. Atunci, bătrâna le-a spus: „Ar fi trebuit să faceți

---

[34] Eunapios, *Bioi Sophiston*, pp. 42 sq. (ed. Boissade, 1822); cf. G. E. Mylonas, *Eleusis*, p. 8; C. Kerényi, *Eleusis*, pp. 17–18.

[35] J. C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, pp. 80 sq.

[36] F. Lenormand, *Monographie de la voie sacrée éleusinienne*, pp. 399 sq.; J. C. Lawson, *op. cit.*, pp. 81 sq.; G. E. Mylonas, *op. cit.*, p. 12.

[37] Am folosit un articol apărut în *Hestia*, 7 februarie 1940, și traducere de H. Ch. Picard, „Déméter, puissance oraculaire", pp. 102–103.

asta mai devreme, dar sunteți egoiști și pentru că sunt între voi am să vă mai spun ceva: veți fi pedepsiți pentru felul în care trăiți; veți duce lipsă până și de verdețuri, și de apă!". „Nu își terminase bine amenințarea, continuă autorul articolului publicat în *Hestia*, când a și dispărut [...]. Nimeni nu o văzuse coborând. Iar oamenii se tot uitau și iar se uitau la cotorul chitanțierului ca să se convingă că biletul fusese cu adevărat vândut".

Să citățm, pentru a încheia, remarca prudentă a lui Charles Picard: „Cred că în fața poveștii acesteia eleniștii, în general, vor rezista destul de greu ispitei de a evoca mai îndeaproape unele lucruri care revin în minte din celebrul *Imn homeric*, în care mama Corei, deghizată în *femeie bătrână* în locuința regelui eleusinian Celeos, profetiza la fel, și — pradă unui acces de furie, în care îi învinovățea pe oameni de lipsa lor de pietate — prevestea dezastre de temut pentru întreaga regiune" (*ibid.*, pp. 103–104).

Partea a III-a

DE LA MAHOMED LA EPOCA REFORMELOR

CUVÂNT ÎNAINTE

Întârzierea cu care apare acest al treilea volum se datorează mai ales unor motive de sănătate: de câtăva vreme vederea continuă să-mi slăbească și, din cauza unei artrite rebele, scriu cu dificultate. Aceasta mă obligă să isprăvesc ultima parte din Istoria credințelor și ideilor religioase *cu colaborarea unor colegi, aleși din rândul foștilor mei elevi.*

După cum cititorul nu va întârzia să observe, mi-am modificat planul anunțat în Cuvântul înainte *al celui de-al doilea volum. Am continuat istoria bisericilor creștine până în epoca Luminilor și am transferat în volumul final capitolele despre dezvoltarea hinduismului, despre China medievală și religiile Japoniei. Am consacrat patru capitole istoriei credințelor, ideilor și instituțiilor religioase ale Europei între secolele IV-XVII, dar am insistat mai puțin asupra creațiilor bine cunoscute lectorului occidental (de exemplu, Scolastica, Reformele) pentru a putea să stărui asupra anumitor fenomene în general trecute sub tăcere sau minimalizate în manuale: heterodoxiile, ereziile, mitologiile și practicile populare, vrăjitoria, alchimia, ezoterismul. Interpretate în propriul lor orizont spiritual, aceste creații religioase nu sunt lipsite de interes și uneori chiar de grandoare. În orice caz, ele fac parte integrantă din istoria religioasă și culturală a Europei.*

O importantă secțiune a volumului final al Istoriei *o va constitui prezentarea religiilor arhaice și tradiționale din America, Africa și Oceania. În fine, în ultimul capitol mă voi strădui să analizez creativitatea religioasă a societăților moderne.*

Îi mulțumesc profesorului Charles Adams, care a avut amabilitatea să citească capitolele XXXIII și XXXV și mi-a comunicat numeroase observații prețioase; totuși, de interpretarea șiismului și misticii musulmane, interpretare întemeiată pe hermeneutica regretatului meu prieten Henry Corbin, sunt eu însumi răspunzător. Îi sunt recunoscător colegului și prietenului meu, profesorul André Lacocque, pentru grija cu care a citit și corectat întregul text al volumului de față, precum și editorului și prietenului meu Jean-Luc Pidoux-Payot, pentru răbdarea și interesul cu care a urmărit elaborarea acestei lucrări.

Prezența, afecțiunea și devotamentul soției mele au reușit să învingă oboseala și descurajarea provocate de suferințele și infirmitățile mele. Datorită ei acest volum a putut fi terminat.

MIRCEA ELIADE

Universitatea din Chicago,
aprilie 1983

Capitolul XXXI

RELIGIILE EURASIEI ANTICE: TURCO-MONGOLII, FINO-UGRICII, BALTO-SLAVII

241. Vânători, nomazi, războinici

Invaziile fulgerătoare ale turco-mongolilor — începând cu hunii în secolul al IV-lea și sfârșind cu Timur Lenk (1360–1404) — se inspirau din modelul mitic al vânătorilor primitivi ai Eurasiei: animalul carnivor urmărindu-și vânatul în stepă. Caracterul neașteptat și rapiditatea incursiunilor, masacrarea unor populații întregi, nimicirea semnelor exterioare ale culturii sedentare (orașele și satele) îi apropie pe călăreții huni, avari, turci, mongoli de haitele de lupi vânând cervideele din stepă sau atacând turmele păstorilor nomazi. Desigur, importanța strategică și consecințele politice ale acestui comportament erau bine cunoscute căpeteniilor militare. Însă prestigiul mistic al vânătorului exemplar — carnasierul — juca un rol considerabil. Numeroase triburi altaice revendicau ca strămoș al lor un lup supranatural (cf. § 10).

Apariția fulgerătore a „Imperiilor Stepelor" și caracterul lor mai mult sau mai puțin efemer îi fascinează încă pe istorici. Într-adevăr, hunii îi zdrobesc în 374 pe ostorgoți pe Nistru, provocând migrația precipitată și în serie a altor triburi germanice, și pradă, plecând din pusta panonică, mai multe provincii ale Imperiului roman. Attila a reușit să supună o bună parte din Europa Centrală, dar la scurtă vreme după moartea lui (453) hunii, divizați și dezorientați, dispar din istorie. Tot astfel, uriașul Imperiu mongol creat de Genghis-Han în douăzeci de ani (1206–1227) și mărit de urmașii lui (Europa Orientală după 1241, Persia, Irakul și Anatolia după 1258, China în 1279) decade după ratarea cuceririi Japoniei (1281). Timur Lenk (1360–1404), care se considera urmașul lui Genghis-Han, a fost ultimul mare cuceritor care s-a inspirat de la modelul carnivorelor.

Să precizăm că toți acești „barbari", irupând din stepele central-asiatice, nu ignorau unele creații culturale și religioase ale popoarelor civilizate. De altfel, cum vom vedea îndată, strămoșii lor, vânătorii preistorici și păstorii nomazi, beneficiaseră și ei de descoperirile tehnice înfăptuite în diverse regiuni din Asia Meridională.

Populațiile vorbind limbi altaice au ocupat un teritoriu imens: Siberia, regiunea Volgăi, Asia Centrală, nordul și nord-estul Chinei, Mongolia și Turcia. Se deosebesc trei ramuri principale: 1) turca comună (uigură, șagatai); 2) mongolă (kalmâcă, mongolă, buriată); 3) manciu-tungusă[1]. Habitatul inițial al popoarelor altaice a fost probabil stepele din jurul munților Altai și Ch'ing-hai, între Tibet și China, întinzându-se, la nord, până în taigaua siberiană. Diversele grupuri altaice, precum și populațiile fino-ugrice, practicau vânătoarea și pescuitul în regiunile septentrionale, nomadismul pastoral în Asia Centrală și, într-o măsură mai mică, agricultura în zona meridională.

Din preistorie, Eurasia Septentrională a fost influențată de culturile, industriile și ideile religioase sosite din sud. Creșterea renilor în regiunile siberiene a fost inspirată de domesticirea

[1] Ipoteza unei familii lingvistice uralo-altaice, incluzând, de asemenea, fineza și maghiara, a fost părăsită.

calului, care a avut loc probabil în stepe. Centrele preistorice comerciale (de exempu, cel din Insula Cerbilor de pe lacul Onega) și metalurgice (Perm) au jucat un rol important în elaborarea culturilor siberiene. Ca urmare a acestui fapt, Asia Centrală și Asia Septentrională au primit treptat idei religioase de origine mesopotamiană, iraniană, chineză, indiană, tibetană (lamaismul), creștină (nestorianismul), maniheană, la care trebuie să adăugăm influențele islamului și, recent, pe cele ale creștinismului ortodox rus.

Trebuie să precizăm însă că aceste influențe nu au izbutit întotdeauna să modifice sensibil structurile religioase originare. Anumite credințe și obiceiuri specifice vânătorilor paleolitici mai supraviețuiesc în Eurasia Septentrională. În multe cazuri, se recunosc mituri și concepții religioase arhaice sub aparența lamaistă, musulmană sau creștină[2]. Drept urmare, în pofida diverselor sincretisme, se pot distinge anumite concepții caracteristice: credința într-un zeu celest, stăpân peste oameni, un tip specific de cosmogonie, solidaritatea mistică cu animalele, șamanismul. Însă marele interes al religiilor Asiei Centrale și Septentrionale rezidă mai ales în creațiile lor de structură sincretistă.

242. Tängri, „Zeul-Cer"

Dintre toți zeii popoarelor altaice, cel mai important și mai cunoscut este, desigur, Tängri (Tangri la mongoli și kalmâci, Tangeri la buriați, Tängere la tătarii de pe Volga, Tingir la beltiri). Vocabula *tängri*, însemnând „zeu" și „cer", aparține vocabularului din limbile turcă și mongolă. Existent „încă din preistoria Asiei, cuvântul a cunoscut un destin aparte. Aria sa de răspândire în timp, în spațiu și de-a lungul civilizațiilor este imensă: e cunoscut de mai bine de două mii de ani; este sau a fost folosit în aproape tot continentul asiatic, de la hotarele Chinei până în sudul Rusiei, din Kamceatka până la Marea de Marmara; el le-a servit „păgânilor" altaici ca să le desemneze zeii, precum și Zeul Suprem, și s-a păstrat în toate marile religii universale pe care, în decursul istoriei lor, turcii și mongolii le-au îmbrățișat pe rând (creștinism, maniheism, islam etc.)"[3].

Cuvântul *tängri* e întrebuințat pentru a exprima divinul. Desemnând un zeu celest, el e atestat la populațiile Hiong-nü în secolul al II-lea î.Hr. Textele îl prezintă „înalt" (*üzä*), „alb și ceresc" (*kök*), „etern" (*möngkä*) și înzestrat cu „putere" (*küç*)[4]. Într-una din inscripțiile paleoturce de la Orkhon (secolele VII–VIII), stă scris: „Când, sus, cerul albastru, jos, pământul, s-au făcut între acestea două au fost zămisliți fiii omului (= ființele umane)"[5]. Despărțirea Cerului de Pământ se poate interpreta ca o lucrare cosmogonică. Există numai unele aluzii la o cosmogonie propriu-zisă, avându-l ca autor pe Tängri. Dar tătarii din Altai și iakuții își numesc zeul „făcător". Potrivit buriaților, zeii (*tangri*) l-au creat pe om și acesta a trăit fericit până când spiritele cele rele au răspândit boala și moartea pe pământ[6].

Oricum, ordinea cosmică, deci organizarea lumii și a societății, precum și destinul oamenilor depind de Tängri. Prin urmare, orice suveran trebuie să-și primească învestitura de la Cer. Pe inscripțiile

---

[2] Documentele scrise sunt puține și târzii: câteva aluzii în Analele chineze din secolul al II-lea î.Hr. și la unii istorici latini și bizantini din secolul al IV-lea d.Hr. (privitor la campaniile lui Attila); inscripțiile paleoturce de la Orkhon din Mongolia (secolele VII–VIII) și literatura elaborată în jurul cuceririlor lui Genghis-Han, la care trebuie să adăugăm relatările călătoriilor lui Marco Polo (secolul al XIII-lea) și ale primilor misionari catolici. Abia din secolul al XVIII-lea scrierile autorilor europeni aduc informații mai coerente privitor la credințele și obiceiurile Eurasiei.

[3] Jean-Paul Roux, „Tängri, Essai sur le Ciel-Dieu des peuples altaïques" (primul articol), p. 49.

[4] Cf. *ibid.*, al doilea articol, p. 200.

[5] *Ibid.*, p. 221.

[6] Cf. izvoarele citate în cartea noastră *Le Chamanisme* (ediția a 2-a), p. 71, n. 4. În credințele religioase populare ale mongolilor, Tangri „a creat toate": focul, laptele etc. Cf. W. Heissig, *La religion de la Mongolie*, p. 404. Dar nu e vorba de o cosmogonie în sensul propriu al cuvântului.

de la Orkhon citim: „Tängri, care l-a învestit pe tatăl meu Kaghan... Tängri, care dă puterea, acest Tängri m-a înălțat pe mine Kaghan..."[7]. Într-adevăr, Kaghanul este un *Fiu al Cerului*, după modelul chinez (cf. § 128). Suveranul este trimisul sau reprezentantul Zeului-Cer. Cultul lui Tängri e menținut de suveran în toată puterea și integritatea lui. „Când domnește anarhia, când triburile sunt împrăștiate, când nu mai există Imperiul (precum în zilele noastre), Tängri, altădată atât de însemnat, tinde a deveni un *deus otiosus*, lăsând locul unor divinități cerești secundare sau spărgându-se în bucăți (multiplicarea lui Tängri)... Când Suveranul nu mai există, Zeul-Cer este uitat treptat, cultul popular se întărește și tinde să ocupe un loc preponderent"[8]. (Mongolii cunosc 99 de Tangri, mare parte din ei având nume și funcții precise.) Transformarea unui zeu ceresc și suveran în *deus otiosus* e un fenomen universal atestat. În cazul lui Tängri, multiplicarea sau substituirea sa cu alte divinități pare să fi urmat dezmembrării Imperiului. Dar același proces se verifică în nenumărate alte contexte istorice (cf. *Traité*, §§ 14 sq.).

Tängri nu are temple și e îndoielnic să fi fost reprezentat vreodată sub formă de statuie. În celebra lui conversație cu imamul din Buhara, Genghis-Han îi spune acestuia: „Universul întreg este casa lui Dumnezeu, de ce să-i desemnezi un loc anume (de pildă, Mecca) în care să sălășluiască?" Ca peste tot, de altfel, zeul celest al altaicilor este omniscient. Când depun jurământ, mongolii spun: „Să știe Cerul!" Conducătorii militari urcau pe vârful munților (imagine privilegiată a Centrului Lumii) să se roage Zeului sau, înaintea expedițiilor, se izolau în corturile lor (adesea câte trei zile, așa cum a făcut Genghis-Han), în vreme ce oștirea invoca Cerul. Tängri își manifesta nemulțumirea prin semne cosmice: comete, secete, inundații. Lui i se aduceau rugăciuni (de exemplu, la mongoli, beltiri etc.) și i se sacrificau cai, boi și oi. Scrificiul adus zeilor, cerului este universal atestat, mai ales în caz de calamități sau de catastrofe naturale. Dar, în Asia Centrală și Septentrională, ca și în altă parte, multiplicarea lui Tängri este urmată de asimilarea sa altor zei (ai furtunii, ai fertilității cosmice etc.). Astfel, în Altai, Bai Ülgän (cel „Foarte Mare") s-a substituit lui Tangere Kaira Kan („stâpânul milostiv al cerului") și lui i se aduc sacrificii de cai (vezi, mai jos, p. 486 sq.)[9]. Îndepărtarea și pasivitatea îi caracterizează și pe alți zei cerești; astfel, Buga („Cerul", „Lumea") al tungușilor nu are cult; el este omniscient, dar nu se amestecă în treburile oamenilor, nu îi pedepsește pe răufăcători. Urün ai tojon, al iakuților, sălășluiește în al șaptelea cer, cârmuiește totul, dar face numai bine (adică nu pedepsește)[10].

243. Structura Lumii

Cosmologia și cosmogonia popoarelor altaice prezintă un mare interes: pe de o parte, ele păstrează elemente arhaice, atestate în numeroase culturi tradiționale; pe de altă parte, formele în care ne-au fost transmise indică un lung proces sincretist de asimilare și de reinterpretare a anumitor idei primite din afară. În plus, cosmologia nu pare solidară mereu cu mitul cosmogonic cel mai răspândit din Asia. Desigur, trebuie să se țină seama de eterogenitatea documentelor ce le avem: mitul cosmogonic a circulat mai ales în mediile populare — amănunt important, a cărui semnificație o vom vedea mai departe.

În Asia, ca în multe alte regiuni ale lumii, structura Universului este, în mare, concepută ca având trei etaje — Cerul, Pământul, Infernul —, unite între ele printr-un ax central. Acest

---

[7] J.-P. Roux, *op. cit.* (al treilea articol), p. 27. Aceeași credință este atestată în epoca mongolă. „El a fost Kaghan prin puterea și tăria Cerului veșnic"; R. Grousset, *L'Empire des Steppes*, p. 182.

[8] J.-P. Roux, „La religion des Turcs de l'Orkhon des VIIe et VIIIe siècles" (primul articol), p. 20.

[9] Despre numele zeilor de structură uraniană — „Căpetenia", „Stăpânul", „Tatăl", „Ziditorul", „Lumina" etc. — vezi *Traité d'histoire des religions*, § 18; cf. Uno Harva, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, pp. 140 sq.

[10] Vezi *Traité*, § 18; U. Harva, *op. cit.*, pp. 151 sq.

ax străbate printr-o „deschizătură", printr-o „gaură"; prin această deschizătură coboară zeii pe Pământ, iar morții în regiunile subpământene; și tot prin ea sufletul șamanului poate să zboare sau să coboare în călătoriile lui celeste sau subpământene. Cele trei lumi — în care locuiesc zeii, oamenii și Suveranul Infernului, împreună cu morții — sunt deci imaginate ca trei plăci suprapuse[11].

Numeroase popoare altaice își imaginează Cerul ca un cort: Calea Laptelui este „cusătura"; stelele, „găurile" prin care intră lumina. Din vreme în vreme, zeii deschid cortul ca să se uite spre pământ și atunci apar stelele căzătoare. Cerul mai este imagint și ca un capac; se întâmplă ca acest capac să nu fie fixat prea bine de marginile pământului, și atunci prin crăpăturile interstițiale pătrund vânturile. Tot prin aceste spații strâmte eroii și alte ființe privilegiate se pot strecura și pot accede la Cer. În mijlocul Cerului strălucește steaua polară, care, asemenea unui țăruș, susține cortul. Ea se cheamă „Stâlpul de Aur" (la mongoli, buriați etc.), „Stâlpul de Fier" (la tătarii siberieni etc.), „Stâlpul Soarelui" (la teleuți etc.)[12].

Cum era de așteptat, această cosmologie și-a găsit o replică în microcosmosul oamenilor. Axa Lumii a fost reprezentată la modul concret fie prin stâlpii care susține locuința, fie sub formă de țăruși izolați, numiți „Stâlpi ai Lumii". Când s-a modificat forma locuinței (de la coliba cu acoperiș conic s-a trecut la iurtă), funcția mitico-religioasă a stâlpului a fost preluată de deschizătura din vârf prin care iese fumul. Această deschizătură corespunde celei similare din „Casa Cerului", echivalând cu „spărtura" pe care o face steaua polară în bolta cerească. Acest simbolism este extrem de răspândit[13]. Ideea subiacentă este credința în posibilitatea unei comunicări directe cu Cerul. Pe plan macrocosmic, această comunicare este figurată printr-o Axă (stâlp, munte, arbore etc.); pe plan microcosmic, ea e semnificată de stâlpul central al locuinței sau de deschiderea superioară a cortului; aceasta vrea să însemne că *fiecare locuință omenească este proiectată în „Centrul Lumii"* sau că oricare altar, cort sau casă face posibilă ruptura de nivel și deci comunicarea cu zeii sau chiar (în cazul șamanilor) urcarea la Cer.

Așa cum am remarcat adesea, imaginile mitice cele mai răspândite (încă din preistorie; cf. § 7) ale „Centrului Lumii" sunt Muntele Cosmic și Arborele Lumii. Aceste imagini se întâlnesc, de asemenea, la populațiile altaice și mai peste tot în Asia. Tătarii din Altai și-l imaginează pe Bai Ülgän în mijlocul Cerului, tronând pe un munte de aur. Tătarii din Abakan îl numesc „Muntele de Fier". Faptul că mongolii, buriații, kalmâcii îl cunosc sub numele de Sumbur, Sumur sau Sumer, ce trădează imediat influența indiană (= Meru, muntele mitic), nu implică în mod necesar că ignoră acest simbol arhaic și universal[14]. În ce privește Arborele Cosmic, el e atestat peste tot în Asia și joacă un rol important în șamanism. Cosmologic, Arborele Lumii se înalță în centrul Pământului, în „buricul" acestuia și ramurile lui superioare ating palatul lui Bai Ülgän. Arborele leagă cele trei regiuni cosmice, căci rădăcinile sale se implântă în adâncul Pământului. La mongoli și buriați, zeii (Tangeri) se hrănesc din fructele Arborelui. Alte populații altaice cred că sufletele copiilor, înainte de naștere, se odihnesc asemenea unor păsărele pe ramurile Arborelui Cosmic și că șamanii ajung acolo în căutarea lor[15]. Despre toba șamanului se crede că este făcută din lemnul Arborelui Lumii. În fața iurtei sale

---

[11] Această imagine este completată de credința că Lumea este sprijinită de un animal (broască țestoasă, pește) care o împiedică să se scufunde în ocean; cf. U. Harva, *op. cit.*, pp. 22 sq.

[12] A se vedea izvoarele citate în *Le Chamanisme* (ediția a 2-a), p. 212 sq. Buriații își imaginează stelele ca o herghelie de cai și steaua polară este țărușul de care sunt legați. Este o idee comună popoarelor altaice și ugrice. Cf. *ibid.*, p. 212, n. 6.

[13] El este atestat, atât la numeroase populații arhaice, cât și în culturi mult mai evoluate: Egipt, India, China, Mesopotamia, Grecia etc. Cf. câteva indicații bibliografice în *Le Chamanisme*, pp. 213 sq.

[14] Vezi exemplele și bibliografiile în *Le Chamanisme*, pp. 216 sq.

[15] Vezi, *ibid.*, pp. 49, 220 sq.; acest motiv mitic se regăsește în Africa și în Indonezia; cf. p. 221, n. 1. O altă temă, foarte probabil de origine mesopotamiană, este aceea a Arborelui—Carte a destinelor; cf. *ibid.*, pp. 221–222.

și înăuntrul ei se găsesc imagini ale acestui arbore și șamanul îl desenează, de asemenea, pe tobă. În plus, așa cum vom vedea (§ 245), escaladând stâlpul ritual, șamanul altaic se urcă efectiv în Arborele Cosmic.

244. Peripețiile Creației

Mitul cosmogonic cel mai cunoscut la populațiile Asiei Centrale și Septentrionale este un mit aproape universal răspândit, deși în forme destul de diferite. Arhaismul său (cf. § 7), răspândirea sa considerabilă — în afara Asiei, el e atestat în India ariană și prearianã, în Asia de Sud-Est, în America de Nord — și multiplele modificări pe care le-a suferit în decursul vremii fac din acest mit una din cele mai pasionante probleme pentru istoricul religiilor. Pentru a pune în evidență caracterele specifice versiunilor central-asiatice (și cele ale Europei Orientale, § 250), să pezentăm întâi ceea ce se poate presupune a fi fost formele dintâi ale mitului. Peisajul este întotdeauna același: Marile Ape de dinaintea Creației. Scenariul prezintă variante: 1) Dumnezeu, sub formă de animal, se scufundă în hăul apelor ca să aducă puțin pământ din care să facă Lumea; 2) sau trimite pentru aceasta un animal-amfibie (o pasăre de apă); 3) sau face să se scufunde o ființă (ades ornitomorfă) despre care nu știa până atunci că există și care se arată, în cele din urmă, a fi adversarul său. Prima versiune este atestată în hinduism (un mare zeu — Prājāpati, Brahmā, Viṣṇu — metamorfozat în mistreț, coboară în adâncul apelor și ridică la suprafață Pământul; cf. partea I; a doua este extrem de răspândită (India prearianã, Assam, America de Nord etc.; precizăm că în această versiune nu este nici o opoziție între animalele care se scufundă și Creator); abia în Asia și în Europa Orientală plonjonul cosmogonic se dezvoltă într-un sens „dualist".

La diverse popoare turce surprindem uneori fuzionarea acestor două ultime versiuni. Un mit buriat îl arată pe Sombol-Burkan plutind pe Oceanul Primordial. El zărește o pasăre acvatică și îi cere să se scufunde în adâncuri. Din lutul adus de pasăre el face Pământul. Potrivit altor variante, Burkan făurește apoi omul, tot din lut[16]. Într-un mit al tătarilor, Lebed, o lebădă albă, se scufundă la rugămintea lui Dumnezeu și aduce puțin pământ în cioc. Dumnezeu făurește Pământul, neted și întins. Abia mai târziu sosește Diavolul, care face mlaștinile[17]. După tătarii din Altai, la început, când nu existau decât Apele, Dumnezeu și „omul" înotau împreună sub forma unor păsări negre. Dumnezeu îl trimite pe „om" să aducă nămol de pe fundul apei. Dar „omul" a ascuns puțin pământ în gură, și când Pământul a început să se lățească, lutul din gură a prins să se umfle. Omul s-a văzut silit să-l scuipe și astfel a luat naștere mlaștinile. Dumnezeu i-a zis: „Ai păcătuit și supușii tăi vor fi răi. Supușii mei vor fi drepți; ei vor vedea Soarele, Lumina, și eu voi fi numit Kurbystan (= Ohrmazd). Tu vei fi Erlik"[18]. Sincretismul cu ideile iraniene este evident. Dar scenariul plonjonului cosmogonic este aproape în întregime păstrat. Identitatea dintre „om" și Stăpânul Tărâmului Întunecos, Erlik Khan, se explică prin faptul că Primul Om, strămoșul mitic, a fost totodată și primul care a murit (mitologem din belșug, atestat pretutindeni în lume).

---

[16] Vezi studiul nostru „Le Diable et le Bon Dieu" (= *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, pp. 81–130), pp. 106 sq., în care sunt analizate mai multe variante buriate și iakute [trad. românească, pp. 87–135, respectiv, pp. 111 sq. — nota trad.].

[17] W. Radlow, citat în „Le Diable et le Bon Dieu", p. 103 [respectiv, 108 — nota trad.].

[18] W. Radlow, citat *ibid.*, p. 104. Mitul povestește apoi facerea omului. Erlik Khan cere atâta pământ cât poate măsura cu toiagul. El lovește în pământ, și astfel apar animalele dăunătoare. În cele din urmă, Dumnezeu îl trimite sub pământ. Antagonismul dintre Erlik și Dumnezeu nu indică la modul absolut o concepție „dualistă". În inscripțiile paleoturce, Erlik este zeul sorții; cf. Annemarie V. Gabain, „Inhalt und magische Bedeutung der alttürkishen Inschriften".

La mongoli, variantele sunt și mai complexe. Očirvani (= Vajrapani) și Tšagan-Śukurty coboară din Cer în Marea Primordială. Očirvani îi cere tovarășului său să se scufunde și să aducă nămol. După ce întind nămolul pe spinarea unei broaște țestoase, amândoi adorm. Sosește Diavolul, Šulmus, care se străduiește să îi înece, dar pe măsură ce îi rostogolește, Pământul tot crește. După o a doua variantă, Očurman, care trăiește în Cer, vrea să creeze Pământul și caută un tovarăș. El îl găsește pe Tšagan-Śukurty și îl trimite să caute lut în numele său. Dar acesta devine trufaș: „Fără mine n-ai fi dobândit lutul!", strigă el și îndată pământul i se scurge printre degete. Scufundându-se a doua oară, el ia lut, de astă dată în numele lui Očurman. După Creație, apare Šulmus, care cere o bucată de pământ, atât cât poate cuprinde cu vârful toiagului. Šulmus lovește cu bățul în pământ și așa apar șerpii[19]. Mitul unifică sau juxtapune două motive dualiste diferite: 1) identificarea adversarului-rival cu protagonistul scufundării; 2) Diavolul care sosește, nu se știe de unde, când Pământul era de-acuma creat, și cere o parte sau încearcă să îl distrugă.

Plonjonul cosmogonic este atestat, de asemenea, și la fino-ugrici, slavii occidentali, precum și în Europa Răsăriteană. Vom reveni asupra „radicalizării dualiste" a mitului și vom examina ipotezele ce s-au făcut cu privire la originea sa (§ 250). Pentru moment, precizăm că, pornind de la a treia fază — când Creatorul trimite pe fundul apei auxiliari antropomorfi —, se dezvoltă posibilitățile dramatice și, în ultimă instanță, „dualiste" ale scufundării cosmogonice. Peripețiile scufundării și opera cosmogonică ce urmează sunt invocate de aici înainte pentru a explica imperfecțiunile Creației, ca și apariția Morții, a munților și a mlaștinilor, precum și „nașterea" Diavolului sau existența Răului. Cum acela care plonjează ca să-și procure substanța din care se va făuri Pământul nu mai este creatorul însuși, ci unul din auxiliarii ori servitorii lui, este posibil să pătrundă în mit, grație tocmai acestui episod, un element de insubordonare, de antagonism ori opoziție. Interpretarea „dualistă" a Creației a fost posibilă prin transformarea treptată a auxiliarului teriomorf al lui Dumnezeu în „servitorul" său, în „tovarășul" și, în cele din urmă, în Adversarul său[20]. Vom aprecia mai departe importanța acestei interpretări dualiste în teodicele „populare" (§ 250).

Miturile despre crearea omului evidențiază, de asemenea, rolul nefast al Adversarului. Ca în multe mitologii, Dumnezeu creează omul din lut și îi insuflă un spirit. Dar, în Asia Centrală și Septentrională, scenariul comportă un episod dramatic: după ce a făurit trupurile primilor oameni, Dumnezeu lasă un câine să-i păzească și urcă la Cer să le caute un suflet. În lipsa lui sosește Erlik și, făgăduindu-i câinelui, gol la acea dată, o blană dacă îl lasă să se apropie, el mânjește trupurile oamenilor cu scuipat. Buriații cred că fără mânjirea lui Cholm (Vrăjmașului) oamenii n-ar fi cunoscut bolile și moartea. Potrivit unui alt grup de variante altaice, Erlik, profitând de absența lui Dumnezeu și înșelând câinele, ar fi însufleții corpurile oamenilor[21]. Este vorba, în acest caz, de un efort disperat nu doar de a-l absolvi pe Dumnezeu de existența bolilor și de moartea oamenilor, ci și de răutatea sufletului omenesc.

245. Șamanul și inițierea șamanică

Un zeu ceresc suveran care devine *deus otiosus* sau se multiplică indefinit (Tängri și cei 99 de Tangri); un zeu creator, dar ale cărui creații (Lumea și Omul) sunt maculate de intervenția îndrăzneață a unui Adversar satanic; precaritatea sufletului omenesc; bolile și moartea provocate

[19] Potanin, citat *ibid.*, p. 105.

[20] Cf. M. Eliade, *op. cit.*, pp. 126 sq. [trad. românească, pp. 132 sq. — nota trad.].

[21] U. Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 114 sq. Legende asemănătoare se găsesc la fino-ugrici.

de demoni și de spirite rele; un Univers tripartit — Cer, Pământ, Infern — care implică o geografie mitică adesea destul de complexă (pluralitatea nivelurilor celeste și infernale cerând cunoașterea drumurilor care duc la Cer sau pe celălalt tărâm)... E de ajuns să reamintim aceste câteva elemente esențiale ca să putem aprecia rolul considerabil al șamanului în religiile Asiei Centrale și Septentrionale. Într-adevăr, șamanul este teolog și demonolog, specialist al extazului și vindecător, auxiliar al expedițiilor de vânătoare, protector al comunității și al turmelor, psihopomp și, în anumite societăți, erudit și poet.

Faptul desemnat cu termenul de „șamanism" este un fenomen religios arhaic (el pare atestat din paleolitic) și universal răspândit (în Africa, mai degrabă, ca o excepție). Dar șamanismul, în sensul strict al cuvântului, domină mai ales în Asia Centrală și Septentrională și în regiunile arctice. Tot în Asia, șamanismul a suferit influențe nenumărate (irano-mesopotamiene, buddhiste, lamaiste), fără să-și piardă prin aceasta structura proprie.

Puterile multiple ale șamanului sunt rezultatul experiențelor sale inițiatice. Grație încercărilor sale din timpul inițierii, viitorul șaman înțelege precaritatea sufletului omenesc și învață mijloacele cu care poate să-l apere; tot astfel, el cunoaște din experiență suferințele provocate de diversele boli și reușește să-i identifice pe autorii acestora; el suferă o moarte rituală, coboară în Infern și, uneori, urcă la Cer. Pe scurt, toate puterile șamanului depind de încercările lui și de cunoștințele sale de ordin „spiritual"; el reușește să se familiarizeze cu toate „spiritele", cu sufletele viilor și ale morților, cu zeii și demonii, cu nenumăratele figuri — invizibile pentru ceilalți oameni — care populează cele trei regiuni cosmice.

Se ajunge șaman 1) prin vocație spontană („chemare" sau „alegere"); 2) prin transmitere ereditară a profesiei șamanice și 3) prin decizie personală sau, mai rar, prin voința clanului. Dar, oricare ar fi metoda de alegere, un șaman nu e recunoscut ca atare decât după ce a primit o dublă instruire: 1) de ordin extatic (vise, viziuni, transe etc.) și 2) de ordin tradițional (tehnici șamanice, nume și funcțiuni ale spiritelor, mitologia și genealogia clanului, limbaj secret etc.). Această dublă învățătură, dată de spirite și de bătrânii șamani, constituie inițierea. Ea poate fi publică, dar absența unei asemenea ceremonii nu implică deloc absența inițierii: aceasta poate fi foarte bine operată în vis sau în experiența extatică a neofitului.

Sindromul vocației mistice se recunoaște ușor. Viitorul șaman se deosebește printr-un comportament straniu: el devine visător, caută solitudinea, îi place să rătăcească prin păduri sau prin locuri pustii, are viziuni, cântă în somn etc. Uneori, această perioadă de incubare se caracterizează prin simptome destul de grave: la iakuți, se întâmplă ca tânărul să devină furios și să-și piardă ușor cunoștința, să plece în păduri, să se hrănească cu coajă de copaci, să se azvârle în apă și în foc, să se înțepe cu cuțite[22]. Chiar când este vorba de șamanismul ereditar, alegerea viitorului șaman este precedată de o schimbare de comportament: sufletele șamanilor-strămoși aleg un tânăr din familie, acesta devine absent și visător, este prins de o acută nevoie de singurătate, are viziuni profetice și, în răstimpuri, e cuprins de atacuri în care își pierde cunoștința. În cursul acestor pierderi ale cunoștinței, buriații cred că sufletul este răpit de spirite; primit în palatele zeilor, el este instruit de șamanii-strămoși în tainele meseriei de șaman, i se comunică formele și numele zeilor, numele și cultul spiritelor etc. Doar după această primă inițiere sufletul se reintegrează în trup[23].

---

[22] Vezi exemplele citate în *Le Chamanisme*, pp. 45 sq.

[23] De la mijlocul secolului trecut s-a încercat de mai multe ori să se explice fenomenul șamanismului siberian și arctic ca fiind o maladie mentală. Problema era rău pusă. Pe de o parte, viitorii șamani nu sunt *întotdeauna* nevropați; pe de altă parte, aceia dintre ei care au fost bolnavi *au devenit șamani tocmai pentru că au reușit să se vindece*. Inițierea echivalează cu o vindecare; ea se traduce, între altele, printr-o nouă integrare psihică. Vezi *Le Chamanisme*, p. 36 sq.; *Mythes, rêves et mystères*, pp. 105 sq.

Vocația mistică implică destul de des o criză profundă, care joacă rolul unei inițieri. Or, orice inițiere, de orice ordin ar fi, comportă o perioadă de segregare și un anumit număr de încercări și torturi interioare. Boala declanșată la viitorul șaman de sentimentul neliniștitor că a fost „ales" este prin însuși faptul acesta valorizată ca „boală inițiatică". Precaritatea și singurătatea revelate de oricare boală sunt, în acest caz aparte, agravate de simbolismul morții mistice: deoarece a-ți asuma o „alegere" supranaturală se exprimă prin sentimentul că ești lăsat pradă puterilor divine ori demonice, adică sortit unei morți iminente. „Nebunia" viitorilor șamani, „haosul lor psihic" semnifică faptul că omul profan este în pragul „disoluției" și că o nouă personalitate este pe punctul de a se naște.

De multe ori, sindromul „bolii" urmează îndeaproape ritualul clasic al inițierii. Suferințele celui „ales" seamănă în toate privințele torturilor inițiatice: la fel ca și în riturile de pubertate, novicele este ucis de demoni — „maeștri ai inițierii", viitorul șaman se vede tăiat și sfârtecat în bucăți de „demonii bolii". Moartea rituală este simțită de bolnav sub forma coborârii în Infern: el asistă în vis la propria lui sfârtecare, vede cum demonii îi taie capul, îi scot ochii etc. După credința iakuților, spiritele îl târăsc pe viitorul șaman în Infern și îl închid trei ani într-o casă. Acolo el suferă inițierea: spiritele îi taie capul, pe care îl așază alături (căci novicele trebuie să vadă cu ochii lui propria-i sfârtecare) și îl taie în bucățele, care sunt apoi împărțite spiritelor diferitelor boli. Numai în acest fel viitorul șaman va dobândi puterea de a vindeca. Oasele sunt după aceea acoperite cu carne nouă și, în unele cazuri, șamanul primește și sânge nou. Alți șamani povestesc că în timpul bolii lor inițiatice șamanii-strămoși îi străpung cu săgeți, le taie carnea și le smulg oasele ca să le curețe; sau, dacă le deschid pântecul, le mănâncă carnea și le beau sângele; sau le încing trupul și le ciocănesc capul pe o nicovală. În acest timp, ei zac fără cunoștință, abia suflând, de la trei până la nouă zile, în iurtă sau într-un loc izolat. Unii par chiar că nu mai respiră și sunt pe punctul de a fi îngropați. În cele din urmă, sunt înviați, dar într-un trup cu desăvârșire nou și cu darul de a șamaniza[24].

În general, când neofitul zace fără cunoștință în iurtă, familia apelează la un șaman, și acesta va avea mai târziu rolul de maestru. În alte cazuri, după „sfârtecarea inițiatică", novicele pleacă în căutarea unui maestru care să-l învețe secretele meseriei. Învățătura e de natură ezoterică și e adesea primită în timpul extazului; altfel spus, șamanul-maestru își instruiește discipolul la fel cum o fac demonii și spiritele. La iakuți, maestrul ia sufletul novicelui într-o lungă călătorie inițiatică. Ei încep prin a urca un munte. De acolo, de sus, maestrul arată novicelui bifurcările drumului de unde alte cărări urcă spre creste: acolo sălășluiesc bolile care îi fac pe oameni să sufere. Maestrul își conduce apoi învățăcelul într-o colibă. Acolo, amândoi se îmbracă în hainele de șaman și șamanizează împreună. Maestrul îi dezvăluie cum să recunoască și să vindece bolile care năpădesc diferitele părți ale trupului. În cele din urmă, el își conduce discipolul în lumea superioară, la spiritele celeste. Noul șaman dispune de aci înainte de un „trup consacrat" și poate să-și facă meseria[25].

Există, de asemenea, ceremonii publice de inițiere, mai ales la buriați, golzi, altaici, tunguși și manciu. Ceremoniile buriaților sunt printre cele mai interesante. Ritul principal comportă o ascensiune. Se fixează în iurtă un stâlp solid, cu rădăcinile în vatră și cu vârful ieșind prin gura de horn. Acest stâlp se cheamă „păzitorul porții", căci el deschide șamanului drumul spre Cer. Învățăcelul se cațără până în vârful stâlpului și, ieșind prin gura de horn, scoate strigăte ascuțite, invocând ajutorul zeilor. Apoi, întreaga asistență pornește în procesiune spre un loc depărtat de sat, unde un mare număr de stâlpi au fost implântați din ajun în vederea ceremoniei.

---

[24] Vezi exemplele citate în *Le Chamanisme*, p. 45 sq., 75 sq., 102 sq.

[25] G. V. Xenofontov, citat în *Le Chamanisme*, p. 105.

Lângă un stâlp anume se jertfește un țap și învățăcelul, gol până-n brâu, este uns cu sângele victimei la ochi și pe urechi, în vreme ce alți șamani bat din tobă. Șamanul-maestru se cațără pe un stâlp înalt și face nouă crestături în vârful lui. Învățăcelul, urmat de alți șamani, urcă la rândul său. Cățărându-se, ei intră cu toții — sau mimează intrarea — în extaz. După un izvor de informare, candidatul trebuie să se cațere pe nouă stâlpi, care, ca și cele nouă crestături, simbolizează cele nouă ceruri[26].

Ceea ce trebuie reținut din acest ritual inițiatic este că șamanul-novice trebuie să urce la Cer ca să fie consacrat. Așa cum vom vedea, ascensiunea prin intermediul unui arbore sau stâlp constituie și ritualul esențial al șamanilor altaici. Stâlpul sau prăjina sunt asimilați Arborelui sau Coloanei care se înalță în Centrul Lumii și care unește cele trei niveluri cosmice. Pe scurt, arborele șamanic are toate atributele Arborelui Cosmic.

246. Mituri și ritualuri șamanice

Miturile despre originea șamanilor evidențiază două teme foarte semnificative: 1) „Primul Șaman" a fost zămislit de Dumnezeu (sau de zei cerești); 2) dar, din pricina răutății lui, zeii i-au limitat mult puterile. Potrivit buriaților, zeii Tangri au hotărât să dea oamenilor un șaman care să lupte cu boala și moartea aduse pe lume de spiritele rele. Ei au trimis pe lume Vulturul; acesta a zărit o femeie dormind și s-a împreunat cu ea. Femeia a zămislit un fiu care a devenit „Primul Șaman". Iakuții cred și ei în același fel. Dar Vulturul este numit cu numele Ființei Supreme, Ajy („Creatorul") sau Ajy Tojon („Creatorul Luminii"). Copiii lui Ajy sunt reprezentați ca păsări-spirite așezate pe ramurile Arborelui Lumii; în vârf se află Vulturul cu două capete, care îl înfățișează probabil pe Ajy Tojon în persoană[27]. Strămoșii șamanilor — ale căror suflete joacă un rol în alegerea și inițierea ucenicului — se trag din acest „Întâi Șaman" sub formă de Vultur, creat de Ființa Supremă.

Totuși, rolul strămoșilor în șamanismul actual este socotit de unii o decădere. Potrivit tradiției buriate, în vremurile de demult, șamanii își trăgeau puterea direct de la ființele cerești; numai în zilele noastre ei le primesc de la strămoși[28]. Această părere reflectă credința, atestată peste tot în Asia și în regiunile arctice, privind decăderea șamanismului. Odinioară, „primii șamani" zburau *cu adevărat* în nori pe „caii" lor (adică pe tobele de șamani), ei puteau lua orice formă doreau și săvârșeau minuni pe care urmașii lor de azi sunt incapabili să le repete. Buriații explică această decădere prin orgoliul și răutatea Primului Șaman: când a început să-l concureze pe Dumnezeu, acesta i-a micșorat drastic șamanului puterea[29]. Putem ușor descifra în acest mit etiologic influența indirectă a credințelor dualiste.

---

[26] *Le Chamanisme*, pp. 106–111, după N. N. Agapitov, M. N. Sangalov și Jorma Partanen. Așa cum foarte bine a văzut Uno Harva (*Die religiösen Vorstellungen*, pp. 492 sq.), acest rit amintește anumite ceremonii din Misterele mitriace. Astfel, purificarea candidatului cu sânge de țap seamănă cu *taurobolium* și urcarea stâlpului amintește de urcarea mystului mitriac pe o scară de șapte trepte, reprezentând cele șapte ceruri planetare (cf. § 217). Așa cum am observat deja, influențele Orientului Apropiat antic sunt evidente cam peste tot în Asia Centrală și Siberia și ritul inițiatic al șamanului buriat trebuie, foarte probabil, socotit o dovadă a acestor influențe. Dar trebuie adăugat că simbolismul Arborelui Lumii și ritul cățărării inițiatice pe stâlp *preced* elementele culturale sosite din Mesopotamia și Iran.

[27] Cf. izvoarele citate în *Le Chamanisme*, pp. 71–72. Când Ajy Tojon l-a făurit pe Primul Șaman, el a înfipt un trunchi cu șapte ramuri în locuința sa cerească și a pus pe aceste ramuri cuiburi în care stăteau copiii Creatorului. El a mai sădit trei arbori pe Pământ; în amintirea acestora șamanul stăpânește, și el, un arbore, de viața căruia atârnă, într-un fel, viața lui proprie; cf. *ibid.*, p. 72, n. 2, 3. În visele lor inițiatice, anumiți șamani sunt duși până în vârful Arborelui Cosmic, unde se află Stăpânul Lumii.

[28] Leo Sternberg, „Divine Election", p. 495. La mongoli, de asemenea, depind numai de strămoșii lor; cf. W. Heissig, „La religion de la Mongolie", pp. 354 sq.

[29] Cf. *Le Chamanisme*, p. 70.

Șamanul joacă un rol capital în viața religioasă a comunității, dar nu epuizează toate valențele acesteia. El nu este sacrificator[30] și, în Altai, nu se amestecă în ceremoniile de naștere și de căsătorie decât dacă intervine ceva neașteptat; de exemplu, în caz de sterilitate sau de naștere grea. Dimpotrivă, șamanul se dovedește de neînlocuit în orice ceremonie care se leagă de încercările sufletului: boli (pierderea sufletului sau stăpânirea lui de duhurile rele) și moarte (când sufletul trebuie însoțit pe celălat tărâm). În alte părți din Asia, se apelează la șamani când se rărește vânatul sau pentru darul lor de a stăpâni tehnici extatice (divinație, clarviziune etc.)[31].

Radlow a dat o descriere devenită clasică sacrificiului altaic al calului. Acest sacrficiu este celebrat din vreme în vreme de fiecare familie și ceremonia durează două sau trei seri consecutiv. Șamanul (*kam*) instalează într-un luminiș o iurtă nouă, înăuntrul căreia înalță un stâlp dezgolit de ramuri și marcat de nouă crestături. După numeroase rituri preliminarii, el binecuvântează calul și, cu ajutorul câtorva asistenți, îl ucide, sfărâmându-i coloana vertebrală fără să curgă nici o picătură de sânge. După ce s-au adus ofrande strămoșilor și spiritelor protectoare, se pregătește carnea și se mănâncă ritualic.

A doua parte a ritualului, cea mai importantă, are loc în seara următoare. Îmbrăcându-și costumul șamanic, *kam*-ul invocă o mulțime de spirite. Este o ceremonie lungă și complexă, care se termină cu o „ascensiune". Bătând în tobă și țipând, șamanul face mișcări ca și cum s-ar înălța la Cer. În extaz, el urcă primele cioturi crestate ale stâlpului, pătrunzând treptat în diversele ceruri, până la al nouălea, sau, dacă e cu adevărat puternic, până la al doisprezecelea, și chiar mai sus. Când ajunge până în locul echivalent forței sale, șamanul se oprește și îl invocă pe Bai Ülgän.

„Tu, Ülgän, ai făcut toți oamenii...
Tu, Ülgän, ne-ai dăruit tuturor turme!
Nu ne lăsa pradă necazului!
Apără-ne de cel rău,
Nu ni-l scoate înainte pe Körmös (spiritul rău).
Nu ne da în mâna lui...
Nu mă osândi!"

Șamanul află de la Bai Ülgän dacă sacrificiul a fost primit și învață prezicerile asupra vremii și a noii recolte. Acest episod marchează punctul culminant al „extazului": șamanul se prăbușește extenuat. După câtva timp, își freacă ochii, pare să se trezească dintr-un somn adânc și îi salută pe cei de față, ca după o lungă absență[32].

Ascensiunea celestă își are opusul în coborârea șamanului în Infern. Această ceremonie este mult mai grea. Coborârea poate fi verticală sau orizontală, și apoi dublu verticală (ascensiune urmată de coborâre). În primul caz, șamanul pare să coboare una după alta șapte „scări" sau regiuni subterane, numite *pudak*, „obstacole". E întovărășit de strămoși și de spirite auxiliare. La fiecare „obstacol" învins, el descrie o nouă epifanie subterană. Cu privire la cel de-al doilea „obstacol", vorbele lui par să facă aluzie la zgomote metalice; la al cincilea, aude valuri și învolburări de vânt; în sfârșit, la al șaptelea, el zărește palatul lui Erlik Khan, zidit din piatră și argilă neagră și apărat din toate părțile. Șamanul înalță o lungă rugăciune lui Erlik (sau rostește

[30] Vom vedea îndată că, la altaici, șamanul însuși este cel ce săvârșește sacrificiul calului; el o face însă pentru că este chemat să conducă sufletul victimei până la Bai Ülgän.

[31] Vezi referințele în *Le Chamanisme*, pp. 154 sq.

[32] W. Radlow, *Aus Sibirien*, II, pp. 20–50, rezumat în *Le Chamanisme*, pp. 160–165.

și numele lui Bai Ülgän, „cel din tării"); el se întoarce apoi în iurtă și aduce la cunoștința celor de față rezultatele călătoriei sale.

Al doilea tip de coborâre — orizontală, mai întâi, și pe urmă verticală — este mult mai complicată și mai dramatică. Șamanul călărește de-a lungul stepelor și deșerturilor, escaladează Muntele de Fier și apoi, după o nouă cavalcadă, ajunge la „Hornul Pământului", intrarea în celălalt tărâm. Coborând, el întâlnește o mare, străbate un pod de îngustimea unui fir de păr[33], trece pe lângă locul unde sunt torturați păcătoșii și, tot așa, călărind, ajunge înaintea palatului lui Erlik Khan unde izbutește să pătrundă, în ciuda câinilor care păzesc intrarea și a unui vajnic străjer. Întâlnirea cu Suveranul morților, reprezentată în detaliu, comportă numeroase episoade deopotrivă terifiante și grotești. Șamanul îi oferă lui Erlik diverse daruri și în cele din urmă alcool. Zeul sfârșește prin a se îmbăta și devine binevoitor, îl binecuvântează, promite belșug de vite. Șamanul se reîntoarce voios pe pământ, călărind nu pe un cal, ci pe o gâscă. El se freacă la ochi ca și cum s-ar trezi din somn. Este întrebat: „Ai călătorit bine? Ai izbândit în cele ce ți-ai propus?" El răspunde: „Am călătorit de minune. Am fost primit foarte bine!"[34]

După cum vom vedea îndată, aceste coborâri extatice în Infern au o importanță deosebită în religia și cultura popoarelor altaice. Șamanii întreprind aceste coborâri ca să dobândească binecuvântarea Suveranului morților asupra vitelor și recoltei (ca în exemplul de mai sus), dar mai ales pentru a le arăta drumul celor răposați sau ca să găsească și să elibereze sufletul celor bolnavi, prizonieri la demoni. Scenariul este mereu același, doar episoadele dramatice variază de la o populație la alta. Șamanul mimează dificultățile coborârii, singur sau împreună cu ajutoarele sale; la sosirea lor, sufletele morților le refuză noilor-veniți intrarea, și trebuie să fie îmbunate cu rachiu. Scena se animă și adesea devine grotescă. În alte cazuri, după multe aventuri, el sosește în tărâmul morților și caută în mulțimea de suflete rudele sufletului nou adus spre a li-l încredința. O dată întors, el aduce fiecărui om din asistență salutări din partea rudelor moarte și împarte chiar mici daruri de la acestea[35].

Dar principala funcție a șamanului este vindecarea. În general, bolile sunt puse pe seama rătăcirii sau „raptului de suflet". Șamanul caută sufletul rătăcit, îl capturează și îl reintroduce în trupul bolnavului. Adeseori, boala are o dublă cauză: furtul sufletului, agravat apoi de „posesiunea" de către spiritele rele. În acest caz, vindecarea șamanică presupune atât căutarea sufletului, cât și alungarea demonilor. De multe ori, căutarea sufletului constituie în ea însăși un spectacol. Șamanul întreprinde călătoria extatică întâi în sens orizontal — ca să se asigure că sufletul nu s-a „rătăcit" undeva în regiuni vecine sau îndepărtate — și apoi coboară în Infern, identifică spiritul rău care îl ține captiv și îl smulge din captivitatea acestuia[36].

247. Semnificația și importanța șamanismului

Pe scurt, șamanii joacă un rol esențial în apărarea integrității psihice a comunității. Ei sunt luptători antidemonici, prin excelență, combătând atât demonii și bolile, cât și magia neagră. Elementele războinice, care au o mare importanță, în anumite tipuri de șamanism asiatic (armură, lance, arc, spadă etc.), se explică prin necesitatea de a lupta împotriva demonilor, adevărații vrăjmași ai oamenilor. La modul general, se poate spune că șamanul apără viața, sănătatea,

[33] Pentru a da o imagine vie a trecerii sale, șamanul șchioapătă și se preface că se împiedică și cade. El zărește pe fundul mării casele a nenumărați șamani care au căzut, căci cei păcătoși nu izbutesc să treacă podul.

[34] Potanin, rezumat în *Le Chamanisme*, pp. 168–170.

[35] Vezi exemplele citate în *Le Chamanisme*, pp. 174–176.

[36] Vezi exemplele citate în *Le Chamanisme*, pp. 180 sq.

fecunditatea, lumea „luminii", împotriva morților, bolilor, sterilității, nenorocului și tărâmului „beznelor". E greu să ne imaginăm ce poate reprezenta un astfel de luptător pentru o societate arhaică. Este, în primul rând, certitudinea că oamenii nu sunt singuri în această lume stranie, împresurată de demoni și de „forțele Răului". În afară de zei și de ființe supranaturale, cărora li se aduc rugăciuni și li se oferă sacrificii, există „specialiști ai sacrului", oameni în stare să „vadă" spiritele, să urce la Cer și să se întâlnească cu ei, să coboare în Iad și să se bată cu demonii, cu bolile și moartea. Rolul esențial al șamanului în apărarea integrității psihice a comunității se leagă mai ales de acest element: oamenii sunt asigurați că unul dintre ei e în stare să-i ajute în împrejurările critice provocate de ființele lumii invizibile. Este consolator și reconfortant să știi că un membru al comunității este în stare să vadă ceea ce este ascuns și nevăzut pentru ceilalți și să dea informații directe și precise cu privire la lumile supranaturale.

Datorită capacității sale de a călători în lumile supranaturale și de a *vedea* ființele supraumane (zei, demoni) și spiritele morților, șamanul a putut contribui într-o manieră hotărâtoare la *cunoașterea morții*. Probabil că un mare număr de trăsături ale „geografiei funerare", precum și un mare număr de teme ale mitologiei morții sunt rezultatul experiențelor extatice ale șamanilor. Priveliștile pe care le zărește, precum și personajele pe care le întâlnește în cursul călătoriilor sale extatice în lumea de dincolo sunt cu minuție descrise de șamanul însuși, în timpul transei sau după aceea. Lumea necunoscută și terifiantă a morții ia formă, se organizează în conformitate cu anumite moduri caracteristice; sfârșește prin a avea o structură și, cu timpul, devine familiară și acceptabilă. La rândul lor, cei ce sălășluiesc în lumea morții devin *vizibili*; ei capătă formă, își manifestă personalitatea, își descoperă chiar o biografie. Puțin câte puțin, lumea morților devine cognoscibilă și moartea însăși este valorizată, mai ales ca rit de trecere către un *mod de a fi spiritual*. În cele din urmă, relatările călătoriilor extatice ale șamanilor au drept rezultat o „spiritualizare" a lumii morților, îmbogățind-o cu forme și figuri prestigioase.

Aventurile șamanului în lumea de dincolo, încercările pe care le suportă în coborârile sale extatice în Infern și în ascensiunile sale celeste ne amintesc de isprăvile eroilor din basmele populare și de personajele literaturii epice. E foarte probabil ca un mare număr de „subiecte", de motive, de personaje, de imagini și clișee ale literaturii epice să fie, în ultimă analiză, de origine extatică, în sensul că au fost împrumutate din istoriile șamanilor privind călătoriile și întâmplările lor în tărâmurile supraumane. Astfel, de pildă, se istorisesc isprăvile eroului buriat Mu-monto, care descinde în Infern în locul tatălui său și, reîntors pe pământ, povestește chinurile păcătoșilor. Tătarii au o literatură considerabilă în jurul acestui subiect. La tătarii din stepa Sajan, o tânără curajoasă, Kubaiko, coboară în Infern ca să aducă țeasta fratelui ei, decapitat de un monstru. După multe aventuri, și după ce asistă la diverse chinuri date pentru felurite păcate, Kubaiko ajunge înaintea Suveranului Infernului. Acesta îi dă voie să ia țeasta fratelui ei, dacă iese învingătoare dintr-o anumită încercare. Alte personaje din literatura epică tătărească trebuie să treacă și ele prin atari încercări inițiatice, implicând întotdeauna o coborâre în Infern[37].

E posibil, de asemenea, ca euforia preextatică să fi constituit o sursă a poeziei lirice. Când își pregătește transa, șamanul bate în tobă, își cheamă spiritele ajutătoare, vorbește un „limbaj secret" ori „limbajul animalelor", imită țipătul animalelor și mai ales cântecul păsărilor. El sfârșește prin a dobândi o „stare secundă", ce declanșează creația lingvistică și ritmurile poeziei lirice. Trebuie de amintit, de asemenea, caracterul dramatic al ședinței șamanice, care constituie un *spectacol* fără egal în lumea experienței zilnice. Demonstrarea abilităților magice (jocul cu focul și alte „miracole") dezvăluie o altă lume, lumea fabuloasă a zeilor și vrăjitorilor, lumea în care *totul pare posibil*, în care morții revin la viață și cei vii mor ca să învie apoi, în care

[37] Cf. *Le Chamanisme*, pp. 177 sq.

se poate dispărea într-o clipă, în care „legile naturii" sunt abolite și în care o anume „libertate" supraumană este ilustrată și făcută *prezentă* în mod uimitor. Se înțelege ecoul unui asemenea *spectacol* într-o comunitate „primitivă". „Miracolele" șamanice nu doar confirmă și întăresc structurile religiei tradiționale, ci stimulează și hrănesc și imaginația, fac să cadă barierele dintre vis și realitatea imediată, deschid ferestre către lumile în care sălășluiesc zeii, morții și spiritele[38].

248. Religiile asiaticilor septentrionali și ale fino-ugricilor

Economia acestei lucrări — care își propune să analizeze mai cu seamă *creațiile religioase* — permite doar o prezentare sumară a religiilor ce caracterizează popoarele aparținând grupurilor lingvistice paleosiberiană, uralică și fino-ugrică. Nu că religiile lor ar fi lipsite de interes, dar multe din elementele caracteristice ale acestora (zei cerești și *dii otiosi*, mitul scufundării cosmogonice și radicalizarea sa „dualistă", șamanism) seamănă cu acelea ale popoarelor altaice.

Așa, de pildă, se poate aminti zeul Es al ieniseienilor (keții), nume care înseamnă, deopotrivă, „cer" și „zeu celest" (cf. Tängri). După Anutchin, Es este „nevăzut", în sensul că nimeni nu l-a văzut vreodată; cel care îl vede orbește. Es este creatorul și domnul Universului; el l-a creat și pe om. E bun și atotputernic, dar nu se interesează de treburile omenești; „el lasă aceasta în seama spiritelor de mâna a doua, în seama eroilor și a marilor șamani". El nu are cult; nu i se aduc jertfe, nu i se adresează rugăminți. Totuși, el ocrotește lumea și îi ajută pe oameni[39]. Kudju („Cerul") al iukaghirilor e un zeu binefăcător, dar nu joacă nici un rol în viața religioasă[40]. Koriacii își numesc Zeul Suprem „Cel de Sus", „Stăpânul din înalt", „Cel ce vede toate", „Cel ce este" etc.[41], dar el e mai degrabă inactiv.

Cel mai important și mai bine cunoscut pare să fie Num al samoiezilor. După cea mai veche sursă de informație (A. M. Castrén), Num locuiește în Cer, stăpânește vânturile și ploile, vede și știe tot ce se petrece pe pământ; el îi răsplătește pe cei ce fac binele și îi pedepsește pe răufăcători[42]. Alți observatori subliniază bunătatea și puterea lui, dar adaugă că, după ce a făurit lumea, viața și pe om, Num și-a delegat puterile sale altor făpturi divine, inferioare. Ceva mai recent, Lehtisalo a adus informații suplimentare; Num locuiește în al șaptelea Cer, Soarele este ochiul său, el nu este reprezentat în imagini și i se aduc jertfe de reni[43]. Cu prilejul evanghelizării samoiezilor (1825–1835), misionarii au distrus mii de „idoli" antropomorfi, unii cu câte trei și șapte chipuri. Întrucât, după majoritatea mărturiilor, Num nu avea imagini, s-a tras, pe bună dreptate, concluzia că acești idoli reprezentau strămoși și diverse spirite. Probabil însă că policefalia — trebuie să înțelegem prin aceasta facultatea de a vedea și de a ști totul — a sfârșit prin a fi conferită Soarelui, principala manifestare a lui Num[44].

Mitul cosmogonic cel mai popular este, ca peste tot în Asia Centrală și Septentrională, „scufundarea" unei făpturi antropomorfe, auxiliar sau adversar al lui Dumnezeu. Num trimite, pe rând, lebede, gâște, „scufundătorul polar" și pasărea *Iguru* ca să-i aducă puțin pământ. Abia

---

[38] *Ibid.*, pp. 395–397.

[39] Anutchin, tradus și rezumat de I. Paulson, „Les religions des Asiates septentrionaux", pp. 50 sq.

[40] Jochelson, citat și comentat de Paulson, pp. 53 sq.

[41] Cf. *Traité*, p. 65. Vezi *ibid.* alte exemple de „teonimii celeste" (la ceremuși, ostiaci etc.).

[42] A. M. Castrén, *Reiseerinnerungen*, I, pp. 253 sq.

[43] A. C. Schrenk și Lehtisalo, rezumați de Paulson, pp. 61 sq.

[44] Cf. R. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio*, p. 383. Despre solarizarea zeilor cerești, vezi *Traité*, § 37.

aceasta din urmă izbutește să revină cu puțin lut în cioc. Când Num a creat Pământul, „de undeva" a venit un „bătrân" care i-a cerut voie să se odihnească. Num încuviințează în cele din urmă, dar dimineața îl zărește pe bătrân pe malul insulei nou răsărite gata s-o nimicească. Somat să plece, bătrânul cere — și dobândește — atâta pământ cât poate prinde în vârful toiagului. Dispare în deschizătura făcută de vârful toiagului, după ce declară că va sălășlui în ea de aici înainte și că de acolo îi va răpi pe oameni. Uimit, Num își recunoaște eroarea: el crezuse că bătrânul voise să se instaleze *pe* Pământ, nu *dedesubt*[45]. În acest mit, Num nu mai este omniscient: el ignoră existența și intențiile „bătrânului". (Spiritul Cel Rău care instaurează Moartea.) Unele variante, atestate la ceremiși și voguli, subliniază caracterul „dualist" al Creației[46]. Dar „dualismul" este și mai accentuat în legendele finezilor, estonienilor și mordvinilor: Diavolul însuși e cel care se scufundă, la porunca lui Dumnezeu, dar el ascunde puțin nămol în gură (și făurește în felul acesta munții și mlaștinile)[47].

În ce privește șamanismul, el prezintă, în linii mari, structura șamanismului asiatic pe care tocmai l-am schițat (§§ 245–247). Creația literară de inspirație șamanică atinge apogeul în Finlanda. În *Kalevala*, epopeea națională compilată de Elias Lönnrot (prima ediție în 1832), personajul principal este Väinämöinen, „Înțeleptul cel veșnic". De origine supranaturală, Väinämöinen este un extatic-vizionar înzestrat cu numeroase puteri magice; pe deasupra, el este poet, cântăreț și harpist. Isprăvile lui, ca și acelea ale tovarășilor săi — fierarul Ilmarinen și războinicul Lemminkäinen — amintesc în multe privințe isprăvile șamanilor și ale vrăjitorilor-eroi asiatici[48].

În societățile de vânători și pescari, spiritele protectoare ale diverselor specii animale, precum și Stăpânii animalelor joacă un rol considerabil. Animalul e asemeni omului; fiecare animal are un suflet și unele etnii (de exemplu, iukaghirii) cred că nu poți ucide animalul înainte de a-i fi capturat sufletul[49].

Etniile aino și gilyak trimit sufletul ursului răpus spre țara sa „de origine". Stăpânul fiarelor ocrotește atât vânatul, cât și pe vânători. Vânătoarea constituie prin ea însăși un ritual destul de complex, căci vânatul e considerat ca înzestrat cu putere supranaturală[50]. Interesul acestor credințe și ritualuri rezidă în extremul lor arhaism (ele se întâlnesc și în cele două Americi, în Asia etc.). Ele ne vorbesc despre solidaritatea mistică dintre om și lumea animală, concepție magico-religioasă atestată chiar de la vânătorii paleolitici (cf. § 2).

Este semnificativ că aceste credințe în spiritele protectoare ale speciilor animale și în Stăpânii sălbăticiunilor, credințe aproape dispărute în culturile agricole, supraviețuiesc încă în Scandinavia. În plus, numeroase figuri supranaturale și teme mitologice evidențiind puterile magico-religioase ale animalelor se regăsesc în credințele păstorilor și mai cu seamă în folclorul agricultorilor, atât în restul Europei, cât și al Asiei Occidentale. Acest fapt are o urmare importantă: el confirmă supraviețuirea concepțiilor arhaice în anumite societăți rurale contemporane, cel puțin la începutul secolului al XX-lea.

---

[45] Lehtisalo, rezumat în *De Zalmoxis...*, p. 101. Un alt mit samoied prezintă, de la început, antagonismul dintre Num și Moarte (Ngaa), *ibid.*, p. 102.

[46] Cf. *ibid.*, pp. 100–101.

[47] Vezi variantele prezentate, *ibid.*, pp. 86–88.

[48] Cf. Martti Haavio, *Väinämöinen, Eternal Sage*, în special pp. 83 sq., 140 sq., 230 sq. Despre șamanismul ugricilor, cf. *Le Chamanisme*, pp. 182 sq.

[49] Cf. I. Paulson, *Die primitiven Seelenvorstellungen der nord-asiatischen Völker*, pp. 174 sq.; id., „The Animal-Guardian", *passim*.

[50] Cf. Eveline Lot-Falck, *Les rites de chasse chez les peuples sibériens, passim.*; I. Paulson, „Les religions des Asiates septentrionaux", pp. 71 sq.; id., „Les religions des peuples finnois", pp. 170 sq.

249. Religia balților

Dintre cele trei popoare baltice — lituanienii, letonii și vechii prusieni (sau prutenii) — cei din urmă, decimați după un lung război de convertire și de cucerire de cavalerii teutoni, au sfârșit prin a dispărea, absorbiți în masa de colonișți germani. Letonii și lituanienii au fost, de asemenea, supuși de germani și, cel puțin nominal, convertiți la creștinism în secolul al XIV-lea; totuși, ei au reușit să-și mențină vechile tradiții religioase. Abia începând din secolul al XVI-lea, misionarii luterani au pornit o campanie neîncetată împotriva păgânismului. Totuși, etnografia și folclorul balților și-au păstrat, în parte, moștenirea străveche și constituie o sursă inegalabilă pentru cunoașterea religiei tradiționale[51]. Deosebit de importante sunt acele *daina* (scurte cântece de câte patru versuri), ritualurile legate de agricultură, căsătorie și moarte, precum și basmele populare. Geografia balților a favorizat conservatorismul lor (să ne gândim la numeroasele credințe și obiceiuri arhaice care au supraviețuit în Pirinei, Alpi, Carpați și Balcani). Acest lucru nu exclude câtuși de puțin influențele venite de la vecini — germani, estoni, slavi — și, în ultimele patru secole, influențele creștinismului.

Deși există unele diferențe între panteonurile, concepțiile religioase și practicile celor trei popoare baltice, le vom prezenta împreună, ca să ușurăm expunerea. De la început, e important să subliniem faptul că balții au păstrat numele vechiului zeu indo-european al cerului, *deiwos*: în letonă *dievs*, în lituaniană *dievas*, în prusiana veche *deivas*. După convertirea la creștinism, același teonim a fost folosit pentru a desemna pe Dumnezeul biblic. În folclorul religios leton, Dievs, tatăl familiei divine, locuiește în casa lui pe un munte din Cer; el vizitează însă pământul și ia parte la munca țăranilor și la sărbătorile sezoniere care îi sunt consacrate. Dievs a instaurat ordinea în lume și el e cel ce hotărăște soarta oamenilor și veghează la viața lor morală[52]. Totuși, Dievs nu este un Dumnezeu suprem, nici divinitatea cea mai importantă.

Zeul tunetului, Perkūnas (în lituaniană) sau Pērkuons (în letonă)[53], stă și el în Cer, dar coboară ades pe pământ ca să lupte cu Diavolul și alți demoni (trăsături ce trădează o influență creștină). Războinic de temut și fierar al zeilor, el controlează ploile și deci fertilitatea ogoarelor. În viața țăranilor, Perkūnas/Pērkuons joacă rolul cel mai important și lui i se aduc jertfe când e secetă ori epidemie. După o mărturie din secolul al XVI-lea, pe timp de furtună i se oferea o halcă de carne și era implorat astfel: „O, zeule Perkūnas, nu mă lovi, te rog, o, doamne; primește de la mine carnea aceasta". Ritual arhaic, practicat pe vreme de furtună de popoarele primitive în onoarea zeilor cerești (cf. *Traité*, § 14).

Un loc important în panteonul balt pare să fi fost ocupat de Zeița Soarelui, Saula (a cărei asemănare cu zeul vedic Sūrya a fost de mult remarcată). Ea este închipuită deopotrivă ca mamă și fată tânără. Saula are, și ea, o casă pe Muntele Cerului, lângă cea a lui Dievs. Uneori, cele două zeități se luptă între ele și lupta lor ține trei zile. Saula binecuvântează glia, îi ajută pe cei bolnavi, îi pedepsește pe cei păcătoși. Sărbătoarea ei cea mai de seamă este în vremea solstițiului de vară[54]. În folclorul religios leton, Saula este soția lui Mēness, zeul lunii; acesta din urmă ar fi fost un zeu războinic. Tuturor acestor zeități celeste li se asociază caii; ele călătoresc până pe munții Cerului și coboară pe Pământ în căruțe.

---

[51] Izvoarele scrise (*Cronici*, rapoarte ale misionarilor și demnitarilor bisericii etc.) conțin uneori informații utile, dar trebuie consultate cu prudență. Majoritatea autorilor lor nu cunoșteau limbile baltice; în plus, ei prezentau „păgânismul" etnic prin prisma clișeelor propagandei și istoriografiei creștine.

[52] Vezi Harolds Biezais, *Die Gottesgestalt der Lettischen Volksreligion*, mai ales pp. 90 sq., 182 sq.

[53] Perkūnas e menționat în *Cronica* lui Malala (1261) și de mai multe ori de autorii creștini din secolul al XVI-lea. Despre Pērkuons, vezi documentele și analiza critică la H. Biezais, *Die himmlische Götterfamilie der alten Letten*, p. 92 sq., 103 sq.

[54] Vezi H. Biezais, *Die himmlische Götterfamilie der alten Letten*, pp. 183 sq., 303 sq. (cultul Saulei).

Majoritatea zeităților chtoniene sunt zeițe. Mama-Pământ se numește *Zemen māte* la letoni și *Zemyna* la lituanieni; aceștia din urmă cunosc și un „Domn al Pământului", *Zemēpatis*. Dar numărul „Mamelor" este mare; de pildă, Muma pădurii (*Meza māte*; în lituaniană *Medeine*) se multiplică prin emanație într-o Mumă a grădinilor, Mumă a ogoarelor, a golfurilor, a florilor, a ciupercilor etc. Același proces se reîntâlnește la zeitățile acvatice (Muma polii, a vânturilor etc.). Cum remarcase deja Usener[55], proliferarea unor atari entități mitologice reamintește un fenomen caracteristic religiei romane (cf. § 163). La letoni cea mai importantă zeiță este Laima (de la rădăcina verbală *laime*, „șansă", „noroc"). Ea este prin excelență o divinitate a destinului; ea hotărăște soarta oamenilor la naștere. Dar Laima guvernează și căsătoria, belșugul recoltei, prăsirea animalelor. În ciuda sincretismului cu Fecioara Maria, Laima reprezintă o figură religioasă arhaică, aparținând probabil celui mai vechi stadiu al păgânismului leton[56].

Înainte de convertirea la creștinism, cultul public se practica mai ales în păduri. Anumiți copaci, anumite izvoare sau anumite locuri erau considerate sacre, locuite de zei; prin urmare, apropierea de ele era interzisă. Comunitatea aducea sacrificii în locuri descoperite, în tufișuri sau în alte locuri sacre. Coliba din lemn era, de asemenea, un spațiu sacru, ca și „colțul sfânt" al caselor. Cât privește templele propriu-zise, informațiile noastre sunt destul de sumare. Săpăturile au scos la lumină urme de sanctuare, clădite din lemn, în formă de cerc, cu diametrul de vreo cinci metri; în centru se afla așezată statuia zeului.

În privința existenței unei clase sacerdotale plutim în aceeași incertitudine. Izvoarele dau știre despre „vrăjitori", ghicitori și extatici; prestigiul lor era considerabil. Tratatul, impus în 1249 de cavalerii Ordinului Teutonic vechilor prusieni — e vorba de primul document scris privitor la religia balților — îi obliga pe învinși să nu mai incinereze sau îngroape pe cei morți cu cai ori slujitori, cu arme, veșminte sau alte obiecte de preț[57], să nu mai aducă jertfe după strânsul recoltei zeului Curche, nici altor zei; și să nu-i mai consulte pe barzii vizionari (*tulissones* sau *ligaschones*), care îi slăvesc pe cei morți la ospețele funerare și pretind că i-au văzut zburând călare pe cai spre lumea cealaltă.

Putem recunoaște în „barzii vizionari" o clasă de extatici și de magicieni similară șamanilor din Asia. E foarte probabil că la sfârșitul „ospețelor funerare" ei călăuzeau sufletul celui mort spre lumea de dincolo. La balți, ca peste tot, de altfel, autoritățile eclesiastice considerau tehnicile extatice și practicile magice inspirate de Diavol. Dar extazul și teriomorfia extatică constituie, de obicei, o operație religioasă (sau de „magie albă"): șamanul ia forma unui animal ca să lupte cu spiritul cel rău. O credință analoagă este atestată la lituanienii din secolul al XVII-lea: acuzat de lycantropie, un bătrân recunoaște că este vârcolac, și că în nopțile de Sfântul Luciliu, de Rusalii și de Sânziene, el și tovarășii lui, transformați în lupi, ajungeau pe jos „la capătul mării" (*i.e.* în Iad) și se luptau cu Diavolul și cu vrăjitorii. Vârcolacii, a explicat bătrânul, se preschimbau în lupi și coborau în Infern ca să recâștige bunurile furate de vrăjitori — vite, grâu și alte roade ale pământului. În ceasul morții, sufletele vârcolacilor urcă la Cer, în timp ce Diavolul ia cu sine pe acelea ale vrăjitorilor. Vârcolacii sunt „câinii lui Dumnezeu". Fără intervenția lor activă, Diavolul ar pustii pământul[58].

Asemănarea dintre riturile funerare și cele de nuntă constituie încă o dovadă a arhaismului balt. O atare solidaritate rituală dintre nuntă și moarte se mai păstra încă la începutul secolului

---

[55] Cf. H. Usener, *Die Götternamen*, pp. 79–122.

[56] Vezi studiul comparativ al lui H. Biezais, *Die Hauptgöttinnen der alten Letten*, mai ales pp. 179–275. Privitor la sincretismul cu Fecioara Maria, *ibid.*, pp. 279 sq.

[57] Acest obicei arhaic (el este atestat în protoistoria Mesopotamiei, a Chinei, a sciților etc.) a persistat totuși până în secolul al XV-lea.

[58] Vezi izvoarele în *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, pp. 103–105.

în România și în Peninsula Balcanică. La fel de străveche este credința că Dievs, Saula și Laima se îmbracă adesea în straie țărănești și îi însoțesc pe țărani la câmp, credință atestată și în folclorul sud-est european.

În concluzie, trăsăturile caracteristice ale religiei balte sunt: 1) existența mai multor familii de zei; 2) rolul dominant al zeităților soarelui și furtunii; 3) importanța zeițelor nașterii și destinului (Laima), a divinităților telurice și a ipostazelor lor; 4) concepția despre o luptă ritualică, săvârșită în transă, între „magicienii buni", devotați lui Dumnezeu, și vrăjitori, slujitori ai Diavolului. În ciuda sincretismului creștin, aceste forme religioase sunt arhaice; ele provin fie din moștenirea indo-europeană (Dievs, Perkūnas, Saula), fie din substratul eurasiatic (Laima, *Zemen māte*). Religia baltă — la fel ca și aceea a slavilor și a popoarelor fino-ugrice — prezintă un mare interes tocmai pentru că arhaismul ei poate fi pus în lumină cu ajutorul etnografiei și folclorului. Într-adevăr, așa cum arată Marija Gimbutas, ramura precreștină a folclorului balt „este atât de veche, încât urcă fără îndoială în vremile preistorice, cel puțin până în epoca fierului sau chiar, în ceea ce privește unele elemente, cu mai multe milenii înainte"[59].

250. Păgânismul slav

Slavii și balții sunt ultimele popoare ariofone care pătrund în Europa. Dominați pe rând de sciți, sarmați și goți, slavii sunt constrânși să locuiască vreme de mai bine de o mie de ani un teritoriu limitat între Nistru și Vistula. Dar, începând cu secolul al V-lea, devastarea Europei de către huni, bulgari și avari a înlesnit revărsarea populațiilor slave și instalarea lor treptată în Europa Centrală și Orientală[60]. Numele lor — *sclavini* — e atestat pentru prima oară în secolul al VI-lea. Săpăturile au adus numeroase informații despre civilizația materială și despre unele obiceiuri și credințe religioase ale slavilor sălășluind în Rusia și regiunea baltă. Însă unicele izvoare scrise privind religia vechilor slavi sunt posterioare instalării creștinismului; chiar când sunt valabile, ele ne prezintă o etapă decadentă a păgânismului etnic. Totuși, așa cum vom vedea în curând, o analiză atentă a riturilor și credințelor populare ne permite să sesizăm unele trăsături specifice religiozității slave originare.

O informație prețioasă ne este furnizată de Helmond în a sa *Chronica Slavorum*, scrisă între 1167 și 1172. După ce citează numele și funcțiile câtorva zei, pe care îi vom prezenta îndată, Helmond afirmă că slavii nu neagă existența unui „singur zeu în cer", ci consideră că acest zeu „se interesează doar de treburile cerești", abandonând cârmuirea lumii zeităților inferioare, procreate de dânsul, Helmond numește acest Dumnezeu *prepotens* și *deus deorum*, dar el nu e un Dumnezeu al oamenilor: el domnește peste ceilalți zei și nu mai are nici un raport cu Pământul[61]. E vorba deci de un Zeu celest, devenit *deus otiosus*, proces pe care l-am arătat mai sus la popoarele altaice și fino-ugrice; și e atestat, de asemenea, și la indo-europeni (cf. vedicul *Dyaus*, § 65).

În ce privește ceilalți zei, lista cea mai completă se află în *Cronica din Kiev*, zisă *Cronica lui Nestor*, redactată în secolul al XII-lea. Cronicarul evocă succint (și cu indignare) păgânismul triburilor rusești în epoca marelui prinț Vladimir (978–1015). El citează șapte zei — Perun, Volos, Khors, Dajbog, Stribog, Simarglŭ și Mokoș — și afirmă că „poporul le aducea jerfe [...], le aducea fiii și fiicele sale și le sacrifica acestor demoni..."[62].

---

[59] Marija Gimbutas, „The ancient religion of the Balts", p. 98. O asemenea interpretare a folclorului unii savanți nu o împărtășesc. Vezi controversa privind valoarea arhaică a cântecelor *daina*, în *Tabloul problemelor*, § 249.

[60] Unele grupuri slave făceau parte din hoardele lui Attila; cf. M. Gimbutas, *The Slavs*, pp. 98 sq.

[61] Helmond (cca 1108–1177), *Chronica Slavorum*, I, cap. 83.

[62] Pasajele sunt traduse de A. Brückner, *Mitologia Slava*, pp. 242–243, și *Die Slawen*, pp. 16–17.

Grație acestor informații suplimentare, s-a putut reconstitui, cel puțin parțial, structura și funcția unora din acești zei. Perun era cunoscut de toate triburile slave; amintirea lui se regăsește în tradițiile populare și în toponimie. Numele său e indo-european (de la rădăcina *per/perk*, „a lovi", „a face să se spargă") și indică un zeu al furtunii, asemănător vedicului Parjanya și baltului Perkūnas. Probabil că el semăna cu Perkūnas — reprezentat ca un bărbat înalt și puternic, cu barbă roșie, cu o secure sau un ciocan, cu care alunga duhurile rele. Un oarecare trib germanic îl identifica pe Perun cu Thōrr. Etimonul său se află în *piorun*, cuvânt polonez care desemnează trăsnetul și fulgerele, precum și în numeroase locuțiuni ale popoarelor slave[63]. Copacul consacrat lui era stejarul, la fel ca și la alți zei ai furtunii din Europa precreștină. Potrivit istoricului bizantin Procopius, i se jertfeau cocoși și, cu prilejul marilor sărbători, tauri, urși sau țapi. În folclorul creștin, Perun a fost înlocuit de Sfântul Ilie, închipuit ca un bătrân cu barbă albă, străbătând cerul într-un car de foc.

Volos, sau Veles, zeu al vitelor cornute, își găsește paralele în lituaniană (*Velnias*, care înseamnă azi „diavol", și *vel*, „umbra morții") și în celtică (Tacit vorbește de Veleda, profeția celților)[64]. După Roman Iakobson[65], el derivă din panteonul comun indo-european și poate fi comparat cu Varuṇa. Khors este un teonim împrumutat din iranianul Khursid, personificarea Soarelui. Tot de origine iraniană este Simarglŭ; Jakobson îl apropie de persanul Simurgh, grifonul divin. Slavii l-au împrumutat probabil de la sarmați, care îl cunoșteau sub numele de Simarg.

Etimologic, Dajbog, înseamnă „dătătorul de bogății" (slavul *dati*, „a da", *bogŭ*, „bogăție", dar și „zeu", adică izvor al bogăției). Acest zeu a fost identificat și el cu Soarele. În ce privește pe Stribog, nu se știe aproape nimic despre el; un vechi text rusesc, *Cântec despre oastea lui Igor*, afirmă că nepoții și nepoatele lui sunt vânturile[66]. Mokoș, ultima zeitate menționată de *Cronica lui Nestor*, era probabil o zeiță a fertilității. În secolul al XVII-lea, preoții ruși îi întrebau pe țărani: „Ai fost la Mokoș?" Cehii îl invocau în timp de secetă[67]. Anumite izvoare medievale îl menționează pe zeul Rod (teonim înrudit cu verbul *roditi*, „a naște", precum și *rojenița* („mamă, matcă, soartă"), zâne analoage Nornelor scandinave. Probabil că *rojeniței* sunt epifanii sau ipostaze ale vechii Zeițe-Mamă chtoniană, *Mati sîra zemlia* („Mama Țărână–jilavă"), al cărei cult a supraviețuit până în secolul al XIX-lea.

Se cunosc, de asemenea, vreo cincisprezece nume de zei din regiunile baltice, unde păgânismul slav s-a menținut până în secolul al XII-lea. Cel mai important era Svantevit (Svetovit), zeul patron al insulei Rügen, care își avea sanctuarul la Arkona și a cărui statuie măsura opt metri[68]. Rădăcina *svet* însemna la început „putere", „a fi puternic". Svetovit era deopotrivă zeul războinic și protectorul ogoarelor. În aceeași insulă erau venerați Jarovit, Rujevit și Porovit. Numele primilor doi indică o funcție calendaristică: *Jaro* (solidar cu *jaru*, „tânăr, focos, îndrăzneț") înseamnă „primăvară"[69]; *ruenŭ* este numele lunii de toamnă, când se împerechează animalele tinere: *pora* înseamnă „mijlocul verii".

---

[63] Vezi exemplele citate de Gasparini, *Il matriarcato slavo*, pp. 537 sq.

[64] Veles este atestat în demonologia creștină a secolelor XV–XVI și se păstrează în toponimie, M. Gimbutas, *op. cit.*, p. 167; id., „The Lithuanian God Velnias", pp. 87 sq.

[65] Cf. „The Slavic God Veles and his Indo-European cognates"; dar vezi și Jaan Puhvel, „Indo-European Structure of the Baltic Pantheon", p. 85.

[66] Etimologia sa nu e sigură; s-a propus radicalul slav **srei*, „culoare", sau iranianul **srira*, „frumos", epitet obișnuit pentru vânt, dar care sugerează și strălucirea Soarelui; cf. M. Gimbutas, *The Slavs*, p. 164.

[67] A. Brückner, *Mitologia Slava*, pp. 141 sq.

[68] Templul a fost distrus în 1168. Alte sanctuare din insula Rügen, precum și un templu înălțat pe colina de la Riedegost (Rethra) au fost distruse în secolele XII și XIII, în timpul campaniilor de convertire forțată la creștinism.

[69] Preotul lui Jarovit proclama în numele acestuia: „Eu sunt zeul vostru, care crește iarba pe câmpuri și frunza în păduri. Roadele ogoarelor și bogăția pădurilor și toate lucrurile folositoare omului sunt în puterea mea" (Helmond, *Chronica Slavorum*, III, 4).

Policefalia se întâlnește la unele popoare indo-europene (de exemplu, tricefalul galez, „cavalerul trac" cu două sau trei capete etc.), dar este atestată și la fino-ugrici (§ 248), cu care protoslavii prezintă numeroase analogii. Semnificația policefaliei este evidentă: ea exprimă atotvederea divină, atribut specific zeilor cerului, dar și divinităților solare. Se poate presupune că zeul suprem al slavilor occidentali — sub diversele sale forme (Triglav, Svantevit, Rujevit) — era o divinitate solară[70]. Să amintim că la slavii orientali, Khors și Dajbog erau identificați cu Soarele. Un alt zeu, Svarog (la slavii occidentali Svarožic), era tatăl lui Dajbog; el era considerat de Thietmar von Merseburg (începutul secolului al XI-lea) drept zeu suprem (*primus Zuararasci dicitur*). Potrivit tradiției, focul — atât cel ceresc, cât și cel casnic — era fiul lui Svarog. În secolul al X-lea, călătorul arab Al-Masudi scria că slavii adorau soarele; ei aveau un templu cu o deschidere în dom ca să poată fi observat răsăritul soarelui[71]. Totuși, în credințele și obiceiurile popoarelor slave luna (de genul masculin) joacă un rol mai important decât soarele (neutru, probabil derivat de la un substantiv feminin). Lunii, numită „tată" și „moș", i se aduc rugăciuni pentru dobândirea de belșug și sănătate și bocete cu prilejul eclipselor[72].

251. Riturile, miturile și credințele vechilor slavi

Ar fi zadarnic să se încerce reconstituirea istoriei religiei slave. Se pot totuși deosebi principalele straturi și preciza aporturile lor la edificarea spiritualității slave. În afara moștenirii indo-europene și a influențelor fino-ugrice și iraniene, se pot identifica straturi și mai arhaice. Adoptarea vocabulei iraniene *bog* („bogăție", dar și „zeu") a înlocuit teonimul indo-european *deivos*, păstrat de balți (cf. § 248). Am semnalat mai sus alte împrumuturi de origine iraniană[73]. În ce privește similaritățile cu credințe și obiceiuri ale fino-ugricilor, ele pot fi explicate fie prin contacte în timpul protoistoriei, fie prin derivarea lor de la o tradiție comună. De exemplu, s-au evidențiat analogii între structura sanctuarelor slavilor occidentali și ale fino-ugricilor și asemănarea dintre reprezentările lor policefale de zeități și spirite[74]. Un obicei panslav, necunoscut indo-europenilor, este dubla îngropare[75]. După trei, cinci sau șapte ani, se dezgroapă vasele, se spală și se înfășoară într-un ștergar (*ubrus*); acesta este adus în casă și așezat pentru o scurtă vreme în „colțul sacru", acolo unde stau pe perete icoanele. Valoarea magico-religioasă a acestui ștergar se datorează contactului cu craniul și cu oasele morților. La început, se așezau în „colțul sacru" o parte din osemintele exhumate. Acest obicei, extrem de arhaic (e atestat în Africa și în Asia), se regăsește la finezi[76].

O altă instituție slavă care nu e cunoscută de indo-europeni este *snohacestvo*, adică dreptul socrului de a se culca cu logodnicele fiilor lui puberi și cu nurorile sale când soții lipseau prea mult de acasă. Otto Schrader comparase *snohacestvo* cu practica indo-europeană *adiutor matrimonii*. Dar, la indo-europeni, transferul temporar al fiicei sau al soției era efectuat de

---

[70] Cf. R. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio*, pp. 343 sq. Această ipostază este întărită de rolul calului sacru în divinație.

[71] Cf. F. Haase, *Volksglaube und Brauchtum der Ostslaven*, p. 255.

[72] Vezi documentația adunată de Evel Gasparini, *Il matriarcato slavo*, pp. 597 sq.

[73] Să adăugăm termenul *rai* care, înainte de a exprima noțiunea creștină de „Paradis", avea aceeași semnificație ca și *bog* („bogăție").

[74] Vezi documentarea la E. Gasparini, *Il matriarcato slavo*, pp. 553–579 sq. Dar, așa cum am văzut mai sus, policefalia e atestată și la alte popoare indo-europene.

[75] Ea se întâlnește doar la popoarele influențate de slavi: germani, români și alte popoare sud-est europene.

[76] Cf. E. Gasparini „Studies în Old Slavic Religion: *Ubrus*"; id., *Matriarcato Slavo*, pp. 597–630.

către tată sau de către soț, care își exercitau astfel autoritatea paternă sau maritală; transferul nu era săvârșit fără cunoștința sau împotriva voinței soțului[77].

Nu mai puțin caracteristică este egalitatea în drepturi în comunitățile vechilor slavi. Întreaga comunitate era învestită cu puteri depline; prin urmare, hotărârile trebuiau luate în unanimitate. La început, vocabula *mir* însemna atât *adunarea* obștei, cât și *unanimitatea* hotărârilor ei; așa se explică de ce *mir* a ajuns să însemne *pace* și *lume* totodată. După Gasparini, termenul *mir* oglindește o perioadă în care fiecare membru al comunității — *femeile și bărbații, deopotrivă* — aveau aceleași drepturi[78].

Ca și la alte etnii europene, folclorul religios, credințele și obiceiurile slave păstrează o mare parte din moștenirea păgână mai mult ori mai puțin creștinată[79]. Un interes deosebit se leagă de concepția panslavă de Spirit al pădurii (rusescul *leșî*, bielorusul *leșuk* etc.), care asigură vânătorilor vânatul necesar. E vorba de un tip arhaic de divinitate: Stăpânul animalelor (cf. § 4). *Leșî* a ajuns apoi ocrotitorul turmelor. La fel de veche este credința că anumite spirite ale pădurii (*domovoi*) pătrund în case la construirea lor. Aceste spirite, bune sau rele, se instalează mai ales în stâlpii de lemn care susțin clădirile.

Mitologia populară ilustrează și mai clar supraviețuirea vechilor concepții precreștine. Nu vom cita decât un singur exemplu, cel mai cunoscut și mai semnificativ însă: mitul plonjonului cosmogonic, răspândit, am văzut (§ 244), în toată Asia Centrală și Septentrională. Într-o formă mai mult ori mai puțin creștinată, el se regăsește în legendele popoarelor slave și sud-est europene. Mitul urmează schema bine știută; pe întinsul Mării Primordiale, Dumnezeu îl întâlnește pe Diavol și îi poruncește să se scufunde în adâncul apelor și să aducă la suprafață nămol ca să făurească Pământul. Dar Diavolul păstrează puțin nămol (sau nisip) în gură ori în mână și când Pământul începe să crească aceste câteva grăunțe devin munți și mlaștini. O caracteristică a versiunilor rusești este ivirea Diavolului și, în unele cazuri, a lui Dumnezeu sub forma unei păsări de apă. Or, ornitomorfia Diavolului este o trăsătură de origine central-asiatică. În „Legenda mării Tiberiadei" (apocrifă din care se păstrează manuscrise din secolele al XV-lea și al XVI-lea), Dumnezeu, care zbura în văzduh, l-a zărit pe Satanail sub formă de pasăre de apă. Într-o altă versiune, Dumnezeu și Diavolul sunt rațe scufundătoare de culoare albă și neagră[80].

Comparate cu variantele central-asiatice ale aceluiași mit cosmogonic, versiunile slave și sud-est europene accentuează dualismul Dumnezeu–Diavol. Unii eruditi au interpretat această concepție a unui Dumnezeu care făurește Lumea cu ajutorul Divolului ca fiind expresie a unor credințe bogomilice. Dar această ipoteză întâmpină dificultăți. Mai întâi, nu întâlnim acest mit în nici un text bogomilic. În plus, mitul nu este atestat în regiunile unde bogomilismul s-a menținut timp de veacuri (Serbia, Bosnia, Hertegovina, Ungaria)[81]. Pe de altă parte, variante au fost culese în Ucraina, în Rusia și în regiunile baltice, unde credințele bogomilice n-au păstruns niciodată. În sfârșit, am văzut (pp. 481 sq.), atestarea cea mai deasă a mitului se găsește la popoarele din Asia Centrală și Septentrională. S-a presupus o origine iraniană, dar mitul

---

[77] Cf. *Matriarcato Slavo*, pp. 5 sq. Gasparini amintește alte trăsături non-indo-europene; căsătoriile matrilocale (pp. 232 sq.), existența — cel puțin la slavii meridionali — a unui clan matern (252 sq.), întoarcerea periodică a soției la rudele ei (299 sq.).

[78] Cf. *Matriarcato Slavo*, pp. 472 sq.

[79] Vezi documentele prezentate și analizate de E. Gasparini, *op. cit.*, pp. 493 sq., 597 sq.

[80] Vezi, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, pp. 97 sq. (trad. românească, pp. 104 sq. — nota trad.).

[81] El este, de asemenea, necunoscut în Germania și în Occident, în timp ce katharii și patarinii au răspândit până în Franța meridională, în Germania și în Pirinei numeroase motive folclorice de origine manicheană și bogomilică; cf. *De Zalmoxis*, pp. 93 sq. (trad. românească, pp. 100 sq. — nota trad.).

scufundării cosmogonice nu este cunoscut în Iran[82]. În plus, așa cum am semnalat (p. 481), variante ale acestui mit se întâlnesc în America de Nord, în India ariană și prearianã și în Asia de Sud-Est.

Pe scurt, e vorba de un mit arhaic, de mai multe ori reinterpretat și revalorizat. Circulația sa considerabilă în Eurasia și în Europa de Centru și de Sud-Est arată că răspundea unei necesități profunde a sufletului popular. Pe de o parte, dând seama de nedesăvârșirea Lumii și de existența Răului, mitul îl desolidariza pe Dumnezeu de cele mai grave neajunsuri ale Creației. Pe de altă parte, el revela aspecte ale lui Dumnezeu care bântuiseră și imaginația religioasă a omului arhaic: caracterul său de *deus otiosus* (pus în evidență mai ales în legendele balcanice); se explicau, astfel, contradicțiile și suferințele vieții umane și camaraderia sau chiar prietenia lui Dumnezeu cu Diavolul.

Am insistat asupra acestui mit din mai multe motive. Întâi de toate — în versiunile sale europene —, el constituie un *mit total*: el narează nu numai crearea Lumii, ci explică și originea Morții și a Răului. În plus, dacă se ține seama de toate variantele sale, acest mit ilustrează un proces de radicalizare „dualistă" care se poate compara cu alte creații religioase analoage (cf. India § 195; Iranul, §§ 104, 213). Însă de această dată avem de-a face cu legende *folclorice*, oricare le-ar fi, de altfel, originea. Altfel spus, studiul acestui mit ne permite să sesizăm anumite concepții ale religiozității populare. Multă vreme după convertirea lor la creștinism, popoarele Europei Orientale justificau, prin intermediul acestui mit, situația actuală a lumii și condiția noastră umană. Existența Diavolului nu a fost niciodată contestată de creștinism. Dar rolul Diavolului în cosmogonie a fost o inovație „dualistă", care a asigurat enormul succes și prodigioasa circulație a acestor legende.

Este greu să precizăm dacă vechii slavi împărtășeau alte concepții dualiste de tip iranian sau gnostic. Pentru subiectul nostru, e de ajuns să arătăm, pe de o parte, continuitatea structurilor mitico-religioase arhaice în credința popoarelor Europei creștine și, pe de altă parte, importanța, pentru istoria generală a religiilor, a revalorizărilor, efectuate la nivel folcloric, a unei moșteniri religioase imemoriale.

---

[82] Totuși, se regăsesc în tradițiile iraniene care trec drept zurvanite (cf. § 213) două motive constitutive: fraternitatea Dumnezeu (Hristos)–Satana și, în legendele balcanice, inerția mentală a lui Dumnezeu după ce a creat Lumea; cf. *De Zalmoxis*, pp. 109 sq. (trad. românească, pp. 115 sq. — nota trad.).

CAPITOLUL XXXII

BISERICILE CREȘTINE ÎNAINTE DE CRIZA ICONOCLASTĂ (SECOLELE VIII–IX)

252. *Roma non pereat . . .*

„Sfârșitul Antichității, scrie Hugh Trevor-Roper, căderea definitivă a marii civilizații mediteraneene a Greciei și Romei constituie una din problemele cele mai importante ale istoriei europene. Nu există un consens privind cauzele — și nici măcar data — începutului declinului. Tot ce se poate constata este un proces lent, fatal, aparent ireversibil, care pare să înceapă în Europa Occidentală în secolul al V-lea"[1].

Printre cauzele decăderii Imperiului și prăbușirii lumii antice s-a invocat — și se mai invocă și acum — creștinismul; mai exact, promovarea lui la rangul de religie oficială în stat. Nu vom aborda aici această problemă grea și delicată. E de ajuns să amintim că, dacă creștinismul nu încuraja talentul și virtuțile militare, polemica antiimperială a primilor apologeți creștini și-a pierdut mobilurile după convertirea lui Constantin (cf. § 239). În plus: hotărârea lui Constantin de a adopta creștinismul și de a construi o nouă capitală pe țărmul Bosforului a făcut posibilă păstrarea culturii clasice greco-latine[2]. Dar, desigur, aceste urmări benefice ale creștinării Imperiului le scăpau contemporanilor. În august 410, Alaric, comandantul goților (el însuși creștin, dar adept al ereziei lui Arius), a cucerit și a jefuit Roma, masacrând o parte a populației. Din punct de vedere militar și politic, evenimentul, în pofida gravității sale, nu reprezenta o catastrofă, deoarece capitala era la Milan. Dar vestea a zguduit Imperiul de la un capăt la altul. Așa cum era de prevăzut, elita religioasă și mediile culturale și politice ale păgânismului au explicat acest dezastru fără precedent prin abandonarea religiei romane tradiționale și prin adoptarea creștinismului[3].

Tocmai ca să răspundă unei atari acuzații, Augustin, episcopul din Hippo, a redactat între 412 și 426 cea mai importantă lucrare a lui, *De Civitate Dei contra paganos*. E vorba, mai întâi, de o critică a păgânismului, altfel spus a mitologiilor și instituțiilor religioase romane, urmată de o teologie a istoriei care a influențat profund gândirea creștină occidentală. În fapt. Augustin nu se ocupă de istoria universală așa cum era înțeleasă în epocă. Dintre imperiile Antichității nu citează decât Asiria și Roma (de exemplu, XVIII, 27, 33). În pofida multitudinii subiectelor abordate și a marii sale erudiții, Augustin e obsedat doar de două evenimente, care, pentru el, în calitate de creștin, au inaugurat și orientat Istoria: păcatul lui Adam și răscumpărarea omului de către Hristos. El respinge teoria eternității lumii și a eternei reîntoarceri, dar nu se

---

[1] Hugh Trevor-Roper, *The Rise of Christian Europe*, p. 33.

[2] Cine ar fi putut prevedea ce s-ar fi întâmplat cu lumea și cu creștinismul, dacă Imperiul roman n-ar fi devenit creștin sau dacă Constantinopolul nu ar fi păstrat dreptul roman și cultura grecească în epoca barbarilor și a cuceririi musulmane? Redescoperirea dreptului roman în secolul al XII-lea a marcat o dată importantă în resurgența Europei. Dar dreptul roman redescoperit era dreptul păstrat în ampla compilație bizantină a lui Iustinian (*ibid.*, pp. 33–35). Tot astfel, redescoperirea în secolul al XV-lea a operelor antice grecești a produs Renașterea.

[3] Vezi P. de Labriolle, *La réaction païenne:* Walter Emil Kaegi, *Byzantium and the Decline of Rome*, pp. 59 sq., 99 sq.

osteneşte să le combată. Lumea a fost creată de Dumnezeu şi va avea un capăt, deoarece timpul este linear şi finit. După căderea originară, singura noutate de seamă a fost Întruparea. Adevărul, deopotrivă istoric şi salvific, a fost revelat în *Biblie*, căci destinul poporului evreu arată că Istoria are un sens şi urmează un ţel precis: salvarea oamenilor (IV, 3; V, 12, 18, 25 etc.). Pe scurt, Istoria se prezintă ca lupta dintre urmaşii spirituali ai lui Abel şi cei ai lui Cain (XV, 1).

Augustin distinge şase epoci: 1) de la Adam la Potop; 2) de la Noe la Avraam; 3) de la Avraam la David; 4) de la David până la Exil; 5) de la Exil la Iisus Hristos. A şasea epocă va ţine până la a doua venire a lui Hristos[4]. Toate aceste perioade istorice participă la *civitas terrena*, ce a început cu crima lui Cain şi căreia i se opune *civitas Dei*. Cetatea oamenilor, călăuzindu-se de *vanitas*, este temporală şi pieritoare şi se perpetuează prin naştere naturală. Cetatea divină, eternă şi nepieritoare, iluminată de *veritas*, constituie locul în care se săvârşeşte regenerarea spirituală. În lumea istorică (*saeculum*), drepţii, precum Abel, sunt peregrini în drumul lor spre mântuire. În cele din urmă, misiunea — şi justificarea — Imperiului roman este de a menţine pacea şi dreptatea, pentru ca Evanghelia să se răspândească peste tot în lume[5]. Augustin nu împărtăşeşte părerea unor autori creştini care legau prosperitatea Imperiului de progresele Bisericii. El nu încetează să repete ideea că creştinii nu trebuie decât să aştepte victoria finală a Cetăţii Divine împotriva celei terestre. Acest triumf nu se va petrece într-un timp istoric, aşa cum credeau chiliaştii şi milenariştii. Ceea ce înseamnă că, şi dacă întreaga lume se converteşte la creştinism, Pământul şi Istoria nu vor fi prin aceasta transfigurate. Este semnificativ faptul că ultima carte din *De Civitate Dei* (XXII) este dedicată învierii trupurilor...

În ce priveşte jefuirea Cetăţii de către Alaric, Augustin aminteşte că Roma a cunoscut dezastre asemănătoare şi în trecut; el insistă, de asemenea, asupra faptului că romanii au înrobit şi exploatat numeroase popoare. În tot cazul, aşa cum proclamă Augustin într-o faimoasă predică: *Roma non pereat si Romani non pereant!* Altfel spus, calitatea oamenilor asigură permanenţa unei instituţii şi nu invers.

Când în 425, cu cinci ani înainte de moarte, Augustin termina *De Civitate Dei*, „sacrilegiul" lui Alaric era uitat, dar Imperiul de Apus se apropia de sfârşitul lui ineluctabil. Lucrarea Sfântului Augustin a fost salutară, mai ales pentru creştini, care, în următoarele patru secole, vor trebui să asiste la dispariţia Imperiului şi la „barbarizarea" Europei Occidentale. *De Civitate Dei* a retezat din rădăcină solidaritatea dintre Biserică şi Imperiul roman muribund. Deoarece adevărata vocaţie a creştinului este mântuirea şi unica lui certitudine este triumful final şi definitiv al acestei *Civitas Dei*, toate dezastrele istorice se dovedesc, în ultimă instanţă, lipsite de semnificaţie spirituală.

În vara anului 429 şi primăvara anului 430, vandalii, care tocmai trecuseră Gibraltarul, devastară Mauritania şi Numidia. Ei ocupau încă Hippo când Augustin s-a stins, la 28 august 430. Un an după aceea, oraşul a fost evacuat şi parţial incendiat. Africa romană încetase să mai existe.

253. Augustin : de la Tagasta la Hippo

Ca şi în cazul la mulţi alţi întemeietori de religii, sfinţi sau mistici (de exemplu, Buddha, Mahomed, Sfântul Pavel, Milarepa, Ignaţiu de Loyola etc.), biografia Sfântului Augustin ne

---

[4] Dar Augustin se abţine să speculeze cu privire la data Parousiei, pe care compatriotul său Lactanţiu (240—320) o anunţase pentru anul 500.

[5] *Civ. Dei*, XVIII, 46. După Augustin, statele şi împăraţii nu sunt lucrarea Diavolului; totuşi, ele sunt un efect al erorii originare.

ajută să înțelegem unele dimensiuni ale geniului lui. Născut în 354 la Tagasta, un orășel din Africa romană, dintr-un tată păgân și o mamă creștină, Augustin a fost atras la început de retorică. Mai apoi a îmbrățișat maniheismul, căruia i-a rămas credincios nouă ani, și și-a luat o concubină căreia i-a dăruit un copil, Adeodatus. În 382, se instalează la Roma cu speranța de a găsi un post de profesor. Doi ani după aceea, protectorul său Symmachus, lider al elitei intelectuale păgâne, îl trimite la Milan. Între timp, Augustin părăsise maniheismul și se consacrase cu pasiune studierii neoplatonismului. La Milan, se apropie de episcopul Ambrozie, care se bucura de mare prestigiu atât în sânul Bisericii, cât și la curtea imperială. De câtva timp, comunitățile creștine adoptaseră structuri care s-au menținut până în secolul al XX-lea: excluderea femeilor din cler și de la activitățile spirituale (acordarea tainelor, învățătura religioasă); separația între clerici și laici; preeminența episcopilor.

Mama sa, Monica, vine să stea cu el. Probabil ea e aceea care l-a convins să se despartă de concubina sa (dar, la scurt timp după aceea, Augustin își ia altă concubină). Predicile și exemplul lui Ambrozie, ca și studiul aprofundat al neoplatonismului au sfârșit prin a-l convinge că e cazul să se lepede de luxurie. Într-o zi din vara anului 386, aude în grădină o voce de copil care îi spune: „Ia și citește!" (*tolle, legge!*). Augustin deschide Noul Testament și ochii i se opresc pe un pasaj din *Epistola către Romani* (13: 13-14): „Nu în ospețe și în beții, nu în desfrânări și în fapte de rușine..., ci îmbrăcați-vă în Domnul Iisus Hristos și grija de trup să nu o faceți spre pofte...".

Este botezat de Ambrozie în ziua Paștelui, anul 387, și se hotărăște să revină cu familia sa în Africa, dar Monica se stinge la Ostia (Adeodatus avea să moară la trei ani după aceea). La Tagasta, Augustin își formase, împreună cu prietenii, o comunitate semimonastică, nădăjduind să se dedice meditației și studiului. Însă când vizitează, în 391, Hippo Regius, este hirotonisit și desemnat ajutor al episcopului, căruia îi succede în 396. De acum înainte, până la moartea sa, în toate predicile, scrisorile și nenumărate lucrări, Augustin se va dedica apărării unității Bisericii și adâncirii doctrinei creștine. El e considerat, pe bună dreptate, drept cel mai mare și mai influent teolog al Occidentului, deși în Biserica din Răsărit nu se bucură de același prestigiu.

În teologia lui Augustin putem recunoaște semnele profunde ale temperamentului și vieții sale interioare. În ciuda părăsirii maniheismului, el mai păstrează, vom vedea, o concepție maniheistă despre „natura cea rea" a omului, ca urmare a păcatului originar, transmisă mai departe prin sexualitate. Cât privește neoplatonismul, influența acestuia a fost hotărâtoare. Omul este, pentru Augustin, „un suflet ce se slujește de un trup. Când vorbește ca un creștin, Augustin are grijă să reamintească faptul că omul este unitatea sufletului cu trupul; însă de îndată ce filosofează, el recade în definiția lui Platon"[6]. Dar mai ales temperamentul său senzual și lupta lui continuă, fără succes de altminteri, împotriva poftelor au determinat în scrierile sale exaltarea grației divine și, mai ales, radicalizarea treptată a ideilor privind predestinarea (cf. § 255).

În sfârșit, renunțând la viața contemplativă și acceptând toate responsabilitățile de preot și de episcop, Augustin și-a trăit viața religioasă în comunitatea credincioșilor. Mai mult decât oricare alt teolog, Augustin a identificat drumul spre mântuire cu viața Bisericii. De aceea, el s-a străduit, până în ultima clipă, să mențină unitatea Bisericii. Pentru Augustin, păcatul

[6] E. Gilson, *La Philosophie au Moyen Âge*, p. 128. Această definiție, dată de Platon în *Alcibiade*, a fost reluată de Plotin și de aici a preluat-o Augustin.

cel mai monstruos era schisma. Nu ezita să afirme că el crede în Evanghelie pentru că Biserica îi poruncește să creadă.

254. Marele predecesor al lui Augustin : Origen

Când Augustin își concepea lucrările, teologia creștină era în plin avânt. A doua jumătate a secolului al IV-lea constituie, într-adevăr, epoca de aur a Patristicii. Cei mari, și cei mai puțin mari, dintre Părinții Bisericii — Vasile din Cezareea, Grigore din Nazianz, Grigore din Nysa, Ioan Hrisostomul, Evagrie din Pont, precum și alții — s-au dezvoltat și și-au desăvârșit opera, ca și Ambrozie, în pacea Bisericii. Teologia era încă dominată de Părinții greci. Athanasie formulase, împotriva ereziei lui Arius, doctrina consubstanțialității (*homoousios*) Tatălui cu Fiul, formulă adoptată apoi de Sinodul de la Niceea (325). Dar, cel mai genial și mai îndrăzneț, Origen (cca 185–254), singurul ce poate fi comparat cu Augustin, nu se bucura de autoritatea ce ar fi meritat-o, deși prestigiul și influența lui au sporit după moarte.

Născut la Alexandria din părinți creștini, Origen s-a distins printr-o inteligență, pasiune și creativitate ieșite din comun. El s-a pus cu competență, râvnă și erudiție în serviciul Bisericii (întâi la Alexandria, apoi în Cezareea). Dar, convins că revelația biblică și Evanghelia nu au a se teme de filosofia platoniciană, el a studiat cu vestitul Ammonius Saccas (care, peste 20 de ani, va fi maestrul lui Plotin). Origen considera că teologul trebuie să cunoască și să-și asume cultura grecească, ca să se poată face înțeles de elita intelectuală păgână, precum și de proaspeții creștini îmbibați de cultură clasică. (El anticipa astfel un proces care a devenit obișnuit începând din secolul al IV-lea.)

Opera lui e imensă[7]: filologie (el întemeiază critica biblică cu *Hexapla*), apologetică (*Contra Celsum*), exegeză (s-au păstrat mai multe mari comentarii), omiletică, teologie, metafizică. Dar această operă considerabilă s-a pierdut în cea mai mare parte. În afară de *Contra Celsum*, de câteva mari comentarii și omilii, dispunem de *Tratatul despre rugăciune*, de *Exortație la martiriu* și de tratatul teologic *De principiis* (*Peri arhôn*), fără îndoială, lucrarea cea mai importantă. Origen, care pentru a se detașa de concupiscență a interpretat, după Eusebius, într-un sens extrem și prea literal, un pasaj din *Evanghelia după Matei*[8], a exaltat toată viața încercările și moartea martirilor. În vremea prigoanei lui Decius (în 250) a fost întemnițat și a murit, ca urmare a torturilor, în 254.

Cu Origen, neoplatonismul impregnează definitiv gândirea creștină. Sistemul teologic al lui Origen este o construcție genială, care a înrâurit puternic generațiile următoare. Dar, așa cum vom vedea, unele speculații, prea îndrăznețe, puteau primi interpretări răuvoitoare. După Origen, Dumnezeu Tatăl, transcendent și incomprehensibil, zămislește pururea Fiul, chipul său, cel comprehensibil și incomprehensibil, în același timp. Prin intermediul Logosului, Dumnezeu creează o multitudine de spirite pure (*logikoi*) și le dăruiește viață și cunoaștere. Dar, cu excepția lui Iisus, toate spiritele pure se depărtează de Dumnezeu. Origen nu explică pricina clară a acestei îndepărtări. El vorbește de neglijență, de plictiseală, de uitare. Pe scurt, criza se explică prin inocența spiritelor pure. Îndepărtându-se de Dumnezeu, ele devin „suflete"

---

[7] Ieronim citează 800 de lucrări, dar adaugă că Pamfilius dă o listă de 2 000 de titluri.

[8] „Sunt fameni care s-au făcut fameni ei înșiși, pentru împărăția cerurilor" (19:20). Aceasta se petrecea înainte de 210.

(*psychai;* cf. *De principiis*, II, 8, 3) și Tatăl le înzestrează cu învelișuri corporale concrete, în funcție de gravitatea păcatelor lor: trupuri de îngeri, de oameni, de demoni.

Atunci, grație liberului lor arbitru, dar și providenței divine, aceste suflete decăzute își încep călătoria care le va apropia de Dumnezeu. Într-adevăr, Origen crede că sufletul nu și-a pierdut libertatea de a alege între bine și rău ca urmare a păcatului originar (idee ce va fi reluată de Pelagius; vezi, mai departe, pp. 504 sq.). Atotștiutor, Dumnezeu cunoaște dinainte actele liberului nostru arbitru (*Despre rugăciune*, V–VII). Subliniind funcția răscumpărătoare a libertății, Origen respinge fatalismul gnosticilor și al anumitor filosofi păgâni. Trupul constituie, desigur, o pedeapsă, dar el este în același timp mijlocul prin care Dumnezeu se relevă pe Sine și care sprijină sufletul în înălțarea sa.

Drama universală ar putea fi definită ca trecere de la inocență la experiență, prin încercările sufletului în timpul călătoriei lui spre Dumnezeu. Salvarea echivalează cu o reîntoarcere la desăvârșirea originară, *apokatastasis* („restaurarea tuturor lucrurilor"). Dar această desăvârșire finală e superioară aceleia de la începuturi, pentru că ea este invulnerabilă, deci definitivă (*De principiis*, II, 11, 7). În această clipă, sufletele vor avea „trupuri ale învierii". Itinerarul spiritual al creștinului este admirabil descris în metafore ale călătoriei, ale creșterii naturale și ale luptei împotriva răului. În sfârșit, Origen considera că numai prin dragoste creștinul desăvârșit poate să-l cunoască pe Dumnezeu și să se împreuneze cu el[9].

Criticat încă din timpul vieții, Origen a fost atacat de anumiți teologi multă vreme după moarte și, la cererea împăratului Iustinian, a fost definitiv condamnat la al V-lea Sinod ecumenic, în 553. În special antropologia și concepția sa despre apocatastază le dădeau de furcă teologilor. Era acuzat că e mai degrabă filosof și gnostic decât teolog creștin. Apocatastaza implica Mântuirea Universală, deci și mântuirea Diavolului; în plus, ea integra opera lui Hristos într-un proces de tip cosmic. Trebuie însă ținut seama de vremea când a scris Origen și mai ales de caracterul provizoriu al sintezei lui. El se considera în serviciul exclusiv al Bisericii; că a fost așa, o demonstrează numeroase declarații[10], clare și ferme, precum și martiriul său. Din păcate, pierderea multora din scrierile lui Origen îngreuiază adesea posibilitatea de a deosebi între ideile lui proprii și acelea ale „origeniștilor". Totuși, în pofida neîncrederii unei părți a ierarhiei eclesiastice, el a exercitat o puternică influență asupra Părinților capadocieni. Datorită lui Vasile cel Mare, a lui Grigore din Nazianz și Grigore din Nysa, esențialul gândirii teologice a lui Origen a fost menținut înăuntrul Bisericii. Prin capadocieni, Origen i-a influențat pe Evagrie din Pont, pe Dionisie (Pseudo-)Areopagitul și Ioan Cassianul, mai ales în concepțiile lor privind experiența mistică și monahismul creștin.

Însă condamnarea, în cele din urmă, a lui Origen a lipsit Biserica de posibilitatea unică de a-și întări caracterul universalist, în special prin deschiderea teologiei creștine către dialogul cu alte sisteme de gândire religioasă (de exemplu, cu gândirea religioasă indiană). Prin implicațiile ei îndrăznețe, viziunea apocatastazei poate fi socotită drept una din cele mai grandioase creații eshatologice[11].

---

[9] Vezi editarea și traducerea tratatului *De principiis* în „Sources Chrétiennes", vol. 252, 253, 268, 269. O culegere de texte traduse și comentate a dat de curând Rowan A. Greer, *Origen*. Cu privire la sistemul teologic, cf. *ibid.*, pp. 7–28. [Cititorul român poate găsi traducerea integrală a tratatului *Despre principii* în Origen, *Scrieri alese*, vol.III, București, E.I.B., 1982. Tălmăcirea e semnată de Teodor Bodogae — nota trad.]

[10] De exemplu, *De principiis* (I, prefață, 2): „căci trebuie crezut numai acel adevăr care nu diferă întru nimic de tradiția bisericească și apostolică".

[11] Peste un mileniu, Biserica occidentală va rezista speculațiilor îndrăznețe ale unor Gioacchino da Fiore și Meister Eckhart, pierzând încă o dată perspectivele pe care aceștia le deschideau contemporanilor lor.

255. Poziții polemice la Augustin. Doctrina augustiniană a grației și predestinării

La puțină vreme după ce a fost consacrat episcop, în 397, Augustin își redactează *Confesiunile*. El e apăsat de amintirile prea proaspete ale tinereții sale, „îngrozit de povara păcatelor săvârșite" (X, 43, 10). Căci „voința mea o ținea vrăjmașul și din ea făcuse lanț și mă strângea" (VIII, 5, I). Scrierea *Confesiunilor* echivalează cu o terapeutică: este strădania unui om de a se împăca cu sine. Este totodată o autobiografie spirituală și o îndelungată rugăciune, prin care Augustin încearcă să pătrundă misterul naturii lui Dumnezeu. „Eu, care sunt pământ și cenușă, îngăduie-mi totuși să vorbesc, căci Mila ta este aceea căreia îi vorbesc, nu unui om care râde de mine!" (I, 6,7). El i se adresează lui Dumnezeu în termeni de rugăciune: „Doamne al inimii mele!", „O, bucuria mea târzie! *Deus, dulceda mea*". „Poruncește-mi voia ta!" „Dă-mi ceea ce inima mea iubește!"[12] Augustin își evocă păcatele și dramele de tinerețe — furtul de pere, părăsirea unei concubine, deznădejdea la moartea unui prieten — nu pentru interesul lor anecdotic, ci pentru a se deschide către Dumnezeu și, prin aceasta, pentru a realiza gravitatea lor. Tonul emoțional al *Confesiunilor* îl mișcă pe cititorul de azi, așa cum l-a impresionat pe Petrarca și pe scriitorii din secolele ulterioare[13]. E, de altfel, singura carte a lui Augustin citită și azi cu interes în lumea întreagă. Așa cum s-a spus adeseori, *Confesiunile* sunt „prima carte modernă".

Dar pentru biserica din secolul al V-lea Augustin era mai mult decât autorul *Confesiunilor*. Era înainte de toate marele teolog și faimosul critic al ereziilor și schismelor. În tinerețe, Augustin a fost captivat de Mani, pentru că dualismul acestuia îi permitea să explice originea și puterea, aparent nelimitată, a Răului. De câtva timp, Augustin se lepădase de maniheism, dar problema Răului continua să-l tulbure. Începând cu Vasile cel Mare, teologii creștini rezolvaseră problema negând realitatea ontologică a Răului. Vasile definea Răul ca o „absență a Binelui. Prin urmare, răul nu are în mod inerent o substanță proprie, ci apare ca o mutilare a sufletului" (*Hexameron*, II, 5). Tot așa, pentru Titus din Bostra (mort 370), pentru Ioan Hrisostomul (cca 344–407), Răul era „absența Binelui" (*steresis, privatio boni*).

Augustin reia aceleași argumente în cele cinci lucrări pe care le-a redactat împotriva maniheismului între 388 și 389. Tot ceea ce a creat Dumnezeu este *real*, participă la ființă și este, prin urmare, *bun*. Răul nu este o substanță, căci el nu conține nici cea mai mică urmă a Binelui. Întâlnim la Augustin un efort deznădăjduit de a salva unitatea, atotputernicia și bunătatea lui Dumnezeu, desolidarizându-l pe acesta de existența Răului în lume. (Am observat un efort asemănător în a-l desolidariza pe Dumnezeu de apariția Răului în legendele cosmogonice est-europene și centrasiatice, cf. § 251.) Doctrina lui *privatio boni* i-a preocupat pe teologii creștini până azi; dar ea n-a fost nici înțeleasă, nici împărtășită de masele de credincioși. La Augustin, polemica antimaniheană[14] a radicalizat cumva concepția lui privind decăderea totală a omului; unele trăsături ale pesimismului și materialismului maniheist se regăsesc în doctrina sa privind teologia grației (cf. p. 505).

Schisma lui Donatus, un episcop din Numidia, a început în 311 și 312, în perioada de liniște care a urmat după persecuțiile lui Dioclețian. Donatiștii excluseseră din bisericile lor pe acei preoți care în timpul persecuției se clătinaseră într-un fel sau altul. Ei socoteau că transmiterea grației prin intermediul tainelor era compromisă, dacă cel ce administra tainele păcătuise. Însă,

---

[12] Vezi referințele la Peter Brown, *Augustine of Hippo*, p. 167, 180. Însuși titlul, *Confesiuni*, este important: pentru Augustin, *confessio* înseamnă „autoînvinuire; laudă adusă lui Dumnezeu", *ibid.*, p. 175.

[13] Mai ales de la Petrarca încoace, se citează deseori bine cunoscutul pasaj: „Nu eram îndrăgostit încă, ci eram îndrăgostit de dragoste... Am început să caut un prilej de a mă îndrăgosti, pentru că îndrăgisem la nebunie ideea de a iubi" (III, 1, 1).

[14] Textele esențiale sunt reproduse și comentate de Claude Tresmontant, *La métaphysique du christianisme*, pp. 528–549.

sfințenia Bisericii, răspunde Augustin, nu depinde deloc de desăvârșirea preoților și a credincioșilor, ci de puterea grației transmisă prin taine; la fel cum puterea mântuitoare a tainelor nu depinde de credința celui ce le primește. Ca să evite schisma, Augustin s-a străduit vreme de mulți ani să-i împace pe donatiști cu Marea Biserică, însă fără succes.

Polemica cea mai înverșunată și care a avut repercusiuni considerabile a fost cea cu Pelagius și cu ucenicii lui. Pelagius, un călugăr britanic în vârstă, a venit la Roma în anul 400. El a fost neplăcut impresionat de purtarea și morala creștinilor și s-a străduit să le reformeze. Rigoarea lui ascetică, precum și erudiția i-au creat destul de repede un prestigiu considerabil. În 410, se refugiază împreună cu câțiva discipoli în Africa de Nord, dar nu izbutește să se întâlnească cu Augustin. El se îndreaptă atunci către provinciile orientale, unde dobândește același succes ca la Roma și unde moare între 418 și 420.

Pelagius avea o încredere fără limite în posibilitățile de înțelegere și, mai ales, în voința omului. Practicând virtutea și asceza, predica el, orice creștin e în stare să atingă desăvârșirea și, deci, sfințenia. Numai omul e răspunzător de păcatele sale, pentru că el dispune de capacitatea de a face binele și de a evita răul; altfel spus, el se bucură de libertate, de „liber arbitru". Acesta e motivul pentru care Pelagius nu acceptă ideea că păcatul originar este automat și universal împărtășit de urmașii lui Adam. „Dacă păcatul e înnăscut, el este involuntar; dacă e voluntar, atunci nu este înnăscut". Scopul botezării copiilor nu este să spele de păcatul originar, ci să-l consacre pe nou-născut întru Hristos. Pentru Pelagius, grația constă în revelațiile divine prin intermediul Legii și, mai ales, prin Iisus Hristos. Învățătura lui Hristos conține un model de imitat pentru creștini. Pe scurt, în teologia pelagiană, omul se dovedește a fi întrucâtva autorul propriei mântuiri[15].

Istoria pelagianismului a fost scurtă, dar destul de frământată. Pelagius a fost excomunicat și absolvit de mai multe ori de diverse sinoade și concilii. Pelagianismul nu a fost definitiv condamnat decât în 579, la Sinodul de la Orange, în special pe temeiul argumentelor redactate de Augustin între 413 și 430. Ca și în cazul polemicii lui cu donatismul, Augustin atacă întâi rigorismul ascetic și perfecționismul moral propuse de Pelagius[16]. Importanța decisivă acordată de Augustin grației, și deci atotputerniciei divine, se reclama de la tradiția biblică și nu contrazicea pietatea populară. Cât privește doctrina predestinării, ea interesa mai ales elitele.

Origen susținuse deja că providența divină (adică prestiința lui Dumnezeu) nu este pricina faptelor omului, fapte pe care el le săvârșește în deplină libertate și pentru care este răspunzător (cf. p. 501). Trecerea de la dogma prestiinței divine, care nu împiedica libertatea omului, la teologia predestinării se desăvârșește prin teza teologală a păcatului originar. Ambrozie remarcase relația cauzală între, pe de o parte, zămislirea din fecioară a lui Iisus Hristos și, pe de alta, ideea că păcatul originar se transmite prin împreunare sexuală. Pentru Ciprian (200–258), botezul copiilor era necesar tocmai pentru că ștergea păcatul originar.

Augustin reia, prelungește și adâncește reflecțiile predecesorilor lui. El insistă, mai ales, asupra faptului că grația este libertatea lui Dumnezeu de a acționa fără nici o constrângere exterioară. Și pentru că Dumnezeu e suveran — *totul* a fost creat de el din *nimic* — grația este și ea suverană. Această concepție a suveranității, atotputerii și grației divine își găsește cea mai completă expresie în doctrina predestinării. Augustin definește predestinarea ca „organizare de către Dumnezeu a lucrărilor lui viitoare, și care nu poate fi nici înșelată nici

---

[15] E posibil ca discipolul cel mai strălucit, Coelestus, să fi radicalizat tezele lui Pelagius. După Paul din Milan, care a respins pelagianismul în 411 sau 412, această erezie susținea că Adam a fost creat muritor și că ar fi murit chiar dacă n-ar fi păcătuit; numai Adam ar fi fost lezat de păcatul comis, nu și semințiа umană în întregul ei; copiii s-ar afla în aceeași stare ca Adam înainte de Cădere; pe deasupra, chiar și înainte de venirea lui Hristos ar fi existat oameni curați, fără de păcat.

[16] Cf. Peter Brown, *Augustine of Hippo*, p. 348.

schimbată" (*Perseverentia*, 17:14). Dar predestinarea, adaugă Augustin, nu are nimic de-a face cu fatalismul păgânilor: Dumnezeu pedepsește pentru a-și arăta mânia și a-și demonstra puterea. Istoria universală este arena pe care se petrec actele sale. Unii oameni primesc viața veșnică, alții damnarea veșnică — și printre aceștia din urmă copiii ce mor nebotezați. Această dublă predestinare — pentru Cer și pentru Infern — este, recunoaște Augustin, incomprehensibilă. Pentru că se transmite pe cale sexuală[17], păcatul originar este universal și inevitabil, ca însăși viața. La urma urmei, Biserica se compune dintr-un număr fix de sfinți predestinați încă înainte de facerea Lumii.

În focul polemicii, Augustin a formulat unele teze care, deși nu au fost integral acceptate de Biserica catolică, au provocat nenumărate controverse teologice. Unii au comparat această teologie rigidă cu fatalismul păgân. În plus, predestinarea augustiniană compromitea universalismul creștin, potrivit căruia Dumnezeu dorește salvarea *tuturor* oamenilor. Ceea ce i se obiecta nu era doctrina grației, ci identificarea grației cu o teorie particulară a predestinării; s-a remarcat pe bună dreptate că doctrina prestiinței divine evita obiecțiile pe care le ridica teoria augustiniană a predestinării[18].

Să citățm și concluziile unui mare teolog catolic contemporan: „Augustin a apărat împotriva maniheismului libertatea și răspunderea omului. Ceea ce le reproșează Augustin maniheenilor este faptul de a respinge, de a proiecta responsabilitatea răului asupra unei «naturi» sau a unui «principiu mitic». Prin aceasta, Augustin face operă pozitivă și creștină. Dar este teoria pe care Augustin o propune, la rândul său, pe deplin satisfăcătoare? Reprezentarea despre păcatul originar pe care Augustin a propus-o posterității nu este susceptibilă de aceeași critică? Pentru răul făcut de om astăzi [...], în ipoteza augustiniană, este tot omul actual responsabil? Nu e vorba mai degrabă de o «natură» rea, pervertită, ce i-a fost «transmisă» de greșeala în care au căzut primii oameni? [...] Prin cel dintâi om, ne spune Sfântul Augustin, omenirea a luat, în carnea însăși, *obiceiul* păcatului. Nu e aici o concepție materialistă a eredității păcatului, concepție fizică, și astfel, deterministă? Nu biologicul e ceea ce apasă asupra omului și în noul-născut nu se află înscris păcatul nici în țesuturile, nici în psihismul său. Ereditatea păcatului copilul *o va primi* prin educația de mai târziu [...], prin formele mentale și schemele morale pe care le va adopta. Înfricoșătoarea teorie augustiniană despre damnarea pruncilor ce mor nebotezați arată că și cele mai înalte genii și cei mai mari cărturari ai Bisericii comportă o ambivalență de temut [...]. Noi purtăm, în sânul Bisericii, de 16 secole roadele și povara grandorii și slăbiciunilor Sfântului Augustin"[19].

256. Cultul sfinților: *martyria*, relicve, pelerinaje

Multă vreme, Augustin s-a ridicat împotriva cultului martirilor. El nu prea credea în minunile săvârșite de sfinți și stigmatiza comerțul cu moaște[20]. Dar o dată cu aducerea relicvelor Sfântului Ștefan la Hippo în 425 și vindecările miraculoase ce i-au urmat el își schimbă părerea. În

---

[17] Ca o boală venerică, observă Jaroslav Pelikan, *The Emergence of the Catholic Tradition (100–600)*, p. 300.

[18] Vezi pertinentele observații ale lui J. Pelikan, *op. cit.*, pp.325–326, și, în general, capitolul privind Natura și Grația, pp.278–331.

[19] Claude Tresmontant, *La métaphysique du christianisme*, p. 611. În nota 40, autorul citează un text de Leibniz care atestă că problematica nu a evoluat deloc: „Cum s-a putut contamina sufletul de păcatul originar, care stă la rădăcina păcatelor actuale, fără să fi existat în Dumnezeu nedreptatea de a-l expune pe om păcatului" etc. (*Essais de Théodicée*, p. 86).

[20] Către 401, el ceartă pe unii călugări care „vând mădulare de martiri, dacă e vorba într-adevăr de martiri"; *De opere monachorum*, citat de Victor Saxer, *Morts, martyrs, reliques*, p. 240.

predicile pe care le rostește între 425 și 430 și în cartea a XXII-a din *De Civitate Dei*, Augustin explică și acceptă venerarea moaștelor și înregistrează cu grijă miracolele legate de ele[21].

Cultul martirilor era practicat și acceptat de Biserică, începând de la finele secolului al II-lea. Dar mai ales în vremea marilor persecuții și după pacea instaurată de Constantin, relicvele „martorilor" lui Hristos câștigă o importanță neliniștitoare. Unii episcopi vedeau în această venerație excesivă pericolul unei recrudescențe a păgânismului. Există, într-adevăr, continuitate între practicile funerare ale păgânilor și cultul creștin al morților; de exemplu, ospețele de la mormânt din ziua îngropării și, în fiecare an, de ziua comemorării. Dar „creștinarea" acestui ritual străvechi nu întârzie să se facă simțită: pentru creștini, parastasul de la mormânt anticipa ospățul eshatologic din Cer. Cultul martirilor prelungește această tradiție, cu deosebirea că nu mai este doar o ceremonie de familie, ci interesează toată comunitatea și se desfășoară în prezența episcopului. În plus, cultul martirilor prezintă un element nou, necunoscut în societățile necreștine. Martirii realizaseră transcenderea condiției umane, jertfindu-se lui Hristos, ei erau, deopotrivă, în cer, la Dumnezeu, și aici pe pământ. Relicvele lor încorporau sacrul. Martirii puteau să mijlocească pe lângă Dumnezeu — ei erau prietenii lui —, iar relicvele, la rândul lor, puteau săvârși minuni, asigurau lecuiri spectaculoase. Mormintele și moaștele martirilor constituiau un loc privilegiat și paradoxal, în care Cerul comunica cu Pământul[22].

Comparația cu cultele eroilor nu se impune. La păgâni, cele două culte — al zeilor și al eroilor — erau net deosebite (§ 95). Prin moartea lui, eroul se separa definitiv de zei, în vreme ce trupul martirilor apropia de Dumnezeu pe cei ce îi aduceau cinstire. Această exaltare religioasă a cărnii era întrucâtva solidară cu însăși doctrina întrupării. Întrucât Dumnezeu se întrupase în Iisus Hristos, fiecare martir torturat și dat morții pentru Domnul era sfințit în trupul și carnea sa. Sfințenia moaștelor reprezenta o paralelă rudimentară a misterului euharistiei. Așa după cum pâinea și vinul se transubstanțializau în trupul și sângele lui Hristos, tot astfel trupul martirului se sfințea prin moartea exemplară, adevărată *imitatio Christi*. O atare omologare era întărită de fragmentarea nelimitată a trupului martirului și de faptul că relicvele se puteau multiplica la nesfârșit: haine, obiecte, ulei sau praf, cunoscute ca având atingere cu mormântul ori cu trupul martirului.

Cultul a atins o popularitate considerabilă în secolul al VI-lea. În Imperiul de Răsărit, existau în Siria două tipuri de biserici: bazilicile și *martyria*[23], biserici ale martirilor. Acestea din urmă, care se deosebeau prin aceea că aveau dom[24], aveau în centru un altar dedicat sfântului ale cărui relicve existau în biserică. Mult timp, și în pofida rezistenței clerului, ceremonii speciale, și anume ofrande, rugăciuni, imnuri cântate întru cinstirea martirului, se celebrau împrejurul acestui altar central (*mensa*). Cultul comporta, de asemenea, lungi priveghiuri nocturne, care țineau până în zori. Ceremonia era, desigur, mișcătoare și patetică, deoarece toți credincioșii adăstau întru așteptarea miracolelor. Împrejurul altarului (*mensa*) aveau loc agape și banchete[25]. Autoritățile eclesiastice s-au străduit neîncetat să subordoneze venerarea martirilor și a moaștelor cultului creștin. În cele din urmă, în secolele al V-lea și al VI-lea, nenumărate bazilici au relicve; în anumite cazuri, s-a construit înăuntru, pentru cinstirea moaștelor, un paraclis special, un *martyrium*. În același timp, asistăm la transformarea treptată a acestor *martyria* în biserici obișnuite[26].

---

[21] Cf. *ibid.*, pp. 255 sq.

[22] Peter Brown, *The Cult of Saints*, pp. 3 sq.

[23] Vezi mai ales H. Grabar, *Martyrium*.

[24] Cf. E. Baldwin Smith, *The Dome*, pp. 95 sq.

[25] Obicei tenace și care a persistat în ciuda opoziției Bisericii. În 692, Sinodul trulan interzicea iarăși agapele și pregătirea mâncărurilor pe masa altarului.

[26] E.B. Smith, *op. cit.*, pp. 137, 151.

În aceeași epocă — de la finele secolului al IV-lea până în secolul al VI-lea — exaltarea relicvelor se întinde peste tot în Imperiul de Apus. Dar cultul e în general controlat, ba chiar încurajat, de episcopi, adevărați *impresarios* (după expresia lui Peter Brown) ai acestei fervori populare. Mormintele martirilor, construcții tot mai impunătoare în cimitire, în marginea orașelor, devin centre ale vieții religioase din regiune. Cimitirele se bucură de un prestigiu de neegalat. Paulinus din Nola se felicită pentru ideea de a fi construit împrejurul mormântului Sfântului Felix un complex de clădiri atât de spațioase, încât străinii le puteau considera ca un al doilea oraș. Puterea episcopilor rezida în aceste noi „orașe în afara orașelor"[27]. Așa cum scrie Sfântul Ieronim, venerându-i pe sfinți, orașul „și-a schimbat adresa"[28].

Ca și în Orient, multe ceremonii aveau loc lângă morminte, devenite obiectul prin excelență al procesiunilor și pelerinajelor. Procesiunile și pelerinajele reprezintă o inovație unică în istoria religioasă a Mediteranei. Într-adevăr, creștinismul făcuse loc, în ceremoniile publice, femeilor și săracilor. Cortegiile rituale și procesiunile ilustrau desegregarea sexuală și socială; ele reuneau bărbați și femei, aristocrați și sclavi, bogați și săraci, localnici și străini. Când intrau oficial într-un oraș, relicvele primeau aceleași onoruri precum cele ce însoțeau vizitele împăraților.

Orice descoperire (*inventio*) de relicve (în urma unui vis ori a unei viziuni) provoca o mare fervoare religioasă: ea era văzută ca vestirea unei iertări divine[29]. Un atare eveniment putea constitui un argument decisiv în disputele eclesiastice. Este cazul descoperirii, prin Ambrozie, a moaștelor sfinților mucenici Gherasie și Protasie. Împărăteasa Iustina cerea ca bazilica nou construită să fie dată arienilor; Ambrozie a avut însă câștig de cauză, așezând moaștele sub masa altarului.

Cultul sfinților se dezvoltă mai ales în mediile ascetice (P. Brown, p. 67). Pentru Paulinus din Nola, Sfântul Felix era *patronus et amicus;* ziua morții lui a devenit pentru Paulinus ziua celei de a doua nașteri. Se citea *Passio* a mucenicului la mormânt. Prin această reactualizare a vieții și morții lui exemplare, timpul se abolea, sfântul era din nou prezent și norodul aștepta iarăși miracole: vindecări, izgoniri de demoni, scut împotriva vrăjmașilor etc. Dar idealul oricărui creștin rămânea îngroparea *ad sanctos*. Se căuta ca mormântul să fie așezat cât mai aproape de cel al sfântului, în nădejdea că acesta îl va apăra pe defunct în ziua judecății lui Dumnezeu. Sub *martyria*, sau în imediata lor vecinătate, s-au dezgropat nenumărate morminte strâns lipite unele de altele.

Împărțirea nelimitată a relicvelor și a lor *translatio* de la un capăt la celălalt al Imperiului au contribuit la răspândirea creștinismului și la unitatea experienței creștine colective. Desigur, abuzurile, fraudele, rivalitățile eclesiastice și politice s-au înmulțit cu timpul. În Galia și în Germania, unde relicvele erau destul de rare, se aduceau din alte părți, în special de la Roma. Sub domnia primilor carolingieni (740–840), un mare număr de sfinți și de martiri romani au fost aduși în Occident. E de presupus că spre sfârșitul secolului al IX-lea toate bisericile aveau (sau trebuiau să aibă) relicve[30].

În pofida caracterului „popular", care a sfârșit prin a se impune, cultul relicvelor nu e lipsit de anume grandoare solemnă. La urma urmei, el ilustrează *transfigurarea materiei*, anticipând oarecum îndrăznețele idei ale lui Teilhard de Chardin. Pe de altă parte, cultul relicvelor apropia,

---

[27] Vezi textele citate de P. Brown, *op. cit.*, p.8.

[28] *Movetur urbs sedibus suis* (Ep. 107, I); P. Brown, p. 42. Aceste „orașe în afara orașelor" se pot compara cu necropolele megalitice din Malta, în primul rând cu faimoasa necropolă de la Hall Salfieni (cf. partea I, p. 85). Analogia devine mai precisă dacă ne gândim că aceste centre ceremoniale megalitice nu erau doar necropole, ci cuprindeau capele, temple și terase pentru procesiuni și alte ritualuri. Să adăugăm totuși că o atare analogie morfologică nu implică similitudinea credințelor.

[29] Cf. P.Brown, *op. cit.*, p. 92.

[30] Cf. Patrick J.Geary, „The Ninth Century Relic Trade", pp. 10 sq. Papii acceptau ușor acest transfer, căci relicvele romane măreau prestigiul Romei, capitală a Imperiului și focar al creștinătății.

în devoțiunea credincioșilor, nu numai Cerul de Pământ, ci și pe oameni de Dumnezeu; Dumnezeu era cel care călăuzea întotdeauna „descoperirea" (*inventio*) relicvelor și înlesnea miracolele, În plus, contradicțiile implicite din cult (de exemplu, prezența martirului deopotrivă în Cer și în mormânt, sau într-o părticică din trupul său) îl familiariza pe credincios cu gândirea paradoxală. Într-adevăr, venerarea relicvelor poate fi socotită drept o „paralelă ușoară" (adică accesibilă laicilor) a dogmelor Întrupării, Trinității și a teologiei Tainelor.

257. Biserica de Răsărit și avântul teologiei bizantine

Anumite deosebiri dintre Biserica de Apus și cea de Răsărit au început să se precizeze în secolul al IV-lea. De exemplu, Biserica bizantină a întemeiat rangul de patriarh, ierarhie superioară episcopilor și mitropoliților. La Sinodul de la Constantinopol (381), Biserica orientală se declară alcătuită din patru jurisdicții regionale, fiecare având scaun patriarhal. Se întâmplă uneori ca tensiunea dintre Constantinopol — sau, indirect, împărat — și Roma să devină critică. Având moaștele Sfântului Andrei, „cel dintâi chemat" (cu întâietate deci asupra Sfântului Petru), Constantinopolul pretindea să fie cel puțin egal cu Roma. În secolele ce au urmat, dispute hristologice sau eclesiale au opus în mai multe rânduri cele două Biserici. Vom reaminti doar pe acelea care au provocat schisma (§ 302).

La primele concilii ecumenice au participat doar câțiva reprezentanți ai „Papei" — nume pe care și l-a dat Siricius (384-399), declarându-se astfel „tată" și nu „frate" al celorlalți episcopi. Roma sprijinise însă noua condamnare a lui Arius (al II-lea sinod, Constantinopol, 381) și va sprijini condamnarea lui Nestorius (al III-lea sinod, Efes, 431). La al IV-lea sinod (Calcedon, 451), împotriva monifizismului[31], papa Leon I prezentase o formulă pentru noul simbol al credinței la care au consimțit Părinții răsăriteni, căci ea era în acord cu gândirea Sfântului Chiril. Era mărturisit „Unul și același Hristos, Fiu, Domn, Unul-Născut în chip neamestecat și neschimbat și neîmpărțit și nedespărțit, deosebirea dintre cele două naturi nefiind nicidecum distrusă prin unire, păstrându-și mai ales însușirea fiecăruia și întâlnindu-se împreună într-o singură persoană și un singur ipostas".

Formula completa hristologia clasică, dar lăsa fără răspuns anumite dificultăți scoase în evidență de monofiziți. Simbolul de la Calcedon a provocat reacții începând de la sfârșitul secolului al V-lea și mai ales în secolul următor. El n-a fost acceptat *in toto* de o parte a creștinătății de răsărit și a făcut inevitabilă despărțirea bisericilor monofizite[32]. Certurile în jurul monofizismului sau a anumitor speculații suspectate de monofizism s-au prelungit, sterile și plicticoase, timp de secole.

Să semnalăm, pentru moment, câteva dezvoltări care i-au dat Bisericii de Răsărit structura proprie. Mai întâi, avântul de neegalat al liturghiei bizantine, fastul ei hieratic, splendoarea sa rituală și artistică. Liturghia se desfășoară ca un „mister" rezervat inițiaților. Dionisie (Pseudo-)Areopagitul atrage luarea-aminte celui ce a cunoscut mystagogia divină: „Ia seama să nu dezvălui în mod sacrileg taina, sfântă între toate tainele. Fii cu băgare de seamă și cinstește misterul dumnezeesc..." (*Ierarhia bisericească*, I, 1). Perdelele iconostasului sunt lăsate în anumite clipe ale liturghiei. În secolele următoare iconostasul se va despărți de tot de naos.

„Cele patru părți ale interiorului unei biserici simbolizează cele patru direcții cardinale. Interiorul bisericii este Universul. Altarul, spre răsărit, e Raiul. Ușile împărătești ale sanctuarului propriu-zis se mai numesc „Ușile Raiului". În săptămâna Paștilor această ușă rămâne deschisă

---

[31] Monifiziții considerau că, dacă Iisus Hristos s-a format „din două naturi" (divină și umană), în contopirea celor două naturi nu mai rămâne decât una; așadar, „unică e natura Logosului întrupat".

[32] Sinoadele al V-lea și al VI-lea de la Constantinopol (553 și 680) au făcut concesii monofiziților.

pe tot timpul slujbei, sensul acestui obicei este explicat limpede în Canonul pascal. Hristos s-a sculat din mormânt și ne-a deschis poarta Raiului. Apusul, dimpotrivă, este tărâmul negurilor, întristării, al morții, lăcașul etern al celor adormiți, care așteaptă învierea trupurilor și judecata din urmă. Centrul bisericii este Pământul. Potrivit părerii lui Cosmas Indikopleustes, Pământul este dreptunghiular și mărginit de patru ziduri care susțin bolta. Cele patru părți ale interiorului bisericii simbolizează, așadar, punctele cardinale"[33]. Ca imagine a Cosmosului, biserica bizantină întruchipează și, în același timp, sfințește Universul.

Poezia și muzica corală religioasă cunosc o strălucire unică prin poetul și muzicantul Roman Melodul (secolul al VI-lea). În fine, trebuie subliniat rolul diaconului, care devine intermediar între celebranți și credincioși. Diaconul este acela care conduce rugăciunile și atrage credincioșilor luarea-aminte asupra momentelor hotărâtoare ale liturghiei.

Dar creațiile cele mai semnificative ale creștinismului oriental privesc teologia și în primul rând teologia mistică. Este adevărat că structura gândirii bizantine îi „oculta" într-un anume sens „originalitatea" . Căci fiecare teolog se străduia să păstreze, să ocrotească și să apere doctrina patrologică. Teologia era imuabilă. Tot ce era nou ținea de erezie; expresiile „inovație" și „blasfemie" erau aproape sinonime[34]. Această aparentă monotonie (repetarea ideilor elaborate de Părinți) putea fi considerată — și a fost în decursul secolelor — semn de închistare și sterilitate.

Totuși, doctrina centrală a teologiei orientale, în special ideea îndumnnezeirii (*theosis*) omului, este de o mare originalitate, deși se sprijină pe Sfântul Pavel, pe *Evanghelia după Ioan* și alte texte biblice. Echivalența dintre mântuire și îndumnezeire derivă din taina întrupării. După Maxim Mărturisitorul, Dumnezeu l-a creat pe om înzestrat cu un mod de perpetuare dumnezeiască și imaterială; sexualitatea și moartea sunt urmări ulterioare ale păcatului originar. Întruparea Logosului a făcut posibilă îndumnezeirea omului (*theosis*), săvârșită însă de grația divină. De aici importanța rugăciunii interioare (devenită mai târziu „rugăciune neîntreruptă"), a contemplației și a vieții monastice în Biserica răsăriteană. Îndumnezeirea este precedată sau însoțită de o experiență a luminii mistice. La sfinții din pustie, extazul se însoțea de fenomene luminoase. Călugării „iradiau lumina Grației". Când un pustnic era cufundat în rugăciune, chilia sa era plină de lumină[35]. Aceeași tradiție (rugăciune — lumină mistică — îndumnezeire — *theosis*) o regăsim peste o mie de ani la isihaștii de la Muntele Athos. Polemica iscată de afirmația lor — anume că ei ajung să se bucure de lumina increată — a dat prilej marelui gânditor Grigore Palama (secolul al XIV-lea) să elaboreze o teologie mistică a luminii taborice.

În Biserica orientală, asistăm la două tendințe complementare, deși opuse în aparență, care se vor accentua cu vremea. Pe de o parte, rolul și valoarea *eclesială* a comunității credincioșilor, pe de alta, autoritatea prestigioasă a călugărilor asceți și dăruiți contemplației. Pe când în Occident ierarhia va arăta o anume rezervă față de contemplativi și de mistici, aceștia din urmă se vor bucura în Răsărit de mare respect din partea credincioșilor și a slujitorilor Bisericii.

Singura înrâurire orientală semnificativă asupra teologiei occidentale a fost aceea a lui Dionisie (Pseudo-)Areopagitul. Despre viața și identitatea sa nu se știe mai nimic. Era probabil un călugăr sirian din secolul al V-lea, dar, socotit contemporan cu Sfântul Pavel, s-a bucurat de o autoritate aproape apostolică. Teologia Areopagitului se inspiră din neoplatonism și din Grigore din Nysa. La Dionisie, principiul suprem — deși inefabil, absolut, dincolo de personal și impersonal — este totuși în relație cu lumea vizibilă prin mijlocirea unei ierarhii indivizibile de ființe. Simbolul unității ultime dintre Unu și Multiplu este înainte de orice Trinitatea. Dionisie

---

[33] Hans Sedlmayer, *Die Entstehung der Kathedrale*, p. 119; W.Wolska, *La topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustès* (Paris, 1962), p. 131 și *passim*.

[34] Cf. textele citate și comentate de J. Pelikan, *The Spirit of the Eastern Christendom*.

[35] Cf. textele citate și comentate în *Méphistophélès et l'androgyne*, pp. 68 sq.

evită atât monofizismul, cât și formulele Sinodului de la Calcedon. El examinează manifestările divinității în lucrarea *Despre Numele Divine* și exprimările ei în ordinele îngerești în *Ierarhia Cerească*. Dar marele său prestigiu se datorează mai ales unui foarte scurt tratat, intitulat *Teologia mistică*. Pentru întâia dată, în istoria mistică creștină aflăm expresiile „neștiința" și „necunoașterea divină", privind înălțarea sufletului spre Dumnezeu. (Pseudo-)Areopagitul evocă „lumina supraesențială a Întunericului divin", „Întunericul cel de dincolo de Lumină"; el respinge orice atribut divinității „căci nu este mai adevărată afirmația că Dumnezeu este Viață și Bunătate decât aceea că el este aer sau piatră". Dionisie pune, așadar, temeiurile teologiei negative (sau apofatice), ceea ce amintește de celebra formulă a *Upanișadelor: neti! neti!* (cf. § 81).

Grigore din Nysa prezentase aceste idei mai profund și mai sistematic. Dar prestigiul lui Dionisie a contribuit enorm la cunoașterea lor printre călugări. Traduse devreme în latină, operele (Pseudo-)Areopagitului au fost retraduse în secolul al IX-lea de călugărul irlandez Ioan Scottus Eriugena; prin el, Dionisie a devenit cunoscut în Occident. În Răsărit, ideile lui Dionisie au fost reluate și aprofundate de Maxim Mărturisitorul, „spiritul cel mai universal al secolului al VII-lea și poate ultimul gânditor original dintre teologii bisericii bizantine"[36]. Maxim Mărturisitorul a redactat, sub formă de *scholia*, un comentariu la tratatele mistice ale lui Dionisie, comentariu tradus și el de Eriugena. De fapt, acest corpus — originalul și comentariile lui Maxim Mărturisitorul — este textul lui Dionisie, care a influențat gândirea și numeroși mistici și teologi occidentali, de la Bernard de Clairvaux și Toma din Aquino până la Nicolaus Cusanus[37].

258. Venerarea icoanelor și mișcarea iconoclastă

Criza gravă provocată de iconoclasm (secolele VIII–IX) a avut multiple cauze: politice, sociale și teologice. Urmând interzicerea din Decalog, creștinii din primele două secole nu și-au făurit imagini. Dar în Imperiul de Răsărit, interdicția este ignorată începând din secolul al III-lea, când o iconografie religioasă (figuri sau scene inspirate din Scriptură) își face apariția în cimitirele sau în lăcașurile unde se adunau credincioșii. Această inovație urmează îndeaproape avântul cultului moaștelor. În secolele IV și V, imaginile se multiplică și cinstirea lor se accentuează. Tot în aceste două secole se precizează critica și apărarea icoanelor. Principalul argument al iconofililor era funcția pedagogică — în special pentru neștiutorii de carte — și virtuțile sfințitoare ale imaginilor. Abia spre sfârșitul secolului al VI-lea și în cursul secolului al VII-lea imaginile devin obiect de devoțiune și de cult, în biserici, precum și în locuințe[38]. Lumea se ruga, se prosterna în fața icoanelor; oamenii le sărutau, le purtau în procesiuni. În această perioadă, vedem mărindu-se numărul icoanelor miraculoase — izvor de forță supranaturală —, care ocroteau cetățile, palatele, armatele[39].

Așa cum remarcă Ernst Kitzinger, această credință în puterea supranaturală a imaginilor, presupunând o anume continuitate între imagine și persoana pe care ea o reprezintă, este trăsătura cea mai importantă a cultului icoanelor în secolele al VI-lea și al VII-lea. Icoana este „o extensie, un organ al divinității însăși"[40].

---

[36] H.C.Beck, citat de J. Pelikan, p. 8. „Poate singurul gânditor creator al veacului", scrie Werner Elert; „adevărat părinte al teologiei bizantine" (Meyerdorff).

[37] Deno John Geanakoplos, *Interaction of the „Sibling" Byzantine and Western Cultures in the Middle Ages and Italian Renaissance*, pp. 133 sq.

[38] Cf. E. Kitzinger, *The Cult of Images in the Age before Iconoclasme*, p. 89.

[39] Între cele mai celebre era icoana înfățișând chipul lui Hristos din cetatea Edessa, socotită în stare să respingă atacul armatei persane, și imaginea lui Hristos zugrăvită deasupra marii porți de bronz de la palatul imperial, a cărei distrugere, în 727, va marca debutul iconoclasmului.

[40] E.Kitzinger, *op. cit.*, p. 104. Imaginile sfinților sunt sălășluite de Sfântul Duh; *ibid.*, pp. 140.

Cultul imaginilor a fost interzis oficial de împăratul Constantin al V-lea, în 726, şi anatemizat de sinodul iconoclast de la Constantinopol, în 754, principalul argument teologic fiind idolatria implicată în glorificarea icoanelor. Al II-lea sinod iconoclast, cel din 815, a respins cultul imaginilor în numele hristologiei. Căci este, spuneau iconoclaştii, imposibil să zugrăveşti chipul lui Hristos fără a subînţelege şi faptul că reprezintă şi natura sa divină (ceea ce este o blasfemie) sau fără să separi cele două naturi inseparabile ale lui Hristos (ceea ce ar fi o erezie)[41]. Euharistia, în schimb, reprezintă adevărata imagine a lui Hristos, căci ea este pătrunsă de Duhul Sfânt; astfel, euharistia, spre deosebire de icoană, posedă atât o dimensiune divină, cât şi una materială[42].

Teologia iconofilă cea mai sistematică a fost elaborată de Ioan Damaschinul (675–749) şi Theodor Studitul (759–826). Sprijinindu-se pe Dionisie (Pseudo-)Areopagitul, cei doi autori subliniază continuitatea între spiritual şi material. „Cum puteţi voi, care sunteţi vizibili, scrie Ioan Damaschinul, să adoraţi lucruri invizibile?" „Spiritualismul" excesiv al iconoclaştilor ne aminteşte de vechii gnostici, care considerau că trupul lui Hristos nu era fizic, ci celest[43]. Ca urmare a întrupării, imaginea lui Hristos a fost făcută vizibilă, anulându-se astfel interdicţia Vechiului Testament de a figura vreodată divinul. Aşadar, aceia ce neagă că Hristos poate fi reprezentat de o icoană neagă implicit realitatea Întrupării. Totuşi, cei doi autori precizează că imaginea nu este identică în esenţă şi în substanţă cu modelul său. Imaginea este o asemuire care, deşi oglindeşte modelul, îşi menţine deosebirea faţă de acesta. Prin urmare, iconoclaştii se fac vinovaţi de blasfemie când consideră euharistia o imagine; căci, identică atât în esenţă, cât şi în substanţă cu Hristos, euharistia *este* Hristos, nu imaginea lui[44].

În ce priveşte icoanele sfinţilor, Ioan Damaschinul scrie: „În viaţă fiind, sfinţii erau plini de Sfântul Duh şi, după moartea lor, graţia Sfântului Duh nu s-a îndepărtat nici de sufletele lor, nici de mormintele lor, nici de sfintele lor imagini"[45]. Evident, icoanele nu trebuie cinstite aşa cum trebuie cinstit Dumnezeu. Dar ele aparţin aceleiaşi categorii de obiecte sanctificate de prezenţa lui Iisus Hristos — ca, de pildă, Nazaretul, Golgota, lemnul Crucii. Aceste locuri şi obiecte au devenit „recipiente ale energiei divine", căci prin ele Dumnezeu operează mântuirea oamenilor. În zilele noastre, icoanele iau locul miracolelor şi celorlalte fapte ale lui Iisus Hristos, pe care ucenicii săi au avut privilegiul să le vadă şi să le admire[46].

Pe scurt, aşa cum relicvele făceau posibilă comunicarea între Cer şi Pământ, icoanele reactualizează miraculosul *illud tempus*, când Hristos, Fecioara şi Apostolii trăiau printre oameni. Icoanele sunt, dacă nu asemănătoare ca putere moaştelor, cel puţin mai uşor accesibile credincioşilor; ele se pot găsi în bisericile şi capelele cele mai modeste şi în locuinţele particulare. În plus, contemplarea lor permitea accesul la un întreg univers de simboluri. Prin urmare, imaginile erau susceptibile să desăvârşească şi să adâncească instruirea religioasă a celor ce nu ştiau carte. (Icoanele au avut, într-adevăr, acest rol în toate straturile rurale din Europa Răsăriteană.)

Dincolo de raţiunile politice şi sociale, febra iconoclastă nu rezistă. Pe de o parte, iconoclaştii ignorau sau respingeau funcţia simbolică a imaginilor sacre, pe de altă parte, numeroşi iconofili utilizau cultul icoanelor în propriul lor folos sau pentru a-şi asigura prestigiul, preponderenţa şi bogăţia anumitor instituţii eclesiastice.

---

[41] Vezi Jaroslav Pelikan, *The Spirit of Eastern Christendom*, p.129. Cf. Stephan Gero, *Byzantine iconoclasm during the Reign of Constantine* V, p. 74.

[42] S.Gero, *op. cit.*, p.78; J. Pelikan, p. 109.

[43] Cf. J. Pelikan, p. 122.

[44] Cf. *ibid.*, p. 119; N.Baynes, *Idolatry and the Early Church*, p. 135.

[45] Acest text a fost comentat de G.Mathew, *Byzantine Aesthetics*, pp. 103 sq.

[46] Vezi textele analizate de J. Pelikan, p. 121. Aşa cum evangheliştii au scris despre Hristos cu cuvinte, e posibil să se scrie despre el în aur pe icoane; cf. *ibid.*, p. 135.

Capitolul XXXIII

MAHOMED ȘI AVÂNTUL ISLAMULUI

259. Allah, *deus otiosus* al arabilor

Dintre toți întemeietorii de religii universale, Mahomed este singurul căruia i se cunoaște, în linii mari, biografia[1]. Aceasta, desigur, nu presupune că se cunoaște și biografia sa interioară. Însă informațiile istorice de care dispunem cu privire la viața și experiențele religioase care au pregătit și au decis chemarea sa profetică, pe de o parte, precum și cele cu privire la civilizația arabă a epocii și la structurile socio-politice ale orașului Mecca, pe de altă parte, sunt deosebit de prețioase. Ele nu explică personalitatea lui Mahomed, nici succesul predicației sale, dar ne permit să apreciem mai bine creativitatea mesajului său. Este important să dispunem, măcar pentru unul din întemeietorii de religii universale, de o documentație istorică destul de bogată; prin aceasta putem înțelege mai bine puterea unui geniu religios; altfel spus, ne dăm seama în ce măsură un geniu religios folosește împrejurările istorice pentru a-și consolida mesajul și, în fond, pentru a schimba radical chiar cursul istoriei.

Născut la Mecca între 567 și 572, Mahomed făcea parte din puternicul trib al quraysiților. Orfan de la vârsta de 6 ani, el a fost crescut întâi de bunicul său și apoi de unchiul său după mamă, Abū Ṭālib[2]. La vârsta de 25 de ani, el intră în slujba unei văduve bogate, Hadige, și întreprinde mai multe călătorii caravaniere în Siria. La puțină vreme, către 595, el se însoară cu stăpâna sa, în ciuda diferenței de vârstă (Hadige avea atunci 40 de ani). Căsătoria a fost fericită; Mahomed, care după moartea Hadigei avea să aibă încă nouă neveste, nu și-a luat altă soție câtă vreme Hadige a fost în viață. Au avut împreună șapte copii; trei fii, care au murit la vârstă fragedă, și patru fete (cea mai mică, Fatima, se va căsători cu 'Alī, vărul lui Mahomed). Rolul Hadigei în viața Profetului a fost considerabil: ea l-a încurajat mult în încercările vocației sale religioase.

Nu se prea cunosc amănunte ale vieții lui Mahomed dinaintea primelor revelații, către anul 610. Potrivit tradiției, ele au fost precedate de lungi perioade de „retragere spirituală" (*tahannut*) în peșteri și alte locuri însingurate, practică străină politeismului arab. E foarte posibil ca

---

[1] Izvoarele cele mai importante sunt Coranul (în arabă, al-Qur'ān, „Propovăduirea") și informațiile orale transmise de Tradiție (în arabă, al-Ḥadīt, „Zicerea", „Spusa"). Să adăugăm însă că valoarea istorică a acestor surse nu e întotdeauna sigură.

[2] Nașterea și copilăria Profetului sunt destul de repede transfigurate potrivit schemei mitologice a Salvatorilor exemplari. În timpul sarcinii, mama aude un glas care o vestește că fiul ei va fi stăpânul și profetul poporului său. În clipa nașterii o mare lumină a inundat lumea (cf. nașterea lui Zarathustra, a lui Mahāvīra, a lui Buddha; §§ 101, 147, 152). El se naște curat ca un miel, circumcis și cu buricul gata tăiat. Un evreu din Medina a știut că s-a născut Paracletul și i-a vestit pe coreligionarii lui. Când Mahomed a împlinit patru ani, doi îngeri l-au trântit la pământ, i-au deschis pieptul, i-au supt o picătură de sânge negru de la inimă, i-au spălat viscerele cu zăpadă topită adusă într-o ceașcă de aur (cf. *Coran, sura* 94: 1 sq: „N-am deschis noi inima ta?" etc. Acest rit inițiatic e propriu inițierilor șamanice.) La 12 ani, Mahomed l-a însoțit cu caravana pe Abū Ṭālib într-o călătorie în Siria. La Bosra, un călugăr creștin recunoaște semnele tainice pe umărul lui Mahomed, care îi vestesc vocația de profet. Vezi izvoarele citate de Tor Andrae, *Mohammed: The Man and his Faith*, pp. 34–38; W.Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, pp. 34 sq.

Mahomed să fi fost impresionat de veghile, rugăciunile și meditațiile anumitor călugări creștini pe care îi întâlnise sau de care auzise vorbind în călătoriile sale. Un văr al Hadigei era creștin. În plus, anumite ecouri ale predicației creștine, ortodoxe ori sectare (nestoriene, gnostice), precum și ideile și obiceiurile ebraice erau îndeajuns de cunoscute în orașele arabe. La Mecca existau puțini creștini, majoritatea de condiție foarte umilă (probabil sclavi abisinieni) și insuficient instruiți. În ce privește evreii, prezența lor era masivă la Iatrib (viitoarea Medină) și vom vedea (§ 262) în ce măsură Profetul se bizuia pe ei.

Totuși, în timpul lui Mahomed, religia Arabiei Centrale nu pare să fi fost modificată de influențe iudeo-creștine. În ciuda decăderii sale, ea păstra încă structurile politeismului semitic. Centrul vieții religioase era orașul Mecca (*Makka*). Numele îi era menționat în *Corpus*-ul ptolemaic (secolul al II-lea d.Hr.) drept *Makoraba*, cuvânt derivat din sabeeanul *Makuraba*, „sanctuar". Altfel spus, la început Mecca era un centru ceremonial în jurul căruia s-a clădit treptat orașul[3]. În mijlocul teritoriului consacrat, *Himā*, se afla sanctuarul *Ka'ba* (în traducere literală „cub"), edificiu fără acoperiș, având încastrat într-unul din unghiurile sale celebra Piatră Neagră, socotită de origine cerească. Înconjurarea Pietrei constituia în timpurile preislamice, la fel ca și azi, un ritual important din pelerinajul anual (*ḥağğ*) la Arafat, la câțiva kilometri de Mecca. Stăpânul pietrei Ka'ba era socotit Allah (în traducere literală „Dumnezeu"; cu același teonim creștinii și evreii arabi îl numesc pe Dumnezeu). Allah însă devenise de mai mult timp un *deus otiosus;* cultul lui se reducea la anumite sacrificii din primele roade (grâne și animale tinere), ofrande închinate, laolaltă, lui și altor divinități locale[4]. Printre cele mai importante, din capul locului, erau cele trei zeițe din Arabia Centrală: Manāt, („Soarta"), al-Lāt (femininul lui Allah) și al-'Uzzā („Puternica"). Socotite „fiicele lui Allah", ele se bucurau de o asemenea popularitate, încât, la începutul predicației sale, Mahomed însuși a făcut greșeala (îndreptată mai târziu) de a elogia rolul lor de intermediare pe lângă Allah.

Pe scurt, religia preislamică se asemăna cu religia populară din Palestina în secolul al VI-lea î.Hr., așa cum se reflectă ea, de pildă, în documentele coloanei iudeo-arameene, de la Elephantine, pe Nilul Superior: alături de Iahve-Iahu, erau adorați Bethel și Harambethel, zeița Anat și un zeu al vegetației[5]. La Mecca, slujba în sanctuar era încredințată membrilor familiilor de vază; funcțiile, bine retribuite, se transmiteau din tată în fiu. Un corp sacerdotal propriu-zis nu pare să fi existat. Deși solidar cu vocabula *kohēn*, care la evrei însemna „preot", termenul arab *kāhin* înseamnă „vizionar", „ghicitor", cel care, stăpânit de un *ğinn*, era în stare să prezică viitorul și să găsească unele obiecte pierdute sau cămilele rătăcite[6]. Între contemporanii lui Mahomed, monoteiști erau doar câțiva poeți și vizionari cunoscuți sub numele de *ḥanīf;* unii erau influențați de creștinism, dar eshatologia atât de caracteristică creștinismului (și mai târziu islamului) le era străină, după cum pare să le fi fost străină tuturor arabilor, în general[7].

Misiunea profetică a lui Mahomed a fost declanșată de mai multe experiențe extatice, care au constituit întrucâtva preludiul revelației. În *sura* 53:1–18, el evocă prima dintre acestea: „Cel plin de putere stătu în glorie, în zarea supremă (sau: cea mai de sus); apoi coborî și rămase plutind nemișcat; la distanța de două bătăi de săgeată — sau și mai aproape — și el dete robului său revelația" (5–8). A doua oară, i s-a arătat lui Mahomed lângă un copac: „El a văzut semnele

---

[3] Procesul acesta este general, de altminteri; vezi Paul Wheatley, *The Pivot of the Four Quarters* (Chicago, 1971), *passim*.

[4] Vezi J. Henninger, *Les fêtes de printemps chez les Sémites*, pp. 42 sq.

[5] Cf. A. Vincent, *La religion des Iudéo-Arameens d'Elephantine* (Paris, 1937), pp. 593 sq., 622 sq., 675 sq.

[6] La începutul predicației sale, Mahomed era descori acuzat că e inspirat de un *ğinn*.

[7] Cf. Tor Andrae, *Les origines de l'Islam et le christianisme*, pp. 41 sq. Tendința monoteistă a religiei arabe arhaice a fost evidențiată de mult de J.Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, pp. 215 sq.

supreme ale Domnului său!" (13–18). În *sura* 81:22–23, Mahomed revine asupra acestei viziuni: „Cel de lângă voi nu e un stăpânit de duhuri! El a văzut orizontul în lumină"[8].

Reiese că viziunile au fost însoțite de revelații auditive, singurele pe care Coranul le socotește de inspirație divină. Primele experiențe mistice care au decis vocația sa profetică sunt relatate în tradițiile transmise de Ibn Isḥāq (mort în 768). Pe când Mahomed dormea în peștera în care își petrecea recluziunea lui anuală, îngerul Gabriel a venit la el, ținând o carte deschisă în mâini, și i-a poruncit: „Rostește acestea!". Cum Mahomed refuza să citească din carte, îngerul i-a apăsat „cartea pe nări și pe buze", aproape sufocându-l. Când, a patra oară, îngerul i-a spus: „Rostește!" Mahomed l-a întrebat: „Ce trebuie să rostesc?" Îngerul i-a răspuns atunci: „Rostește (adică: predică!) în numele Domnului care te-a făcut! Care a făcut omul dintr-un cheag de sânge. Propovăduiește, căci Domnul tău este cel mai darnic, el l-a luminat pe om cu ajutorul penei de scris și l-a învățat pe om ceea ce nu știa" (90:1–5). Mahomed a început să citească cu voce tare și îngerul s-a îndepărtat de dânsul. „Apoi m-am trezit și eram ca și cum cineva ar fi scris în inima mea." Mahomed a părăsit peștera și, ajuns la jumătatea drumului din munte, a auzit o voce din cer care-i spunea: „«O, Mahomed! Tu ești apostolul lui Allah și eu sunt Gabriel». Am înălțat privirea spre cer ca să mă uit la el și, iată, Gabriel stătea pe zare asemenea unui om cu picioarele îndoite sub el". Îngerul repetă iar aceste cuvinte și Mahomed, privindu-l, nu putea nici să înainteze, nici să se retragă. „În orice parte pe cer aș fi privit continuam să-l zăresc"[9].

Autenticitatea acestor experiențe pare neîndoielnică[10]. Rezistența lui Mahomed în fața chemării îngerești ne amintește șovăiala șamanilor și a atâtor mistici și profeți în a-și asuma vocația. Coranul nu menționează viziunea onirică din peșteră, pentru ca să îndepărteze acuzația că un *ǧinn* l-ar fi stăpânit pe Mahomed. Dar unele aluzii din Coran confirmă veracitatea viziunii care l-a inspirat pe Profet[11]. „Dictarea" Coranului a fost deseori însoțită de convulsii puternice, de accese de febră sau de răcirea trupului.

260. Mahomed, „Apostolul lui Dumnezeu"

Vreme de aproape trei ani, Mahomed a comunicat primele mesaje divine doar Hadigei și câtorva prieteni apropiați (vărul său 'Alī, fiul său adoptiv Zayd și cei doi viitori califi, Otmān și Abū Bakr). La scurtă vreme după asta, revelațiile Îngerului s-au întrerupt și Mahomed a traversat o etapă de neliniște și descurajare. Un nou mesaj divin îi redă însă încrederea: „Domnul tău nu te-a părăsit și nu te-a urât [...]. Domnul tău își va revărsa asupra ta darurile sale și vei fi mulțumit" (93: 3–5).

Ca urmare a unei viziuni din anul 612, prin care i se poruncea să-și facă publice revelațiile primite, Mahomed își începe apostolatul. De la început, el pune accentul pe puterea și mărinimia lui Dumnezeu, care l-a făcut pe om „dintr-un cheag de sânge" (96: 1; cf. 80: 17–22; 87: 1), i-a revelat Coranul și „l-a învățat să se exprime" (55: 1–4), a făurit cerul, munții, pământul, cămilele (88: 17–20). El evocă bunătatea lui Dumnezeu (cu privire la propria sa viață: „Nu

---

[8] În lipsa altei indicații, citatele din *Coran* sunt după traducerea lui D. Masson.

[9] Ibn Isḥāq, tradus de Tor Andrae, *Mohammed*, pp. 43–44. Vezi o altă traducere în R. Blachère, *Le problème de Mahomet*, pp. 39–40.

[10] Unii istorici moderni consideră că cele două faze — viziunea din peșteră și viziunea îngerului Gabriel răsfrânt pe zare — nu aparțin aceleiași experiențe. Dar această obiecție nu se impune.

[11] „Nu îți mușca limba, ca și cum ai voi să zorești revelația. *Nouă* ne este dat să alcătuim și să citim (*Coranul*). Când îl citim, tu citirea noastră urmărește-o!" (75: 16–17). Altfel spus, orice improvizație personală îi este interzisă.

te-a aflat el orfan și ți-a dăruit adăpost?" etc.; 93: 3–8). Opune efemeritatea oricărei existențe veșniciei Creatorului: „Tot ce există pe fața pământului va dispărea. Dar chipul Dumnezeului tău, în glorie și mărire, va rămâne" (55: 26–27). E surprinzător însă că în primele sale proclamații Mahomed nu menționează unitatea Divinului, cu o excepție doar („Nu puneți alți zei lângă El!", 51–51), dar e vorba, se pare, de o interpolare târzie[12].

O altă temă a predicației este iminența Judecății și învierea morților. „Când va suna trâmbița, va fi o zi groaznică, o zi grea pentru necredincioși" (74: 8–10). Există și alte referiri și aluzii în *surele* cele mai vechi, dar cea mai completă o aflăm într-o *sura* târzie: „Când cerul se va despica [...], când pământul va fi netezit, când pământul își va arunca afară înlăuntrurile sale (= trupurile morților; cf. 99: 2) și se va deșerta [...], atunci tu, omule, care îți îndrepți fața către Dumnezeu, îl vei întâlni pe Domnul. Pe cel ce va lua Cartea în mâna dreaptă, El îl va judeca cu mărinimie [...]. Iar celui ce va primi cartea întors cu spatele îi va chema nimicirea și acela va cădea în groapa cu jar" (84: 1–12). În alte *sura*, dictate mai târziu, Mahomed dezvoltă viziuni apocaliptice: munții se vor muta și, topiți, vor fi făcuți pulbere și cenușă; bolta cerească se va sparge, luna și stelele se vor stinge și se vor surpa. Profetul vorbește de un incendiu cosmic, trâmbe de foc și de aramă topită vor cădea peste oameni (55:35).

La al doilea glas al trâmbiței, morții vor învia și vor ieși din morminte. Învierea se va petrece într-o clipă. Dincolo de cerul prăvălit se va zări în toată splendoarea tronul lui Dumnezeu, susținut de opt îngeri și înconjurat de cetele cerești. Oamenii vor fi adunați înaintea tronului, drepții la dreapta și răufăcătorii la stânga. Atunci va începe Judecata pe temeiul celor scrise în *Cartea Faptelor* (*omenești*). Profeții trecutului vor fi chemați să mărturisească că ei au proclamat monoteismul și că și-au prevenit contemporanii. Necredincioșii vor fi meniți chinurilor Iadului[13]. Totuși, Mahomed insistă mai cu seamă pe fericirile care-i așteaptă pe credincioși în Paradis. Ele sunt cu precădere de ordin material: izvoare proaspete, pomi care-și pleacă ramurile pline de rod, cărnuri de tot soiul, tineri „frumoși ca mărgăritarul" care îmbie cu o băutură minunată, huriile, fecioare caste create de însuși Allah (56: 26–33 etc.). Mahomed nu vorbește de „sufletele" ori „spiritele" care suferă în Iad sau exultă în Rai. Învierea trupurilor este, în fapt, o nouă Geneză. Deoarece intervalul dintre moarte și Judecată este o stare de inconștiență, cel înviat va avea impresia că Judecata are loc imediat după moarte[14].

Proclamând: „Nu există alt Dumnezeu în afara lui Dumnezeu!", Mahomed nu viza să întemeieze o nouă religie. El voia doar să-și „trezească" concetățenii, să-i convingă că trebuie să-l venereze numai pe Allah, căci ei îl recunoșteau pe acesta drept creator al Cerului și al Pământului și chezaș al fertilității (cf. 29: 61–63); ei îl invocau în vremi de criză și de mare pericol (29: 65; 31:31; 17:69) și jurau „pe Dumnezeu în jurămintele lor cele mai solemne" (35: 42; 16: 38). Allah era, de altfel, stăpânul pietrei *Ka'ba*. Într-una din cele mai vechi *sura*, Mahomed cere celor din tribul lui, quraysiților, să-l „venereze pe Stăpânul acestei Case; el le-a dat hrană; el i-a păzit de foamete; el i-a eliberat de spaimă" (106:3–4).

Dar opoziția n-a întârziat să se manifeste. Cauzele și pretextele au fost multiple. Ibn Ishāq afirmă că atunci când Profetul, la porunca lui Allah, a proclamat adevărata religie (*islam*, „supunere") concetățenii săi nu i s-au împotrivit atâta vreme cât nu s-a atins de zeii lor. Tradiția

---

[12] Vezi R. Bell, *The Qur'ān, ad loc.*; W.Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, p. 64. La început *surele* erau învățate pe de rost, dar când atacurile politeiștilor se întețesc, ele încep să fie scrise; cf. R. Blachère, *Le problème de Mahomet*, pp. 52 sq.

[13] E de remarcat însă că aceste chinuri sunt mai puțin înfricoșătoare decât unele descrieri buddhiste sau creștine. E de precizat, de asemenea, că eshatologia musulmană comună conține numeroase motive absente în Coran (de exemplu, pedeapsa din mormânt, podul care trece pe deasupra Iadului, Lacul cel de Foc etc.).

[14] Păcătoșii vor fi gata să jure că n-au rămas în mormânt decât o zi sau o oră; cf. 10: 46 sq., 46: 34 sq. etc.

spune că după versetul 20 din *sura* 53, cu privire la cele trei zeițe al-Lāt, al-'Uzzā și Manāt, urmau aceste versete: „Ele sunt zeițe sublime și mijlocirea lor e căutată pe bună dreptate de oameni". Dar mai târziu Mahomed și-a dat seama că aceste cuvinte i le-a inspirat Diavolul. El le-a înlocuit astfel: „Ele sunt doar niște nume goale cu care voi și părinții voștri le-ați numit. Dumnezeu nu le-a dat nici o putere".

Acest incident este instructiv din două motive. Mai întâi, arată sinceritatea Profetului: el recunoaște că, reproducând cuvintele dictate sub inspirație divină, a fost amăgit de Satan[15]. În al doilea rând, justifică abrogarea celor două versete prin atotputernicia și libertatea absolută a lui Dumnezeu[16]. Într-adevăr, Coranul este singura Carte Sfântă care cunoaște latitudinea abrogării unor pasaje din cuprinsul Revelației.

Pentru oligarhia înstărită a quraysiților, a renunța la „păgânism" echivala cu pierderea privilegiilor. În plus, recunoașterea lui Mahomed ca adevăratul Apostol al lui Dumnezeu însemna totodată recunoașterea supremației sale politice. Și mai grav, revelația proclamată de Profet îi condamna pe strămoșii politeiști ai tribului la Focul Veșnic, idee inacceptabilă pentru o societate tradițională. Pentru o mare parte a populației, obiecția principală era „banalitatea existenței" lui Mahomed. „Ce are așadar nemaivăzut Profetul acesta? El se hrănește, umblă prin piață. Dacă măcar ar fi coborât asupra lui un înger care să ne vestească!" (25:7). „Revelațiile" lui erau luate în râs; erau socotite fie inventate de dânsul, fie inspirate de *ğinn*. Ironia și sarcasmele erau mai ales la adresa vestirii Sfârșitului Lumii și a Învierii trupurilor. Timpul, de altfel, se scurgea și catastrofa eshatologică întârzia să vină[17].

I se mai reproșa lipsa minunilor. „Nu vom crede în tine câtă vreme nu vei fi făcut să țâșnească un izvor. Sau câtă vreme nu vei avea o grădină cu palmieri și viță de vie în care vei face să țâșnească pârâiașe din belșug [...]. Sau dacă nu vei face să vină Dumnezeu însuși și îngerii să te ajute [...]. Sau dacă nu te vei ridica la Cer. Dar și atunci, nu vom crede în tine până nu vei face să pogoare la noi o Carte pe care s-o putem citi" (17: 90–93).

261. Călătoria extatică în Cer și Cartea Sacră

Pe scurt, i se cere lui Mahomed să demonstreze autenticitatea vocației lui profetice, urcând la Cer și aducând o Carte Sfântă. Altfel spus, Mahomed trebuie să se conformeze idealului ilustrat de Moise, Daniel, Enoch, Mani și alți Vestitori, care, suind la Cer, s-au întâlnit cu Dumnezeu și au primit din mâna lui Cartea Revelației divine. Această schemă se întâlnește atât în iudaismul normativ și în apocaliptica ebraică, după cum și la samariteni, gnostici și mandeeni. Originea acestui scenariu urcă până în vremea legendei regelui mesopotamian Emmenduraki și se leagă de ideologia regală[18].

Ripostele și justificările Profetului se dezvoltă și se înmulțesc, pe măsură ce acuzațiile necredincioșilor se precizează. Aidoma atâtor altor profeți și apostoli dinainte, precum și a

---

[15] E foarte posibil ca Mahomed să fi considerat cele trei zeițe drept îngeri intermediari; în fond, credința în Îngeri a fost acceptată de islam, iar mai târziu angelologia va juca un rol important în șiism (cf. § 281). Dar, dându-și seama de riscul ce l-ar fi prezentat intercesiunea Zeițelor (=Îngeri) pentru teologia lui strict monoteistă, Mahomed a abrogat cele două versete.

[16] „Când abrogăm un verset ori când îl facem uitat îl înlocuim cu altul, mai bun sau asemănător. Nu știi oare că Dumnezeu este puternic în tot ceea ce întreprinde?" (2: 106).

[17] Mahomed insista asupra inevitabilității Sfârșitului Lumii; el nu precizase când se va întâmpla aceasta, deși anumite *sura* lăsau să se înțeleagă că va avea loc în timpul vieții Profetului.

[18] Vezi G. Widengren, *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book*, pp. 7 sq. și *passim*.; id., *Muhammad, the Aspostle of God and his Ascension*, pp. 115 și *passim*.

unor rivali, Mahomed se consideră și se proclamă Apostolul (= Mesagerul) lui Dumnezeu (*rasūl Allah*)[19]; el le aduce concetățenilor săi o revelație divină. Coranul este „Revelația, în limba arabă comună" (26; 193); ea este deci perfect inteligibilă locuitorilor orașului Mecca; dacă aceștia persistă în incredulitatea lor, e din orbire față de semnele divine (23:68), din orgoliu și lipsă de grijă (27:14; 33:68 etc.). De altfel, Mahomed știe bine că încercări asemănătoare au avut Profeții lui Dumnezeu dinaintea lui: Avraam, Moise, Noe, David, Ioan Botezătorul, Iisus (21:66 sq., 76 sq.).

Ascensiunea celestă (*mī'rāğ*) este încă o ripostă dată necredincioșilor. „Slavă celui care l-a făcut să călătorească noaptea pe servitorul său de la moscheea sfântă până la moscheea foarte îndepărtată, al cărei lăcaș l-am binecuvântat, pentru a-i arăta unele din Semnele noastre" (17:1). Tradiția plasează către 617 sau 619 călătoria nocturnă; călare pe iapa înaripată, al-Burāq, Mahomed vizitează Ierusalimul pământesc și ajunge în Cer. Istorisirea acestei călătorii extatice e amplu documentată în izvoarele ulterioare. Scenariul nu e întotdeauna același. După unii, Profetul, călare pe animalul înaripat, contemplă Iadul și Raiul și se apropie de tronul lui Allah. Călătoria a avut loc instantaneu; urciorul pe care Mahomed l-a răsturnat la plecare nu-și golise întreg conținutul când s-a întors în încăpere. O altă tradiție vorbește despre o scară pe care, ajutat de îngerul Gabriel, Mahomed a suit până la porțile Cerului. El ajunge înaintea lui Allah și află din gura sa că a fost ales, dintre ceilalți profeți, și că el, Mahomed, este „prieten" al Domnului. Dumnezeu îi încredințează Coranul și o anumită știință ezoterică, pe care Mahomed nu trebuie să o comunice credincioșilor[20].

Această călătorie extatică va juca un rol central în mistica și teologia musulmană ulterioară. Ea ilustrează o trăsătură specifică geniului lui Mahomed și islamului, pe care e important să o semnalăm de pe acum, anume voința de a asimila și a integra într-o nouă sinteză religioasă practici, idei și scenarii mitico-rituale tradiționale. Am văzut cum tradiția islamică a revalorizat tema arhaică a „Cărții Sfinte", primită de un mesager în cursul unei călătorii la Cer. Vom vedea mai departe rezultatele confruntărilor cu iudaismul și cu alte tradiții religioase și chiar o tradiție „păgână" și imemorială, precum aceea a pietrei *Ka'ba*.

262. „Emigrarea" la Medina

Poziția lui Mahomed și a discipolilor lui se deteriorează continuu. Dregătorii din Mecca hotărăsc să le ia drepturile pe care le aveau ca membri ai triburilor lor. Or, singura protecție a unui arab venea tocmai din faptul apartenenței sale la un trib. Lui Mahomed însă îi ia apărarea unchiul său Abū Ṭālib, deși acesta nu s-a convertit niciodată la islam. Totuși, după moartea lui Abū Ṭālib, fratele său, Abū Lahab, reușește să-l deposedeze pe Mahomed de drepturile sale. Problema pe care o punea această opoziție, tot mai violentă, din partea quraysiților se soluționa pe plan teologic: așa a vrut Allah. Atașamentul orb al unora față de politeism a fost hotărât de la începutul începuturilor de însuși Allah (cf. 16:39; 10:75; 6:39). Ruptura cu necredincioșii era, așadar, inevitabilă: „Eu nu cinstesc ce cinstiți voi; voi nu veneratți ce venerez eu!" (109:1–2).

---

[19] Cf. G. Widengren, *Muhammad, the Apostle of God*, pp. 16 sq. E vorba de o formulă frecvent atestată în Orientul Apropiat antic și care va fi reluată de imamii șiiți; cf. *ibid.*, cap. II.

[20] Vezi textele traduse și comentate de G. Widengren, *Muhammad, the Apostle of God*, pp. 102 sq. Traduceri ale unor lungi extrase din al-Baghawī și Suyūti aflăm în Arthur Jeffrey, *Islam*, pp. 35–46. Anumiți savanți consideră că, grație traducerii latine a unui text arab despre *mi'rāğ*, Dante a folosit multe detalii în *Divina Commedia*. Vezi Asin Palacios, *La escatalogia musulmana en la Divina Commedia;* E.Cerulli, *Il „Libro della Scalla"*.

Către anul 615, ca să-i pună la adăpost de persecuții, dar și pentru că se temea de o eventuală schismă[21], Mahomed încurajă un grup de 70–80 de musulmani să emigreze într-o țară creștină, Abisinia. Profetul, care se considera la început trimis doar ca să convertească tribul său, se apropie acum de nomazi și de locuitorii celor două oaze-cetăți, Ṭā'if și Iatrib. Demersurile sale pe lângă nomazii și beduinii din Ṭā'if eșuează, dar contactele cu Iatrib (vechea Medină) sunt încurajatoare. Mahomed alege soluția de a se autoexila la Iatrib, unde religia tradițională nu fusese viciată de interese economice și politice și unde se aflau mulți evrei, deci mulți monoteiști. În plus, această oază-cetate se istovise într-un îndelungat război civil. Unele triburi considerau că un profet a cărui autoritate s-ar întemeia nu pe glasul sângelui, ci pe religie putea să facă abstracție de relațiile tribale și să îndeplinească rol de arbitru. Unul din cele două triburi principale îmbrățișase, de altfel, în mare parte, islamismul și era convins că Mahomed fusese trimis de Allah cu un mesaj apt să-i intereseze pe toți arabii.

În 622, cu ocazia pelerinajului la Mecca, o delegație de 75 de bărbați și 2 femei, din Iatrib, se întâlnește în taină cu Mahomed și se leagă printr-un jurământ solemn să lupte pentru cauza lui. Ca urmare, credincioșii mahomedani încep să plece din Mecca în grupuri mici în direcția Medinei. Traversarea deșertului (peste 300 de km) durează nouă zile. Mahomed pleacă printre ultimii, însoțit de socrul său Abū Bakr. La 24 septembrie, ei sosesc la Qobā, o mică așezare de lângă Medina. „Emigrarea", *Hegira* (în arabă, *al-Hiğra*), izbândi. La puțin timp după aceasta, Profetul intră în Medina, lăsându-și cămila să aleagă locul viitoarei locuințe. Casa, care slujea și ca loc de adunare a discipolilor pentru rugăciunile comune, fu gata abia peste un an, căci au trebuit clădite și locuințele soțiilor Profetului.

Activitatea religioasă și politică a lui Mahomed la Medina se deosebește net de aceea a perioadei meccane. Această schimbare se oglindește în *surele* care au fost dictate după *Hegira:* ele se referă în principal la organizarea comunității credincioșilor (*'umma*)[22] și la instituțiile ei socio-religioase. Când Profetul a părăsit Mecca, structura teologică a islamului era constituită, dar rânduielile cultului (rugăciunile, posturile, pomenile, pelerinajele) s-au precizat la Medina. De la început, Mahomed a dat dovadă de o inteligență politică excepțională. El realiză fuziunea musulmanilor veniți de la Mecca („emigrații") cu noii convertiți la Medina („auxiliarii") și se proclamă șeful lor unic. Strictele fidelități tribale erau deci abolite. De acum înainte, nu mai există decât o comunitate de musulmani unică, organizată ca o societate teocratică. În actul de constituire, dat probabil în anul 623, Mahomed decretează că „emigrații" și „auxiliarii" (adică întreaga *'umma*) formează un popor unic, distinct de ceilalți; el precizează totuși drepturile și îndatoririle altor clanuri, precum și ale celor trei triburi evreiești. Natural, nu toți locuitorii Medinei sunt mulțumiți de inițiativele lui Mahomed, dar prestigiul său politic crește o dată cu izbânzile militare. Succesul deciziilor sale se datorează însă mai cu seamă noutății revelațiilor date de îngerul Gabriel Profetului[23].

Cea mai mare dezamăgire a lui Mahomed la Medina a fost reacția celor trei triburi evreiești. Înainte de a emigra, Profetul alesese Ierusalimul ca punct de orientare (*qibla*) a rugăciunilor, potrivit practicii evreiești; o dată instalat la Medina, el a împrumutat alte rituri evreiești. *Surele* dictate în primii ani ai Hegirei arată eforturile sale de a-i converti pe evrei. „O, neam al Cărții! Profetul nostru a venit la voi ca să vă învețe, după mulți ani de încetare a oricărei profeții, de

---

[21] W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, pp. 115 sq.

[22] Vezi, în legătură cu sensul și istoricul termenului, ultima lucrare: F.M. Denny, *The Meaning of Ummah in the Qur'ān*.

[23] Când, cu prilejul primei razii a „emigraților", locuitorii Medinei au adus acuze de sacrilegiu, pentru că armistițiul lunii sfinte (raǧab, decembrie 623) fusese violat, Mahomed primește acest mesaj divin: „A te bate în luna sfântă e mare păcat; dar a îndepărta pe oameni de calea lui Dumnezeu, a fi lipsit de pietate față de Allah și față de Moscheea Sacră, a-i alunga pe cei din Moschee, este un păcat și mai mare față de Dumnezeu" (2:217).

teamă ca nu cumva voi să spuneți: „Nici un sol de veste bună, nici un mesager nu ni s-a trimis!"" (5:19). Mahomed le-ar fi permis evreilor să-și păstreze tradițiile rituale dacă l-ar fi recunoscut ca Profet[24]. Dar evreii se arată tot mai ostili. Ei relevă erorile din Coran, arătând că Mahomed nu cunoștea Biblia.

Ruptura are loc la 11 februarie 624, când Profetul are o nouă revelație, prescriind musulmanilor să nu se mai îndrepte cu fața către Ierusalim, ci spre Mecca (2:136). Cu intuiția-i genială, Mohamed proclamă că piatra *Ka'ba* a fost ridicată de Avraam și fiul său Ismael (2:127). Sanctuarul se afla acum în mâna închinătorilor la idoli, ca urmare a păcatelor strămoșilor. De acum înainte, „lumea arabă are un Templu, și acesta este mai vechi decât cel de la Ierusalim. Această lume arabă are și un monoteism al său, *hanifismul* [...]. Prin acest viraj, islamul, deturnat pentru moment de la propriile origini, revine la ele, de astă dată pentru totdeauna"[25]. Consecințele religioase și politice ale acestei decizii sunt considerabile: pe de o parte, reflexiile ulterioare în jurul pietrei *Ka'ba*[26] vor duce către o teologie a Templului purtând pecetea celor mai vechi, deci mai „autentici" monoteiști. Pentru moment, Mahomed se desparte de iudaism și de creștinism: cele două „religii ale Cărții" n-au știut să-și păstreze puritatea originară. De aceea, Dumnezeu l-a trimis pe *ultimul său* mesager și islamul este menit să succeadă creștinismului, așa cum acesta a urmat iudaismului.

263. De la exil la victorie

Ca să se mențină, Mahomed și „emigrații" au trebuit să întreprindă atacuri asupra caravanelor spre Mecca. Prima lor victorie a avut loc la Badr, în martie 627 (cf. 3:123); ei au pierdut 14 oameni, pe când idolatrii 70 și 40 de prizonieri. Prada, destul de importantă, precum și răscumpărarea prizonierilor au fost împărțite în mod egal luptătorilor săi. O lună după aceea, Profetul obligă unul din cele trei triburi evreiești să părăsească Medina, lăsându-și locuințele și averile. În anul următor, musulmanii au fost învinși la Uhud de o armată meccană estimată la 3 000 de oameni; Mahomed însuși a fost rănit. Dar evenimentul hotărâtor al acestei gherile religioase e reprezentat de bătălia zisă „a Șanțului", pentru că la sfatul unui persan s-au săpat tranșee în fața căilor de acces ale oazei-cetate. Potrivit tradiției, 4 000 de meccani au asediat zadarnic timp de două săptămâni Medina; o furtună i-a împrăștiat în derută. În timpul asediului, Mahomed a remarcat comportamentul suspect al anumitor pseudoconvertiți, precum și al ultimului trib evreiesc rămas la Medina. După victorie, el i-a acuzat pe evrei de trădare și a poruncit să fie masacrați.

În aprilie 628, o nouă revelație (48:27) i-a dat lui Mahomed garanția că adepții lui vor putea întreprinde pelerinaj la *Ka'ba*. În ciuda ezitărilor unora, caravana credincioșilor s-a apropiat de Cetatea Sfântă. Ele n-au izbutit să pătrundă în Mecca, dar Profetul a transformat acest semieșec într-o victorie; el a cerut credincioșilor să-i presteze jurământ de credință absolută (48:10), ca unuia care era reprezentantul direct al lui Dumnezeu. Avea nevoie de un asemenea jurământ, deoarece la puțin timp după aceasta a încheiat cu meccanii un armistițiu ce putea să pară umilitor, dar care i-a dat posibilitatea să facă în anul următor pelerinaj la Mecca. Pe lângă aceasta, quraisiții se obligau să asigure musulmanilor o pace de zece ani.

În anul 629, într-adevăr, însoțit de 2 000 de credincioși, Profetul a intrat în cetatea abandonată temporar de politeiști și a celebrat ritualul pelerinajului. Triumful islamului se vădi iminent;

---

[24] Cf. W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*, pp. 199 sq.

[25] R. Blachère, *Le problème de Mahomet*, p. 104.

[26] Vezi, de pildă, Henry Corbin, *La configuration du Temple de la Ka'ba comme secret de la vie spirituelle*.

în plus, numeroase triburi beduine, și chiar reprezentanți ai oligarhiei quraisite, începură să se convertească. În același an, Mahomed trimite o expediție la Mu'ta, la granița cu Imperiul bizantin; înfrângerea expediției nu i-a micșorat întru nimic prestigiul. Mu'ta indica direcția principală în care trebuia propovăduit islamul; urmașii lui Mahomed au înțeles bine faptul acesta.

În ianuarie 630, potrivit tradiției, cu o armată de 10 000 de oameni, și sub pretextul că meccanii dăduseră ajutor unui trib străin, Profetul rupe armistițiul și ocupă cetatea fără luptă. Idolii *Ka'ba* sunt distruși, sanctuarul purificat și toate privilegiile politeiștilor abolite. O dată ajuns stăpân pe Cetatea Sfântă, Mahomed dă dovadă de o mare toleranță; cu excepția a șase din cei mai îndârjiți dușmani, pe care i-a executat, el a oprit pe oamenii săi de la orice act de răzbunare împotriva meccanilor. Călăuzit de un admirabil instinct politic, Mahomed nu și-a instalat capitala statului său teocratic la Mecca; după pelerinaj, el s-a reîntors la Medina.

Anul următor, în 631, Profetul nu se duce personal în pelerinaj, îl trimite pe Abū Bakr să-l reprezinte. Cu acest prilej, printr-o nouă revelație, Mahomed declară război total politeismului. „Dumnezeu și Profetul său îi dezavuează pe închinătorii la idoli [...]. După ce cele trei luni sfinte se vor încheia, omorâți-i, oriunde i-ați afla, pe politeiști [...]. Dacă însă se căiesc, se roagă, împart pomeni, dați-le drumul. Dumnezeu este acela care îi iartă, el este atotîndurător. Dacă un politeist caută adăpost la tine, primește-l ca să-i dai șansa să audă Cuvântul lui Dumnezeu; lasă-l apoi să plece în siguranță în drumul său, căci el e dintre aceia care nu știu" (9:3–6)[27].

Parcă mânat de o presimțire, Mahomed se duce în februarie–martie 632 la Mecca; este ultimul lui pelerinaj. Cu acest prilej, el prescrie în amănunt ritualurile pentru *ḥağğ*, ritualuri respectate până azi. În același timp, îngerul îi dictează aceste cuvinte ale lui Allah: „Azi, am desăvârșit religia voastră; am desăvârșit grația mea trimisă vouă; am făcut din islam religia voastră" (5:3). Potrivit tradiției, la finele acestui „pelerinaj de despărțire", Mahomed ar fi strigat: „O, Doamne! Am împlinit sarcina ce mi-ai încredințat mie?", și mulțimea i-ar fi răspuns: „Da, ai împlinit-o!"

Reîntors în Medina, în ultimele zile din mai 632, Mahomed cade bolnav; el moarte la 8 iunie, în brațele soției lui favorite, Aișa. Lumea musulmană a rămas consternată. Unii ar fi refuzat să accepte moartea Profetului; ei credeau că Mahomed s-a suit la Cer, aidoma lui Iisus. Trupul lui n-a fost înmormântat în cimitir, ci într-o cameră din locuința Aișei, unde azi se înalță un monument funerar, aproape la fel de venerat în lumea musulmană ca și *Ka'ba*. Abū Bakr, ales calif, adică „urmaș" al Profetului, se adresă credincioșilor: „Dacă cineva se închină lui Mahomed, Mahomed a murit; dar dacă se închină lui Dumnezeu, Mahomed trăiește și nu va muri".

264. Mesajul Coranului

Istoria religioasă și istoria universală nu cunosc un exemplu asemănător demersului întreprins de Mahomed. Cucerirea orașului Mecca și întemeierea unui stat teocratic demonstrează că geniul politic al Profetului nu era mai prejos de geniul său religios. Este adevărat că împrejurările — în primul rând contradicțiile oligarhiei meccane — i-au fost favorabile. Dar ele nu pot explica nici teologia, nici opera de predicație și succesul lui Mahomed, nici perenitatea realizării sale: islamul și teocrația musulmană.

---

[27] În ce-i privește pe monoteiști, „popoare ale Cărții", Mahomed le amintește, cu alt prilej, că trebuie să păzească poruncile „din Tora, Evanghelie și ceea ce v-a fost revelat de Domnul vostru [...]. Cei ce cred: evrei, sabeeni și creștini — care cred în Dumnezeu și în ziua de apoi și fac binele — nu au nici o teamă și nu vor fi întristați" (5: 68–69).

Este neîndoios că Profetul cunoștea, direct sau indirect, unele concepții și practici religioase proprii evreilor și creștinilor. În ce privește creștinismul, informațiile lui erau mai degrabă aproximative. El vorbește despre Iisus și Maria, dar nu le recunoaște natura divină (5:16–20), pentru că ambii au fost „creați" (3:59). Cu mai multe prilejuri, el face aluzie la copilăria lui Iisus, la minunile și Apostolii („ajutoarele") lui. Împotriva părerii evreilor, și de acord cu gnosticii și docetiștii, Mahomed neagă răstignirea și moartea lui Iisus[28]. Mahomed ignoră rolul de Răscumpărător al lui Iisus, mesajul Noului Testament, tainele și mistica creștină. Profetul evocă triada: Dumnezeu–Iisus–Maria; informatorii lui cunoșteau probabil Biserica monofizită din Abisinia, unde Fecioara era adorată excesiv[29]. Pe de altă parte, se recunosc anumite influențe nestoriene; de pildă, credința lui Mahomed că moartea aduce sufletul în stare de deplină inconștiență și că martirii credinței sunt duși în Rai în chiar clipa morții. Tot așa, concepția unei serii de pogorâri succesive ale Revelației era împărtășită de multe secte gnostice iudeo-creștine.

Dar nici o influență externă nu e suficientă pentru a explica vocația lui Mahomed, nici structura predicației sale. Proclamând iminența Judecății și reamintind că înaintea tronului lui Dumnezeu omul va fi singur, Mahomed arăta deșertăciunea religioasă a relațiilor tribale. Prin noul său mesaj, Profetul reintegra indivizii într-o nouă comunitate, de natură religioasă, *'umma*. El a creat națiunea arabă, permițând, în același timp, expansiunii musulmane să extindă comunitatea credincioșilor peste frontierele etnice și rasiale. Energia care se cheltuia tot timpul în războaiele intertribale a fost canalizată spre războaie externe, împotriva păgânilor, în numele lui Allah și pentru victoria deplină a monoteismului. Totuși, în campaniile sale împotriva triburilor nomade, și mai ales împotriva meccanilor, Mahomed a triumfat mai mult prin negocieri abile decât pe calea armelor, instituind astfel un model exemplar pentru urmașii lui, califii.

În fine, revelându-le Coranul, el le-a propus concetățenilor lui o treaptă comparabilă cu aceea a celorlalte două neamuri „ale Cărții"; a înnobilat araba ca limbă liturgică și teologală, propunând-o ca limbă a unei culturi ecumenice.

Din punct de vedere al morfologiei religioase, mesajul lui Mahomed, așa cum a fost formulat în Coran, reprezintă expresia cea mai pură a monoteismului absolut. Allah este Dumnezeu, singurul Dumnezeu; el este cu desăvârșire liber, omniscient și atotputernic; el este Creatorul cerului și pământului și a tot ceea ce există; el „adaugă genezei ceea ce dorește" (35:1). Nopțile urmează zilelor, ploaia cade din cer, corabia „plutește pe mare" (2:164), grație acestei creații continue. Altfel spus, Allah cârmuiește nu numai ritmurile cosmice, ci și faptele oamenilor. Toate operele sale sunt însă acte libere, în ultimă instanță arbitrare, pentru că depind numai de hotărârea sa. Allah este liber să se contrazică; să ne amintim doar de abrogarea unor *sure* (p. 518).

Omul este slab nu ca urmare a păcatului originar, ci pentru că este doar o făptură; el se găsește acum într-o lume resacralizată prin revelația acordată de Dumnezeu ultimului său Profet. *Orice act* — fiziologic, psihic, social, istoric —, prin simplul fapt că e săvârșit prin grația lui Dumnezeu, se află sub jurisdicția lui. *Nimic* nu este liber în lume, în afara lui Dumnezeu. Dar Allah este atotmilostiv și Profetul lui a revelat o religie mult mai simplă decât cele două monoteisme precedente. Islamul nu constituie o biserică și el nu are un sacerdoțiu. Cultul poate fi săvârșit de oricine; nu este nici măcar necesar să fie practicat într-un sanctuar[30]. Viața religioasă e reglementată de instituții care sunt în același timp norme juridice, în special cei

---

[28] „Nu l-au ucis; nu l-au răstignit, li s-au părut numai toate acestea [...]. Dar Dumnezeu l-a ridicat la el" (4:157–58).

[29] Cf. Tor Andrae, *Les origines de l'Islam et le christianisme*, pp. 209–210. Trebuie, de asemenea, subliniat că substantivul desemnând noțiunea „Spirit" este, în limbile semitice, de gen feminin.

[30] Totuși, se recomandă credincioșilor să se adune vinerea la amiază într-un loc public; 62:9.

cinci „Stâlpi ai Credinței". Cel mai important „Stâlp" este *ṣalāt*, cultul rugăciunii canonice, comportând cele cinci prosternări zilnice; al doilea este *zakāt* sau pomana legiuită; al treilea, *ṣawm*, desemnează postul, din zori până în amurg, din luna Ramadan; al patrulea este pelerinajul (*ḥağğ*) și al cincilea cuprinde „profesiunea de credință" (*šaḥādat*), adică repetarea formulei: „Nu există alt dumnezeu în afara lui Allah și Mahomed este trimisul său"[31].

Dată fiind failibilitatea omului, Coranul nu încurajează asceza sau monahismul. „O, fii ai lui Adam! Puteți să purtați podoabe în toate locurile de rugăciuni. Mâncați și beți, dar nu faceți excese!" (7:31). În orice caz, Coranul nu se adresează sfinților, nici celor desăvârșiți, ci tuturor oamenilor. Mahomed limitează la patru numărul soțiilor legitime (4:3), fără să precizeze numărul concubinelor și al sclavelor[32]. În ce privește deosebirile sociale, ele sunt acceptate, dar toți credincioșii sunt egali în *'umma*. Sclavajul nu e desființat; totuși, condiția sclavilor era mai bună decât în Imperiul roman.

„Politica" lui Mahomed seamănă cu aceea ilustrată în diverse cărți ale Vechiului Testament. Ea este inspirată, direct sau indirect, de Allah. Istoria universală e manifestarea neîntreruptă a lui Dumnezeu; chiar izbânzile necredincioșilor sunt cu voia lui Dumnezeu. Războiul total este permanent și, deci, indispensabil ca toată lumea să se convertească la monoteism. În orice caz, războiul este preferat apostaziei ori anarhiei.

Aparent, pelerinajul și ritualurile împlinite la *Ka'ba* — considerată „Casa lui Allah" — par să contrazică monoteismul absolut predicat de Mahomed. Dar, am arătat mai sus (p. 521), Profetul a vrut să integreze islamul în tradiția avraamică. Alături de alte simboluri și scenarii prezente în Coran — Cartea Sfântă, ascensiunea cerească a lui Mahomed, rolul arhanghelului Gabriel etc. —, pelerinajul va fi mereu reinterpretat și revalorizat de teologia și mistica ulterioară. Trebuie, de asemenea, să ținem seama de tradiția orală din *ḥadīt* („zisele" Profetului), care va legitima, și ea, numeroase interpretări și speculații. Allah va păstra întotdeauna poziția de Dumnezeu unic și absolut și Mahomed va fi Profetul, prin excelență. Dar, la fel ca și iudaismul și creștinismul, islamul va sfârși prin a accepta un anumit număr de intermediari și intercesori.

265. Irupția islamului în Mediterana și în Orientul Apropiat

La fel ca în cazul evreilor sau al romanilor, islamul — mai ales în prima sa fază — vede în evenimentele istorice episoade ale unei istorii sfinte. Spectaculoasele victorii militare dobândite de primii califi au asigurat, de la început, supraviețuirea și apoi triumful islamului. De fapt, moartea Profetului a declanșat o criză care ar fi putut fi fatală noii religii. După o tradiție care a sfârșit prin a fi acceptată de majoritatea musulmanilor, Mahomed nu a desemnat un succesor. Abū Bakr, tatăl soției favorite, Aișa, a fost ales calif chiar înainte de înmormântarea Profetului. Pe de altă parte, se cunoștea predilecția lui Mahomed pentru 'Alī, soțul fiicei sale Fatima și tatăl nepoților săi Hasan și Husein; pare probabil ca Mahomed să fi vrut să-l aleagă pe 'Alī succesor. Ca să salveze unitatea comunității (*'umma*), 'Alī și partizanii lui acceptă însă alegerea lui Abū Bakr; cum acesta din urmă era mai bătrân, 'Alī nu se îndoi că îi va urma destul de repede. Pentru moment, esențialul era de a se evita o criză fatală pentru islam. Triburile beduinilor începeau să se desprindă; dar expedițiile întreprinse imediat de Abū Bakr reușesc

---

[31] Această formulă nu e atestată *ad litteram* în Coran, dar sensul ei este omniprezent; cf. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*, p. 308.

[32] La criticile aduse de europeni, unii orientaliști răspund că aceasta înseamnă un progres în comparație cu anarhia sexuală a păgânismului preislamic. Această „justificare" a islamului, validă pe plan sociologic și moral, este zadarnică, ba chiar sacrilegă, în perspectiva teologiei coranice. Nici un amănunt al Revelației nu are nevoie de a fi „justificat".

să-i supună. Imediat după aceasta, Califul organizează raiduri împotriva Siriei, bogată provincie aflată sub suzeranitate bizantină.

Abū Bakr moare după doi ani, în 634; el apucă totuși să numească succesor pe unul din generalii săi, Omar. Cât a durat califatul acestui destoinic strateg (634–644), victoriile musulmane s-au succedat într-un ritm vertiginos. Învinși în bătălia de la Yarmuk, bizantinii abandonează Siria în 636. Antiohia cade în 637 și în același an Imperiul Sasanizilor se prăbușește. Cucerirea Egiptului are loc în 642 și a Cartaginei în 694. Înainte de sfârșitul secolului al VII-lea, islamul domină Africa de Nord, Siria și Palestina, Asia Mică, Mesopotamia și Irakul. Numai Bizanțul mai rezistă, dar teritoriul lui este considerabil diminuat[33].

Cu toate acestea, în pofida acestor succese fără precedent, unitatea comunității (*'umma*) era grav compromisă. Primind o rană mortală din partea unui sclav persan, Omar abia a avut răgazul să desemneze șase tovarăși ai Profetului ca să aleagă un succesor. Ignorându-l pe 'Alī și pe credincioșii lui (*šī'at'Alī*, literal „partidul lui 'Alī, sau *šī'a*, șiismul", cei șase au ales Calif pe un alt ginere al Profetului, Otmān (644–656). Aparținând clanului aristocratic al comunității, clan ce fusese ostil la început Profetului, Otmān a împărțit posturile-cheie ale Imperiului notabililor orașului Mecca. După asasinarea lui Otmān de către beduinii garnizoanelor din Egipt și Irak, 'Alī a fost proclamat calif de medinezi. Pentru șiiți, care nu recunoscuseră nici un „succesor" din afara familiei Profetului, 'Alī era, în sfârșit, primul calif adevărat.

Însă Aișa și multe căpetenii din Mecca îl învinuiră pe 'Alī de complicitate la asasinarea lui Otmān. Cele două partide rivale se înfruntară în bătălia zisă a Cămilei, pentru că s-a desfășurat în jurul cămilei Aișei. 'Alī își stabili capitala într-un oraș-garnizoană din Irak, dar califatul său fu contestat de guvernatorul Siriei, Mu'āwiyya, socru al Profetului și văr al lui Otmān. În timpul luptei, înțelegând că bătălia era pierdută, ostașii lui Mu'āwiyya ridicară Coranul în vârfurile sulițelor. 'Alī acceptă arbitrajul Cărții, dar slab apărat de reprezentantul său, renunță la dreptul lui de succesiune. Ca urmare a acestui gest de slăbiciune, el a fost părăsit de o parte din partizanii săi, cunoscuți de atunci sub numele de harigiți, „secesioniști". 'Alī a fost omorât în 661 și credincioșii lui, puțin numeroși, de altfel, l-au proclamat calif pe fiul său mai mare, Hasan. Ales și el mai dinainte (660) de sirieni la Ierusalim, Mu'āwiyya îl convinge pe Hasan să abdice în favoarea sa.

Mu'āwiyya era un șef militar capabil și un politician îndrăzneț; el reorganizează Imperiul și întemeiază prima dinastie de califi, a Omeiazilor (661–750). Dar ultima șansă de a reunifica *'umma* e pierdută când Husein, al doilea fiu al lui 'Alī, a fost masacrat în 680 la Karbala, în Irak, împreună cu aproape toți membrii familiei sale. Această martirizare nu a fost iertată niciodată de șiiți, și ea a trezit timp de secole revolte sângeros reprimate de califii aflați la putere. Abia, începând din secolul al X-lea comunitățile șiite au dobândit permisiunea să celebreze, în primele zece zile ale lunii Muharran, ceremonii publice de comemorare a morții tragice a imamului Husein[34].

Așadar, la 30 de ani după moartea lui Mahomed, *'umma* era divizată — și a rămas așa până azi — în trei partide; majoritatea credincioșilor sunniții, adică partizani ai tradiției, *sunna*, sub conducerea califului aflat la putere; șiiți, fideli dinastiei primului calif „adevărat", 'Alī; harigiții („secesioniștii"), care socoteau că doar Comunitatea avea dreptul de a-și alege șeful, precum și datoria de a-l da jos, dacă săvârșea erori grave. După cum vom vedea (cf. cap. XXXV),

---

[33] Această irupție vertiginoasă a arabilor a fost descrisă, pe drept, ca ultimul val al invaziilor barbare ce au zguduit Imperiul roman de Apus. Totuși, spre deosebire de barbari, arabii se instalează în orașe-garnizoană nou ridicate la marginea deșertului. Plătind un tribut, popoarele supuse își puteau păstra religia și obiceiurile. Dar situația se va schimba simțitor când o parte a populației urbane, și în primul rând funcționarii și intelectualii, vor îmbrățișa islamul.

[34] Vezi, mai recent, lucrarea lui Earle H. Waugh, *Muharram Rites: Community Death and Rebirth*.

fiecare din aceste partide a contribuit, într-o măsură sau alta, la dezvoltarea instituțiilor religioase, a teologiei și a misticii musulmane.

În ce privește istoria Imperiului, întemeiat de primii califi, e de ajuns să reamintim evenimentele mai importante. Expansiunea militară continuă până în 715, când turcii obligă o armată arabă să abandoneze regiunea de pe Oxus. În 717, a doua expediție navală împotriva Bizanțului a eșuat cu grele pierderi. În 733, Carol Martel, regele francilor, îi zdrobește pe arabi lângă Tours și îi constrânge să se retragă dincolo de Pirinei. Este sfârșitul supremației militare a Imperiului arab. Toate atacurile și cuceririle viitoare vor fi operă a musulmanilor de altă extracție etnică.

Islamul însuși începe să-și modifice unele structuri originare. De la o vreme, obiectivul urmărit prin Războiul sfânt, așa cum fusese definit de Mahomed, era din ce în ce mai puțin respectat. În plus, convertiții nu se bucurau de aceleași drepturi cu arabii. Începând din 715, tensiunea dintre arabi și noii convertiți se agravează continuu. Aceștia din urmă erau gata să susțină orice răscoală care le făgăduia drepturi egale cu ale arabilor. După mai mulți ani de dezordini și conflicte armate, dinastia Omeiazilor este răsturnată, în 750, și înlocuită cu o altă familie importantă din Mecca, a Abbasizilor. Noul calif învinge cu ajutorul șiiților. Dar starea credincioșilor lui 'Alī nu se schimbă și al doilea calif abbasid, al-Manșūr (754–775), înăbușă în sânge o răscoală șiită. În schimb, deosebirea dintre arabi și noii convertiți se șterge cu desăvârșire sub Abbasizi.

Primii patru califi au menținut capitala Califatului la Medina. Dar Mu'āwiyya stabilește capitala la Damasc. De acum înainte, influențele elenistice, persane și creștine cresc treptat de-a lungul întregii dinastii omeiade. Aceste influențe se pot decela mai ales în arhitectura religioasă și laică. Primele mari moschei din Siria împrumută cupola bisericilor creștine[35]. Palatele, vilele, grădinile, decorațiile murale, mozaicul imită modele din Orientul Apropiat elenistic[36].

Abbasizii continuă și adâncesc acest proces de asimilare a moștenirii culturale și mediteraneene. Islamul trezește și organizează o civilizație urbană, întemeiată pe birocrație și comerț. Califii renunță la funcția lor religioasă; trăiesc izolați în palatele lor, lăsând grija de a trata chestiunile curente ale credincioșilor în seama unor teologi și specialiști în drept canonic, numiți *'ulāma'*. Construirea în 762 a unei noi capitale, Bagdadul, marchează sfârșitul islamului cu preponderență arabă. Orașul, în formă de cerc împărțit de o cruce, este o *imago mundi*, centrul imperiului; cele patru porți reprezintă cele patru direcții cardinale. Planeta cea mai benefică, Iupiter, prezidează „nașterea" Bagdadului, căci lucrările au început în ziua fixată de un astrolog persan[37]. Al-Manșūr și succesorii săi se instalează cu toată pompa împăraților sasanizi. Abbasizii se sprijină mai ales pe birocrația, în majoritate de origine persană, și pe armata regală, recrutată din aristocrația militară iraniană. Convertiți în masă la islam, iranienii preiau modelele de politică, administrație și etichetă sasanidă. Stilul sasanid și bizantin domină arhitectura.

Este, totodată, epoca traducerilor, prin intermediul limbii siriace, a operelor filosofilor, medicilor și alchimiștilor greci. Sub domnia lui Harun al-Rașid (788-809) și a urmașilor lui, civilizația mediteraneană a Antichității târzii cunoaște o primă Renaștere, de expresie arabă; ea completează (uneori i se opune) procesul de asimilare a valorilor iraniene[38] încurajat de Abbasizi. Vom vedea mai departe (cap. XXXV) consecințele acestor descoperiri și confruntări asupra dezvoltării spiritualității musulmane.

---

[35] Cf. E. Baldwin Smith, *The Dome*, pp. 41 sq.

[36] Vezi U. Monneret de Villard, *Introduzione allo studio dell'archeologia islamica*, mai ales pp. 23 sq., 105 sq.

[37] Vezi izvoarele citate de Charles Wendell, *„Baghdād: Imago Mundi"*, p. 122.

[38] E vorba, bineînțeles, de creațiile inepuizabilului sincretism iranian (cf. § 212).

Capitolul XXXIV

CATOLICISMUL APUSEAN DE LA CAROL CEL MARE LA GIOACCHINO DA FIORE

266. Creștinismul în Evul Mediu timpuriu

În 474, Romulus Augustulus, ultimul împărat roman din Occident, a fost înlăturat de un rege barbar, Odoacru. Multă vreme, istoricii au considerat anul 474 drept dată convențională a sfârșitului Antichității și a începutului Evului Mediu. Dar apariția, în 1937, a cărții postume a lui Henri Pirenne, *Mahomet et Charlemagne*, a situat chestiunea într-o cu totul altă perspectivă. Marele istoric belgian atrăgea atenția asupra câtorva fapte semnificative ale problemei. Pe de o parte, structurile sociale ale Imperiului supraviețuiesc încă două secole. Pe de altă parte, regii barbari din secolele VI și VII folosesc metode romane și își arogă titluri moștenite de la Imperiu. În plus, comunicațiile comerciale cu Bizanțul și Asia continuă. Ruptura dintre Occident și Orient a avut loc, după Pirenne, în secolul al VIII-lea și cauza a fost invazia islamului. Izolat de centrele de cultură mediteraneană, ruinat de invazii neîntrerupte și de războaie interne, Occidentul se scufundă în „barbarie". Noua societate care va apărea pe ruinele sale va avea ca temei autonomia rurală; expresia sa va fi feudalismul. Carol cel Mare va reuși să organizeze o lume cu totul nouă: Evul Mediu.

Ipoteza lui Pirenne a prilejuit o lungă controversă[1], și azi ea nu e decât parțial acceptată. Dar teza sa a avut meritul de a-i fi obligat pe savanți să reexamineze procesul istoric complex care va duce la cristalizarea Evului Mediu occidental. Pirenne n-a ținut seama de schimbările adânci aduse în Occident de creștinism. Or, așa cum a arătat W.C. Bark, istoria Europei Occidentale între anii 300 și 600 este rezultatul conjugat a doi factori: 1) creștinismul și 2) șocurile și contrașocurile evenimențiale: destrămarea treptată a economiei și a guvernării romane locale, dezordinea creată de repetatele invazii, autosuficiența crescândă a unei societăți de tip agrar. Într-adevăr, dacă Occidentul n-ar fi fost divizat, sărac și slab guvernat, influența Bisericii n-ar fi putut fi atât de hotărâtoare[2].

La începuturile sale, societatea medievală era o comunitate de descoperitori, de pionieri. Modelul ei era întrucâtva constituit de mănăstirile benedictine. Patriarhul monahismului apusean, Sfântul Benedict (cca 480–cca 540), a rânduit un șir de mici comunități, perfect autonome economic. Distrugerea uneia sau mai multor mănăstiri nu atrăgea după sine ruinarea întregii instituții monastice. Năvălirile barbarilor nomazi, urmate de incursiunile vikingilor, distruseseră orașele, prin urmare, unicele centre de cultură. Resturile moștenirii culturale clasice supraviețuiau în mănăstiri[3]. Puțini călugări însă aveau răgazul să se consacre studiului. Principala

---

[1] Vezi criticile citate de William Carrol Bark, *Origins of the Mediaeval World*, pp. 7 sq., 114 sq.

[2] W.C. Bark, *op. cit.*, pp. 26–27.

[3] Către 700, cultura occidentală se refugiase în mănăstirile din Irlanda și Northumbria. De acolo, o sută de ani mai târziu, vor coborî savanții, teologii, artiștii.

lor îndatorire era aceea de a propovădui creștinismul și a-i ajuta pe săraci. În plus, erau constructori, medici, lucrători în metal și mai ales agricultori. Uneltele și metodele de a cultiva pământul au fost perfecționate mult de acești călugări[4].

S-a comparat[5] constelația de mănăstiri care se bucurau de o perfectă autarhie economică cu sistemul feudal de proprietate, adică cu pământurile atribuite de senior vasalilor lui, ca recompensă sau dar anticipat pentru serviciile lor militare. Acești doi „germeni", capabili să supraviețuiască dezastrelor istoriei, au constituit bazele unei societăți și unei culturi noi. Carol Martel secularizase multe moșii aparținând Bisericii ca să le împartă supușilor lui. Era singura cale de a alcătui o oaste puternică și devotată; în timpul acela, nici un suveran nu avea posibilitatea să-și echipeze singur trupele.

Așa cum vom vedea când vom prezenta instituția cavalerilor (§ 267), sistemul feudal și ideologia sa sunt de origine germanică[6]. Grație acestui sistem, Occidentul a putut depăși urmările numeroaselor crize și catastrofe ce s-au succedat începând cu secolul al V-lea. Încoronarea lui Carol cel Mare la Roma de către Papă, la anul 800, ca împărat al „Sfântului Imperiu roman", n-ar fi putut fi măcar imaginată cu cincizeci de ani înainte. Dată fiind grava tensiune dintre împărați și papi și gelozia unor regi și prinți din secolele următoare, rolul și importanța noului Imperiu roman au fost precare și în general limitate. Nu ne luăm sarcina de a rezuma istoria politică și militară a Evului Mediu timpuriu. Dar este important să notăm de pe acum că toate instituțiile — feudalismul, cavaleria, Imperiul — au suscitat noi creații religioase, necunoscute sau, în orice caz, puțin elaborate în aria bizantină.

În economia, totuși limitată, a lucrării de față, putem neglija inovațiile liturgice și sacramentale[7] și elementele religioase caracteristice pentru ceea ce s-a numit „Renașterea carolingiană", din secolul al IX-lea[8]. E important totuși să subliniem că vreme de cinci secole Biserica occidentală va cunoaște alternativ perioade de reformă și decadență, de triumf și umilire, de creativitate și scleroză, de deschidere și de intoleranță. Să dăm doar un exemplu: după „Renașterea carolingiană", Biserica este, în secolul al X-lea și în prima jumătate a secolului al XI-lea, din nou în regres. Dar ea va intra într-o epocă de glorie și putere o dată cu „reforma gregoriană", inaugurată de Grigore al VII-lea, ales papă în 1073. Este dificil să prezentăm în câteva rânduri cauzele profunde ale acestei alternări. E de ajuns să observăm că epocile de ascendență, precum și cele de declin, sunt în legătură, pe de o parte, cu fidelitatea față de tradiția apostolică și, pe de alta, cu speranțele eshatologice și nostalgia unei experiențe creștine mai adevărate și mai profunde.

De la începuturile lui, creștinismul s-a dezvoltat sub semnul apocalipticii. Cu excepția Sfântului Augustin, teologii și vizionarii înfățișau sindromul Sfârșitului Lumii și calculau data venirii lui. Miturile despre Antichrist și despre „Împăratul Vremii de Apoi" pasionau deopotrivă cercurile clericale, cât și masa credincioșilor. Către finele mileniului, vechiul scenariu privind Sfârșitul Lumii redevine dramatic de actual. La spaimele de tip eshatologic se adaugă acum tot felul de calamități: epidemii, foamete, semne funeste (comete, eclipse etc.)[9]. Prezența Diavolului se face peste tot simțită. Creștinii își explică aceste flageluri prin mulțimea păcatelor. Singura apărare era penitența și ajutorul sfinților și al relicvelor lor. Penitențele sunt de tipul

---

[4] Vezi despre toate aceste inovații în lucrarea lui W.C. Bark, pp. 80 sq.

[5] Cf. Hugh Trevor-Roper, *The Rise of Christian Europe*, pp. 98 sq.

[6] Cf. Carl Stephenson, *Mediaeval Feudalism*, pp. 1–14.

[7] De exemplu, remiterea inelului nupțial, importanța *messei „missel"* care grupează laolaltă rugăciunile etc.

[8] O alcătuire mai adecvată a clerului, studiul adâncit al unei limbi latine corecte, diversele reforme ale monahismului după modelul benedictin etc.

[9] Vezi textele reproduse de Georges Duby, *L'An Mil*, pp. 105 sq.

celor pe care și le impun muribunzii[10]. Pe de altă parte, episcopii și abații își dau osteneala să adune lumea în jurul moaștelor, „pentru reîmpăcare și pentru instituirea sfintei credințe", după cum scrie călugărul Raoul Glaber. Cavalerii rostesc, cu mâna pe moaște, jurământul păcii. „Nu voi năvăli în nici un fel într-o biserică [...]. Nu voi lovi preotul sau călugărul [...]. Nu voi răpi boul, vaca, porcul, oaia [...]. Nu voi robi țăranul sau țărancа [...]" etc.[11]. „Răgazul lui Dumnezeu" (= „trêve de Dieu") impunea încetarea luptei în săptămânile sfințite din calendarul liturgic.

Pelerinajele colective — la Ierusalim, la Roma și la Sfântul Iacob de Compostella — iau un mare avânt. Raoul Glaber interpretează „călătoria sfântă" la Ierusalim ca pe o pregătire pentru moarte și o promisiune a mântuirii; marele număr de pelerini anunță venirea lui Antichrist și „apropierea sfârșitului acestei lumi"[12].

Dar, din 1033, Anul O Mie de la Răstignirea lui Iisus Hristos, creștinii simt că penitențele și purificările lor și-au atins țelul. Raoul Glaber evocă semnele privind binecuvântarea divină: „cerul începu să rădă, se înseninа și se înviorа de vânturi prielnice [...]. Toată fața pământului se înveli cu o verdeață plăcută și belșugul de roade alungă toată foametea [...]. Numeroși bolnavi se lecuiră în aceste adunări în care se aduseseră atâția sfinți [...]. Cei de față întindeau mâinile spre Dumnezeu și strigau într-un glas: Pace! Pace! Pace!"[13]. În același timp, vedem unele eforturi de regenerare a Bisericii, mai ales în mănăstirea benedictină de la Cluny. Peste tot în Occident se refac sanctuarele, se reînnoiesc bazilicile, se descoperă noi moaște etc. Călătoriile misionare spre nord și est se înmulțesc. Dar și mai semnificative sunt schimbările ce au loc în cult, în parte datorită presiunilor pietății populare. Celebrarea euharistică câștigă o importanță excepțională. Călugării sunt împinși să se preoțească ca să participe la „facerea trupului și sângelui lui Hristos", ca „să înmulțească în lumea vizibilă" partea de sacru[14]. Venerarea Crucii se intensifică deoarece Crucea e văzută ca semnul prin excelență al umanității lui Hristos. Această exaltare a lui „Dumnezeu întrupat"[15] va fi completată de devoțiunea față de Fecioară.

Complexul religios cristalizat în jurul spaimelor și nădejdilor legate de Anul O Mie anticipează oarecum crizele și creațiile ce vor caracteriza următoarele cinci secole.

267. Asimilarea și reinterpretarea tradițiilor precreștine: regalitatea sacră, cavalerii

Pentru majoritatea triburilor germanice, regalitatea avea o origine și un caracter sacru: întemeietorii dinastiei descindeau din zei, mai ales din Wodan[16]. „Norocul" regelui era dovada, prin excelență, a naturii lui sacre. Suveranul însuși celebra sacrificiile de recoltă și de izbândă în război; el era un intermediar charismatic între popor și divinitate. Părăsit de „noroc", adică de zei, regele putea fi detronat sau omorât, cum s-a întâmplat în Suedia cu Domaldr, în urma

---

[10] „La Anul Una Mie, Biserica din Occident acceptă, în sfârșit, vechile credințe cu privire la prezența morților, la supraviețuirea lor nevăzută, cu puțin deosebită de existența lor trupească"; G. Duby, *ibid.*, p. 76.

[11] Vezi textul jurământului la G. Duby, pp. 171 sq.

[12] Test reprodus de G. Duby, p. 179.

[13] Vezi textul în G. Duby, pp. 183–84.

[14] G. Duby, p. 219.

[15] Vezi textele citate de G. Duby, pp. 216 sq.

[16] Majoritatea regilor anglo-saxoni se socoteau descinzând din Wodan; cf. documentele citate de William A. Chaney, *The Cult of Kingship in Anglo-Saxon England*, pp. 32 sq., suveranii scandinavi descind din zeul Yngwi, asimilat lui Frey; după *Lai de Rig*, Heimdal (sau Rig) ar fi strămoșul tuturor regilor (*ibid.*, p.19). Despre regalitatea la vechii germani, vezi *Histoire*, vol. II, pp. 446–447.

unui șir de recolte dezastruoase[17]. Chiar după convertirea la creștinism, genealogia suveranilor — adică apartenența lor la seminția lui Wodan — a păstrat o importanță hotărâtoare[18].

Ca și în alte părți, ierarhia eclesiastică se va strădui să integreze aceste credințe în istoria sfântă a creștinismului. Astfel, anumite genealogii regale îl proclamau pe Wodan drept fiu al lui Noe, născut în Arcă, sau urmaș descins dintr-o verișoară a Fecioarei[19]. Regii căzuți în bătălie — chiar regii păgâni — erau asimilați martirilor sfinți. Suveranii creștini au păstrat, cel puțin în parte, prestigiul magico-religios al strămoșilor lor: ei atingeau binecuvântând semințele viitoarelor recolte, își puneau mâinile pe creștetul bolnavilor și al copiilor[20]. Ca să descurajeze venerarea movilelor funerare regale, suveranii au început să fie îngropați în biserici.

Dar cea mai originală revalorizare a moștenirii păgâne a fost atribuirea titlului de *Christus Domini*, „Uns al Domnului". Regele devine astfel inviolabil; orice complot împotriva persoanei sale este socotit un sacrilegiu. De acum înainte, prestigiul religios al Suveranului nu mai derivă din originea sa divină, ci din încoronarea sa, care îl proclamă „Unsul lui Dumnezeu"[21]. „Un rege creștin este trimis al lui Hristos în mijlocul poporului său", afirmă un autor din secolul al XI-lea. „Prin înțelepciunea unui rege, poporul ajunge fericit (*gesaelig*), bogat și triumfător"[22]; în exaltarea „Unsului lui Dumnezeu" se poate recunoaște încă vechea credință păgână. Totuși, regele nu mai este decât ocrotitorul consacrat al poporului și al Bisericii; funcția sa de mediator între oameni și Dumnezeu este exercitată de aici înainte de autoritatea eclesiastică.

Un proces analog de influență și simbioză se poate urmări și în ce privește cavaleria. Tacit descrie pe scurt inițierea militară la vechii germani; în mijlocul luptătorilor înarmați, strânși cu toții laolaltă, una din căpetenii, sau tatăl, remite tânărului luptător scutul și sulița. Încă din adolescență, el se antrenează cu însoțitori (*comites*) conduși de o căpetenie (*princeps*), dar numai în urma acestei ceremonii colective tânărul este recunoscut luptător și membru al tribului. Pe câmpul de luptă, adaugă Tacit, este rușinos pentru un conducător să fie întrecut în vitejie; iar pentru tovarășii săi este rușinos să fie mai puțin viteji decât conducătorul. Cel care supraviețuiește unui *princeps* și se retrage de pe câmpul de luptă se dezonorează pentru toată viața. A-și apăra căpetenia este datoria sfântă a oricăruia din tovarășii săi de luptă. „Căpeteniile luptă pentru victorie; tovarășii luptă pentru căpetenia lor." În schimbul acestui sacru serviciu, căpetenia le asigură hrană și echipamentul de luptă și le oferă o parte din prada cucerită[23].

Această instituție s-a păstrat după convertirea triburilor germanice la creștinism; ea stă la baza feudalismului[24] și a cavalerismului. În 791, Ludovic, fiul mai mare al lui Carol Magnul, care nu avea decât 13 ani, a primit de la tatăl său spada de războinic. După 47 de ani, Ludovic îi acordă, la rândul său, fiului său de 15 ani „armele virile, spada". Așa a început învestirea, ritual inițiatic specific cavaleresc.

Este dificil de precizat originea acestei instituții care a jucat un rol considerabil în istoria militară, socială, religioasă și culturală a Occidentului. Oricum, cavaleria n-a putut să-și dobândească forma sa „clasică" decât după introducerea în Franța, în secolul al IX-lea, a unor

---

[17] Vezi *Ynglingasaga*, cap. 15 (18); cf. *ibid.*, cap. 43(47), povestea ultimului urmaș al Ynglingilor, sacrificat lui Othin din cauza unor proaste recolte. Alte exemple la W. Chaney, p.86.

[18] Din cele opt genealogii ale casei regale englezești, șapte suiau până la Wodan; W. Chaney, p. 29.

[19] Vezi exemplele citate de W. Chaney, p. 42.

[20] Cf. Marc Bloch, *Les rois thaumaturges, passim.*; W. Chaney, pp. 86 sq.

[21] Ceea ce implică supunerea suveranului față de episcop.

[22] *Principes d'un regime politique chrétien*, tratat atribuit arhiepiscopului Wulfstone (mort în 1023); citat de W. Chaney, p. 257.

[23] *Germania*, 13–14. Despre inițierile militare ale vechilor germani, vezi § 175.

[24] Feudalismul poate fi definit ca o asociere a vasalității cu fieful (adică veniturile unui teren administrat în numele seniorului).

cai înalți și solizi, în stare să poarte cavaleri în armură (*cathafracti*). Deși virtutea esențială a cavalerului fusese de la început loialitatea față de seniorul său[25], orice cavaler mai trebuia să-i ocrotească pe săraci și mai ales să apere Biserica. Ceremonia învestirii comporta binecuvântarea armelor (spada era pusă pe altar etc.). Dar, așa cum vom vedea, influența Bisericii, mai ales din secolul al XII-lea, devine cu adevărat importantă.

După o perioadă de ucenicie și de încercări, mai lungă sau mai scurtă, se proceda la ceremonia publică a învestiturii. Seniorul prezenta în mod ritualic scutierului armele: spada, lancea, pintenii, cămașa lungă de zale și scutul. Scutierul stătea înaintea nașului său de botez, cu mâinile împreunate, adesea îngenuncheat și cu capul aplecat. La sfârșit, seniorul îi aplica o puternică lovitură cu pumnul sau palma peste gât. Originea și semnificația acestui rit — *„la colée"* — sunt controversate încă.

Instituția cavalerismului atinge perfecțiunea în secolul al XI-lea și în a doua jumătate a secolului al XII-lea. Declinul începe din secolul al XIII-lea și după secolul al XIV-lea cavaleria nu mai este decât un ceremonial și un titlu de noblețe. În mod paradoxal, mai ales în perioada aceasta de declin și decadență, cavalerismul devine obiectul a numeroase creații culturale, a căror origine și semnificație religioasă se lasă ușor descrifrate (§ 270).

Instituția sumar descrisă de Tacit avea, desigur, o dimensiune religioasă: promovarea tânărului vestea desăvârșirea inițierii lui militare; loialitatea absolută față de senior constituia, în fond, un comportament religios. Convertirea la creștinism a dat loc la numeroase reinterpretări și revalorizări ale tradițiilor ancestrale; dar ea nu a reușit să șteargă moștenirea păgână. Vreme de trei secole, Biserica s-a mulțumit cu un rol mai degrabă modest în consacrarea cavalerilor. Dar, începând din secolul al XII-lea, ceremonia se desfășoară, cel puțin în aparență, sub control eclasiastic. După confesiune, scutierul își petrecea noaptea în rugăciuni într-o biserică. Dimineața el se împărtășea și când primea armele tânărul pronunța nu doar jurământul de a respecta codul cavaleresc[26], ci și o rugăciune.

După prima cruciadă, două ordine cavalerești au luat ființă în Țara Sfântă, fiecare având rolul de a-i apăra pe pelerini și a-i îngriji pe bolnavi: al Templierilor și al Ospitalierilor. De acum înainte, unii călugări adăugau la educația lor religioasă și o instruire militară de tip cavaleresc. Antecedente ale ordinelor religioase militare se pot găsi în războiul sfânt (*jihād*) al musulmanilor (§ 265), în inițierile în Misterele lui Mithra (§ 217) și în limbajul și metaforele asceților creștini, care se considerau soldați ai unei *militia sacra*. Dar trebuie ținut seama și de semnificația religioasă a războiului la vechii germani (§ 175)[27].

268. Cruciadele: eshatologie și politică

Istoricii și folosofii secolului Luminilor — de la Gibbon și William Robertson la Hume și Voltaire — au caracterizat Cruciadele drept o penibilă deflagrație de fanatism și nebunie. Această judecată, cumva mai nuanțată, este împărtășită încă de numeroși autori contemporani. Totuși, cruciadele au constituit un fapt de prim ordin în istoria medievală. Înainte de începutul cruciadelor, centrul civilizației noastre se găsea la Bizanț și în țările Califatului arab. Înaintea

[25] Roland era considerat eroul prin excelență, pentru că respectase necondiționat, cu prețul vieții sale, legile vasalității.

[26] Codul cuprindea, potrivit unor izvoare, patru legi: *messa* zilnică, sacrificarea eventuală a vieții sale pentru sfânta credință, ocrotirea Bisericii, apărarea văduvelor, a orfanilor și a săracilor. Alte versiuni adaugă că un cavaler trebuie „să ajute doamnele și domnișoarele care au nevoie de sprijinul lui", să „onoreze femeile [...], să le apere dreptul".

[27] Adăugăm faptul că instituirea unei cavalerii religioase se dezvoltă și în islam; cf. Henry Corbin, *En Islam iranien*, II, pp. 168 sq.

ultimelor cruciade, hegemonia civilizației trecuse în Europa Occidentală. Istoria modernă s-a născut din această deplasare de centru de greutate[28]. Dar prețul, foarte ridicat, al acestei hegemonii a Europei Occidentale l-au plătit mai mult Bizanțul și popoarele din Europa Orientală.

Ceea ce ne va reține vor fi semnificațiile religioase ale cruciadelor. Originea și structura lor eshatologică au fost bine evidențiate de Paul Alphandéry și Alphonse Dupront. „În centrul conștiinței de cruciadă este, atât pentru clerici, cât și pentru neclerici, datoria de a elibera Ierusalimul [...]. Într-o cruciadă se exprimă cel mai puternic ideea unei duble împliniri, a vremilor și a spațiului omenesc. În acest sens, spațial, semnul împlinirii vremilor se traduce prin întâlnirea neamurilor împrejurul orașului sfânt și matrice a lumii, Ierusalimul"[29].

Caracterul eshatologic se accentuează pe măsură ce crește numărul semieșecurilor și al derutelor din cruciadele baronilor și împăratului. Prima cruciadă, și cea mai spectaculoasă, cerută de împăratul bizantin Alexis și de papa Urban I, a fost predicată în 1095 de Petru Eremitul. După multe aventuri (masacrarea evreilor din târgurile de pe Rin și de pe Dunăre, întâlnirea celor trei oștiri france la Constantinopol), cruciații traversează Asia Mică și, în ciuda geloziei și intrigilor dintre conducători, cuceresc Antiohia, Tripoli, Edessa și, în sfârșit, Ierusalimul. Însă peste o generație aceste cuceriri erau pierdute și Sfântul Bernard predică o a doua cruciadă, la Vézelay, în 1145. O mare armată, condusă de regii Franței și Germaniei, sosește la Constantinopol; dar în scurtă vreme este nimicită la Iconium și Damasc.

A treia cruciadă, proclamată de împăratul Frederic Barbarossa la Maienza în 1188, este imperială și mesianică. Regele Franței, Filip August, și suveranul englez, Richard Inimă-de-Leu, răspund la apel, dar fără „entuziasmul și grăbirea unuia ca Barbarossa"[30]. Cruciații cuceresc orașul Sfântului Ioan de Accra și ajung în fața Ierusalimului, apărat de Saladin, sultanul legendar al Egiptului și Siriei. Și de această dată, cruciada se termină cu un dezastru. Împăratul își pierde viața într-un oraș din Armenia; Filip August se reîntoarce în Franța ca să-l submineze pe aliatul său, regele Angliei. Rămas singur în fața Ierusalimului, Richard Inimă-de-Leu dobândește de la Saladin permisiunea ca oastea sa să se închine la Sfântul Mormânt.

Unii contemporani explicau neputința capetelor încoronate de a elibera Ierusalimul prin nevrednicia celor mari și bogați. Nefiind în stare să facă penitență, prinții și nobilii nu vor putea dobândi împărăția lui Dumnezeu, așadar nici Țara Sfântă. Aceasta aparține săracilor, aleșilor cruciadei. „Eșecul tentativelor imperiale, garantate însă de legenda mesianică, atesta clar că opera de eliberare nu putea să aparțină puternicilor pământului."[31] Când Inocențiu al III-lea proclamă cruciada a IV-a (1202–1204), el scrie personal o epistolă lui Foulques de Neuilly, apostolul săracilor, „una din cele mai remarcabile figuri ale istoriei Cruciadelor", după cum precizează Paul Alphandéry. Foulques îi critica violent pe bogați și pe nobili și propovăduia penitența și reforma morală drept condiție esențială a cruciadei. Dar el moare în 1202, când cruciații erau deja angajați în aventura care face din cruciada a IV-a una din cele mai penibile episoade ale istoriei europene. Într-adevăr, animați de ambiții materiale și roși de intrigi, cruciații, în loc să se îndrepte spre Țara Sfântă, ocupă Constantinopolul, masacrează o parte a populației și jefuiesc tezaurele orașului. Regele Baudoin de Flandra e proclamat Împărat latin al Bizanțului și Thomas Morosini patriarh al Constantinopolului.

Este inutil să zăbovim asupra semivictoriilor și multelor dezastre ale ultimelor cruciade. E destul să menționăm că, în ciuda excomunicării Papei, nepotul lui Barbarossa, împăratul

---

[28] Steven Runciman, *A History of the Crusades*, vol.I, p. IX.

[29] A. Dupront, *„Croisades et eschatologie"*, p. 177.

[30] Paul Alphandéry și A.Dupront, *La chrétienté et l'idée de la Croisade*, II, p.19. „Nu de ideea succesului expediției se înflăcărează Filip August, ci de aceea a regatului pe care îl va lăsa în urma sa" *(ibid.)*.

[31] *Ibid.*, p. 40).

Frederic al II-lea, sosește în Țara Sfântă în 1225 și obține de la sultan Ierusalimul, unde s-a încoronat rege și a rămas vreme de 15 ani. Însă, în 1244, Ierusalimul căzu în mâinile mamelucilor și n-a mai fost recucerit niciodată. Mai multe expediții sporadice au fost întreprinse până la sfârșitul secolului, dar fără nici un rezultat.

Desigur, cruciadele au deschis Europei Occidentale Orientul și au făcut posibile contactele cu islamul. Dar schimbările culturale ar fi putut avea loc fără aceste expediții sângeroase. Cruciadele au întărit prestigiul papalității și au contribuit la progresul monarhiilor în Europa de Vest. Dar au slăbit Bizanțul, permițând turcilor să se implânte adânc în Peninsula Balcanică și au înveninat raporturile cu Biserica de Răsărit. În plus, conduita sălbatică a cruciaților i-a ridicat pe musulmani împotriva *tuturor* creștinilor și numeroase biserici, care supraviețuiseră unei dominații musulmane de șase secole, au fost acum distruse.

Cu toate acestea, în ciuda polităzării cruciadelor, această mișcare colectivă a păstrat întotdeauna o structură eshatologică. Dovada o avem, între altele, în cruciadele copiilor care irup brusc, în 1212, în Franța de Nord și în Germania. Spontaneitatea acestor mișcări pare în afară de orice îndoială; „nimeni nu le-a stârnit, nici din afară, nici din țară", afirmă un martor contemporan[32]. Copii, „caracterizați — faptul este, pe drept cuvânt, extraordinar — prin vârsta lor fragedă și totodată prin sărăcia lor, mici păstori, mai ales"[33], încep să mărșăluiască și săracii li se alătură. Sunt poate în jur de 30 000 care înaintează în procesiune, cântând. Când sunt întrebați încotro merg, răspund: „La Dumnezeu". După un cronicar contemporan, „intenția lor era să traverseze marea și să obțină ceea ce regii și puternicii pământului nu reușiseră: cucerirea mormântului lui Hristos"[34]. Clerul se opusese acestei înrolări a copiilor. Cruciada franceză se termină catastrofic: sosiți la Marsilia, ei se îmbarcă pe șapte vase mari, dar două din cele șapte corăbii sunt surprinse de furtună și eșuează și toți călătorii sunt înghițiți de mare. Cât privește celelalte cinci corăbii, cei doi armatori criminali le duc la Alexandria, unde îi vând pe copii căpeteniilor sarazine și negustorilor de sclavi.

Cruciada „germană" prezintă aceeași schemă. O cronică contemporană arată că în 1212 „a apărut un copil, numit Nicolaus, care a adunat în jurul lui o mare mulțime de copii și femei. El afirmă că, la porunca unui înger, trebuie să-i ducă la Ierusalim ca să răscumpere crucea Mântuitorului și că marea se va deschide în fața lor, lăsându-i să treacă, așa cum s-a întâmplat altădată cu poporul israelit"[35]. De altfel, această mare mulțime de copii și femei nu avea arme. Plecați din jurul Coloniei, ei coboară pe Rin, traversează Alpii și ating nordul Italiei. Unii ajung la Genova și Pisa, dar sunt împinși îndărăt. Cei care reușesc să ajungă la Roma sunt siliți să recunoască faptul că nici o autoritate nu-i susține. Papa le dezavuează planul și tinerii cruciați fac calea întoarsă. Așa cum arată un cronicar în *Annales Carbacenses*, „ei s-au întors flămânzi și desculți, unul câte unul, în tăcere". Nimeni nu-i ajutase. Un alt martor scrie: „Mare parte din ei zăceau morți de foame prin târguri, în piețe, și nimeni nu-i îngropa"[36].

Pe bună dreptate, P. Alphandéry și A.Dupront au recunoscut în aceste mișcări tema copilului ales, frecventă în pietatea populară. Este totodată mitul Inocenților, exaltarea copilului de către Iisus, precum și reacția populară împotriva cruciadei baronilor, aceeași reacție care transpare în legendele ce au ca temă pe așa-numiții „Tafurs" ai primelor cruciade[37]. „Recucerirea Locurilor

---

[32] *Ibid.*, p. 118.

[33] *Ibid.*, p. 119.

[34] Reinier, citat de P. Alphandéry și A. Dupront, *op. cit.*, p. 120.

[35] *Annales Schefflearienses*, text citat de P. Alphandéry și A.Dupront, p. 123.

[36] Texte citate de P. Alphandéry și A. Dupront, p. 127.

[37] „Tafurs" (= vagabonzii) erau săracii care, înarmați doar cu cuțite, măciuci, topoare, îi urmaseră pe cruciați; cf. Norman Cohn, *The Pursuit of the Millenium*, pp. 67 sq.

Sfinte mai poate fi așteptată doar de la o minune — și minunea nu mai poate avea loc decât pentru cei mai curați, copiii și săracii"[38].

Eșecul cruciadelor n-a nimicit nădejdile eshatologice. În scrierea sa *De Monarchia Hispanica* (1600), Tommaso Campanella îl implora pe regele Spaniei să finanțeze o nouă cruciadă împotriva Imperiului otoman și să întemeieze, după victorie, monarhia universală. Treizeci și opt de ani mai târziu, în *Ecloga* închinată lui Ludovic al XIII-lea și Anei de Austria pentru celebrarea nașterii viitorului Ludovic al XIV-lea, Campanella profețește *recuperatio Terrae Sanctae*, precum și *renovatio saeculi*. Tânărul rege va cuceri întreaga Lume în o mie de zile, răpunând monștrii, adică învingând regatele păgânilor și eliberând Grecia. Mahomed va fi alungat din Europa; Egiptul și Etiopia vor redeveni creștine, tătarii, persanii, chinezii și întregul Orient vor trece la creștinism. Toate neamurile vor forma o singură creștinătate și acest univers regenerat va avea un centru: Ierusalimul. „Biserica, scrie Campanella, a început la Ierusalim și la Ierusalim va reveni, după ce va fi fost înconjurat lumea."[39] În tratatul său *La prima e la seconda resurrezione*, Tommaso Campanella nu mai socotește, precum Sfântul Bernard, cucerirea Ierusalimului drept o etapă către Ierusalimul ceresc, ci ca o instaurare a împărăției mesianice[40].

269. Semnificația religioasă a artei romanice și a iubirii curtenești

Perioada Cruciadelor este și epoca celor mai grandioase creații spirituale. Este epoca apogeului artei romanice și a avântului artei gotice, a dezvoltării poeziei erotice și religioase, a romanelor ciclului arthurian și al lui Tristan și Isolda; este epoca triumfului scolasticii și al misticii, epoca fundării celor mai strălucite universități, a ordinelor călugărești și a predicatorilor itineranți. Totodată, este epoca unei proliferări excepționale a mișcărilor ascetice și eshatologice, în majoritatea lor în marginea ortodoxiei sau deschis heterodoxe.

Nu poate fi vorba să zăbovim, așa cum ar merita, asupra tuturor acestor creații. Să amintim însă, deocamdată, că cei mai mari teologi și mistici (de la Sfântul Bernard, 1090–1153 până la Meister Eckhardt, 1260–1327), precum și cei mai însemnați filosofi (de la Anselmus din Canterbury, 1033–1109, până la Toma din Aquino, cca 1223–1274), și-au împlinit opera în această perioadă traversată de crize și marcată de transformări care vor modifica radical profilul spiritual al Occidentului. Să amintim, de asemenea, întemeierea, în 1084, a Ordinului călugărilor din Chartres, și în 1098, la Citeaux lângă Dijon, a Ordinului Cistercienilor, urmate de ordinul călugărilor stabiliți în 1120 la Prémontré. O dată cu ordinele întemeiate de Sfântul Dominic (1170–1224) și Sfântul Francisc din Assisi (1182–1221), aceste organizații monahale vor juca un rol decisiv în viața religioasă și intelectuală din următoarele patru secole.

Să încercăm să trasăm pe scurt câteva structuri din universul simbolic propriu societății medievale de după criza milenaristă. Să precizăm mai întâi că, la începutul secolului al XI-lea, o nouă schemă a societății tinde să se impună. Adresându-se regelui său, către 1027, episcopul Adalbert din Laon îi amintește că „obștea credincioșilor formează un singur trup; instituția statului trei trupuri, însă [...] Casa lui Dumnezeu, socotită una, este împărțită, așadar, în trei: o parte din credincioși se roagă, alta luptă, a treia muncește. Aceste trei părți ce coexistă nu

[38] P. Alphandéry și A. Dupront, *op.cit.*, p. 145.

[39] Nota lui Campanella la versul 207 al *Eclogei* sale, citată de A. Dupront, *„Croisades et eschatologie"*, p. 187.

[40] Ediție critică de Romano Amerio (Roma, 1955), p. 72; A. Dupront, *op. cit.*, 189.

suferă să fie despărțite [...]. Astfel, acest triplu ansamblu este, în fapt, unu, și așa a triumfat legea și lumea și-a aflat pacea"[41].

Această schemă amintește tripartiția societăților indo-europene, strălucit studiată de Georges Dumézil (cf. § 63). Ceea ce ne interesează, în primul rând, este simbolismul religios, mai exact creștin, care transpare din această clasificare socială. Realitățile profane participă de fapt la sacru. Această concepție este proprie tuturor culturilor tradiționale; ca să dăm un exemplu cunoscut, ea informează arhitectura religioasă de la începuturile sale și se regăsește în structura bazilicilor creștine (cf. simbolismul bisericilor bizantine, p. 63). Arta romanică preia și dezvoltă acest simbolism. Catedrala este o *imago mundi*. Simbolismul cosmologic organizează și, totodată, sacralizează Lumea. Universul este văzut dintr-o perspectivă sacrală, fie că e vorba de pietre, floră sau faună, fie că e vorba de om[42].

Regăsim, într-adevăr, toate modurile de a exista în Cosmos și toate aspectele privind viața și munca oamenilor, precum și personajele și întâmplările istoriei sacre, îngerii, monștrii, demonii. Ornamentația catedralelor constituie un repertoriu inepuizabil de simboluri cosmice (soarele, zodiacul, calul, arborele vieții etc.), alături de teme biblice și fabuloase (diavolul, dragonii, fenixul, centaurii etc.) sau didactice (muncile fiecărui anotimp etc.)[43]. S-ar putea distinge două universuri opuse: pe de o parte, ființe urâte, diforme, monstruoase, demonice[44] iar, pe de altă parte, Hristos-Rege în glorie, Biserica (reprezentată ca femei) și Fecioara care capătă, în secolul al XII-lea, un loc considerabil în pietatea populară. Această opoziție e reală și obiectivul ei e evident. Dar geniul artei romanice constă tocmai în imaginația ei arzătoare și în voința de *a reuni într-un unic ansamblu* toate modalitățile de a exista în lumea sacră, în cea profană sau în cea imaginară.

Ceea ce ne interesează pe noi nu e doar importanța acestei iconografii în instruirea religioasă a poporului, ci și rolul ei în trezirea și avântul imaginației și, prin urmare, al gândirii simbolice. Contemplarea unei atari iconografii fabuloase îl familiariza pe creștin cu numeroase universuri simbolice religioase și parareligioase. Credinciosul pătrundea treptat într-o lume de valori și semnificații care, pentru unii, ajungea mai „reală" și mai de preț decât lumea experienței obișnuite.

Imaginile, gesturile și comportamentele ceremoniale, narațiunile epice, poezia lirică și muzica au însușirea de a-l introduce pe subiect într-o lume paralelă și de a-i permite experiențe psihice și iluminări altminteri inaccesibile. În societățile tradiționale, această însușire e dată de dimensiunea religioasă, sau parareligioasă, a creațiilor literare și artistice[45]. Nu intră în sarcina noastră să prezentăm aici creațiile trubadurilor și doctrina lor despre iubirea curtenească. Să remarcăm totuși că inovațiile radicale pe care ele le comportă, și mai ales exaltarea Femeii și a amorului extraconjugal, nu interesează doar istoria culturii. Nu trebuie să uităm poziția inferioară a femeii în societatea medievală, interesele financiare sau politice care hotărau căsătoriile, conduita brutală sau indiferentă a soților. „Adevăratul Amor", descoperit și exaltat în secolul al XII-lea, implică o cultură superioară și complexă, ba chiar o mistică și o asceză care nu se puteau deprinde decât în preajma unor femei rafinate și instruite.

---

[41] Vezi textul în G. Duby, *L'An Mil*, pp. 71–75. În secolul al XI-lea, această schemă „traduce o remodelare a societății: un cler dominat de modelul monastic și de *opus Dei;* o aristocrație militară; o elită economică de țărani defrișatori care cuceresc prin muncă dreptul de promovare ideologică; Jacques Le Goff, în *Histoire des religions*, vol. II, p. 817. Vezi și cartea aceluiași, *Pour une autre Moyen Âge*, pp.80,90 și G. Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, pp. 62 sq. și *passim*.

[42] M. M. Davy, *Initiation à la symbolique romane*, p.19.

[43] Cf. M. M. Davy, *op. cit.*, pp. 209 sq.

[44] Care îl iritau pe Sfântul Bernard: „Ce înseamnă în mănăstirile noastre acești monștri ridicoli, aceste frumusețe oribile și aceste orori frumoase?" *Apologia*, XII, 29, citat de M. M. Davy, p.210.

[45] Așa cum a arătat psihologia adâncurilor, același proces, deși sărăcit și degradat, e atestat în societățile contemporane desacralizate.

Se întâlneau asemenea femei erudite, mai ales la Poitiers, în castelul vestitei Alienor (sau Elinor) de Acvitania, nepoată a primului trubadur cunoscut, Guillaume de Poitiers (1071–1127), și regină, pe rând, a Franței și apoi a Angliei. Sute de prinți, baroni și cavaleri, precum și ducese și contese au fost „educate" în acest mediu cultural, privilegiat, prezidat de fiica lui Alienor, Marie de Champagne. Exista acolo chiar o Curte a Dragostei, tribunal *sui-generis*, căruia i se cunoaște Codul și se știu mai multe cazuri judecate[46]. „Femeile simțeau că îi pot instrui pe bărbați, exercitându-și puterea într-un chip nou și delicat. Bărbații trebuiau să fie captivați, călăuziți, educați. Alienor arată drumul către Beatrice"[47].

Tema poemelor era întotdeauna dragostea, exprimată într-o formă convențională, deopotrivă exaltantă și enigmatică. Doamna (în provensală *dompna*) era căsătorită, conștientă de valoarea și preocupată de reputația (*pretz*) ei. Este motivul pentru care *secretul* juca un rol hotărâtor. Îndrăgostitul era despărțit de Doamna sa prin numeroase tabuuri sociale și emotive. Celebrând calitățile Doamnei sale, poetul trebuia să-și evoce propria solitudine, suferințele, dar și nădejdile: să o zărească, fie și din depărtare, să-i atingă hainele, să dobândească o sărutare etc.

Această îndelungată etapă de inițiere amoroasă constituie, deopotrivă, o asceză, o pedagogie și un ansamblu de experiențe spirituale. Descoperirea Femeii ca model și exaltarea frumuseții fizice și a virtuților ei spirituale îl proiectau pe îndrăgostit într-o lume paralelă de imagini și simboluri în care condiția sa profană era progresiv transformată. O asemenea transformare avea loc chiar dacă, în anumite cazuri, poetul primea dăruirea totală a Doamnei sale[48]. Căci această posesie era încoronarea unui ceremonial elaborat, călăuzit deopotrivă de asceză, elevație morală și pasiune.

Caracterul ritual al acestui scenariu erotic este incontestabil. El poate fi asemuit, pe de o parte, cu tehnicile sexuale tantrice (cf. cap. XL), care pot fi înțelese atât la propriu, în contextul fiziologiei subtile, sau pe un plan pur spiritual; pe de altă parte, el este comparabil cu devoția anumitor școli vișnuite (cf. *ibid.*), în care experiența mistică este ilustrată tocmai prin dragostea unei femei căsătorite, Radha, pentru tânărul zeu Kṛṣṇa. Exemplul din urmă este deosebit de semnificativ. Mai întâi, el confirmă autenticitatea și valoarea mistică a „dragostei-pasiune"; el ne ajută, în plus, să deosebim *unio mystica* din tradiția creștină (folosind terminologia nupțială, *i.e.* căsătoria sufletului cu Hristos) de cea specifică tradiției hinduiste care, tocmai pentru a sublinia *absolutul* instaurat de experiența mistică și desolidarizarea totală de societate și de valorile ei morale, folosește nu doar imaginile unei instituții venerabile prin excelență, *căsătoria*, ci și acelea ale opusului ei, *adulterul*.

270. Ezoterismul și creațiile literare: trubadurii, *Fedeli d'Amore*, ciclul Graalului

În dragostea curtenească se exaltă, pentru prima dată după gnosele din secolele II și III, demnitatea spirituală și valoarea religioasă a Femeii[49]. Potrivit părerii multor savanți, trubadurii

---

[46] Păstrat în *De arte amandi* de André Le Chapelain. Acest mic tratat a fost tradus și comentat de J.Laffite-Houssat, *Troubadours et Cours d'Amour*, pp. 43–65.

[47] Friederich Heer, *The Medieval World*, p.174.

[48] Vezi documentarea și analiza critică a lui Moshé Lazar, *Amour courtois et „Fin'Amors" dans la littérature du XII siécle*. De altfel, Marie de Champagne precizase fără echivoc diferența dintre unirea conjugală și unirea îndrăgostiților: „Iubiții se înțeleg în mod desăvârșit și fără gândul la răsplată. Soții trebuie, din datorie, să se supună unul altuia și să nu-și refuze unul altuia nimic".

[49] Numeroase texte gnostice exaltă Mama divină, concepută ca „Tăcere mistică", Duh Sfânt, Înțelepciune. „Eu sunt Gândirea ce locuiește în Lumina care exista înainte de toate. Eu lucrez în fiecare făptură [...]. Sunt Unul invizibil în Tot..."

din Provence s-au inspirat din modelul poeziei arabe din Spania, care glorifica femeia și amorul spiritual pe care îl suscită[50]. Dar trebuie ținut, de asemenea, seama de elementele celtice, gnostice și orientale, redescoperite sau reactualizate în secolul al XII-lea. Pe de altă parte, credința în Fecioară — care domina epoca — sacraliza indirect femeia. Peste un secol, Dante (1265–1321) va merge și mai departe: Beatrice — pe care o cunoscuse ca adolescentă și o regăsise ca soție a unui nobil florentin — este divinizată. Poetul o proclamă superioară îngerilor și sfinților, neatinsă de păcat, comparabilă aproape Fecioarei. Ea devine noua mediatoare între umanitatea reprezentată prin Dante și Dumnezeu. Când Beatrice este gata să apară în Paradisul terestru, o voce clamează: „*Veni, sponsa, del Libano*" (*Purg.*, XXX, II), vestitul pasaj din *Cântarea Cântărilor* (IV, 8), pasaj adoptat de Biserică, dar intonat numai întru lauda Fecioarei sau a Bisericii înseși[51]. Nu cunoaștem alt exemplu atât de strălucit de divinizare a unei femei. În mod vădit, Beatrice reprezenta teologia, așadar misterul mântuirii. Dante scrisese *Divina Comedie* ca să-l mântuiască pe om, aducându-i acestuia transformarea nu cu ajutorul teoriei, ci înspăimântându-și și fascinându-și cititorul cu viziunile Iadului și ale Raiului. Fără să fi fost singurul, Dante ilustrează în chip exemplar concepția tradițională, după care arta, poezia, mai ales, este mijlocul privilegiat nu numai de a comunica o metafizică și o teologie, ci și pentru a-l trezi și *mântui* pe om.

Funcția soteriologică a Dragostei și a Femeii este clar proclamată de o altă mișcare, aparent numai literară, dar care comporta o gnosă ocultă și probabil o organizare de tip inițiatic. Este vorba de *Fedeli d'Amore*[52], ai cărei reprezentanți sunt atestați începând cu secolul al XII-lea, atât în Provența și Italia, cât și în Franța și Belgia. *Fedeli d'Amore* constituie o oaste secretă și spirituală, având drept scop cultul „Femeii unice" și inițierea în misterul „dragostei". Toți utilizau un „limbaj ascuns" (*parlar cruz*), pentru ca doctrina lor să nu devină accesibilă pentru „*la gente grossa*", așa cum a spus unul dintre cei mai vestiți dintre *Fedeli*, Francesco da Barberino (1264–1348). Un alt *fedele d'amore*, Jacques de Baisieux, prescrie în poemul său, *C'est des fiez d'Amours*, „că nu trebuie dezvăluite sfaturile Amorului, ci învăluite cu grijă"[53]. Că inițierea prin Dragoste era de ordin spiritual, Jacques de Baisieux însuși o afirmă, interpretând sensul cuvântului *Amor:*

„*A* senefie en sa partie
Sans, et *mor* senefie *mort;*
Or l'assemblons, s'aurons *sans mort*."[54]

[„*A* înseamnă în a lui parte
Fără, și *mor* înseamnă *moarte*;
De le-mpreuni ai: *fără moarte*."]

(text citat de Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels*, pp. 65 sq.). Într-un poem gnostic, *Tunetul, Duh desăvârșit*, o putere feminină rostește: „Eu sunt cea dintâi și cea din urmă [...]. Eu sunt soția și fecioara [...]. Eu sunt mama și fiica" etc. (*ibid.*, p. 66).

[50] Vezi, mai ales, Menéndez Pidal, *Poesia araba y poesia europea;* Garcia Gómez, *„La lirica hispano-árabe y la aparición de la lirica romance"* și lucrările citate de Claudio Sánchez Albornoz, *„El Islam de Espana y el Occidente"*, pp. 178–179, n. 56.

[51] În altă parte (*Purgat.*, XXXIII,10 sq.), Beatrice își aplică sieși vorbele lui Hristos: „Puțin și nu mă veți mai vedea și încă puțin și mă veți vedea iarăși" (*Ioan*, 16:16).

[52] Cf. Luigi Valli, *Il linguaggio segreto di Dante e dei Fedeli d'Amore;* R. Ricolfi, *Studii su i „Fedeli d'Amore"*, vol. I.

[53] „D'Amur ne doivent reveler/Les consiaux, mais très bien celer..." (*C'est des fiez d'Amours*, v. 499–500, citat de R. Ricolfi, *op.cit.*, pp. 68–69).

[54] Citat de R. Ricolfi, p. 63.

Femeia simbolizează intelectul transcendent, Înțelepciunea. Dragostea pentru o femeie trezește pe adept din letargia în care lumea creștină a căzut din pricina indignității spirituale a Papei. Într-adevăr, se întâlnește în textele grupării *Fedeli d'Amore* aluzia la o „văduvă care nu este văduvă": *Madonna Intelligenza*, rămasă „văduvă" pentru că soțul ei, Papa, dedicându-se exclusiv problemelor trecătoare, e mort pentru viața spirituală.

Nu este vorba, de fapt, de o mișcare eretică, ci de o grupare care nu mai recunoștea papilor prestigiul de șefi spirituali ai creștinătății. Nu se știe nimic despre riturile inițiatice ale grupării, dar ele trebuie să fi existat, deoarece *Fedeli d'Amore* formau o miliție și țineau întruniri secrete.

De altfel, începând cu secolul al XII-lea, secretele și arta de a le disimula se impun în medii destul de deosebite. „Îndrăgostiții, la fel ca și sectele religioase, își au propriul limbaj secret și membrii micilor cercuri ezoterice se recunosc între ei prin semne și simboluri, prin culori și parole tainice."[55] „Limbajele secrete", precum și proliferarea personajelor legendare și enigmatice și a aventurilor prodigioase constituie în ele însele fenomene parareligioase. Avem dovada acestui fapt în romanele *Mesei Rotunde*, elaborate în secolul al XII-lea, în jurul figurii regelui Arthur. Noile generații înrâurite — direct ori indirect — de Alienor de Acvitania și Marie de Champagne nu mai prețuiau vechile *Chansons de Geste*. Locul lui Carol Magnul este luat acum de legendarul rege Arthur. Tematica bretonă („*La matière de Bretagne*") punea la dispoziția poeților o serie întreagă de personaje și legende în mare parte de origine celtică[56], dar susceptibile de a asimila elemente eterogene — creștine, gnostice, islamice.

Chrétien de Troyes, un poet protejat de Marie de Champagne, e cel care a declanșat fascinația generală pentru ciclul arthurian. Se ignoră aproape totul despre el, dar se știe că a început să scrie către 1170 și că a compus cinci lungi romane în versuri, între care cele mai celebre sunt *Lancelot*, *Erec* și *Perceval*. Din perspectiva cercetării noastre, s-ar putea spune că romanele Mesei Rotunde întemeiază o nouă mitologie, în sensul că ele dezvăluie audienței „istoria sacră" și modelele exemplare ce trebuie să călăuzească comportarea cavalerilor și a îndrăgostiților. Să adaugăm că mitologia cavalerismului a avut o influență culturală mai importantă decât istoria sa propriu-zisă.

De la început se remarcă numărul și importanța elementelor arhaice, mai precis a motivelor inițiatice. Este vorba întotdeauna de o *Căutare* („*Quête*") lungă și dramatică de obiecte miraculoase, ce implică, printre altele, pătrunderea eroului în lumea cealaltă. Putem descifra în regulile de admitere în rândul cavalerilor unele dintre probele de intrare într-o confrerie secretă de tip *Männerbund*. Perceval trebuie să petreacă o noapte într-o capelă alături de un cavaler mort; când tună el vede o mână neagră ce stinge singura făclie aprinsă[57]. Este exemplul tipic de veghe nocturnă inițiatică. Încercările pe care le înfruntă eroul sunt nenumărate: el trebuie să traverseze un pod; acest pod e păzit de lei sau de monștri. În plus, la intrarea în castel veghează zâne, demoni, capcane. Toate aceste scenarii amintesc trecerea în lumea cealaltă, coborârile primejdioase în Infern; când atari călătorii sunt întreprinse de către ființe vii, ele fac întotdeauna parte dintr-o inițiere. Asumându-și riscurile unei asemenea coborâri în Infern, eroul urmărește cucerirea nemuririi sau un alt țel la fel de ieșit din comun. Nenumăratele încercări suferite de personajele ciclului arthurian se afiliază aceleiași categorii: la sfârșitul „căutării" lor, eroii reușesc să vindece miraculoasa boală a Regelui și, făcând aceasta, regenerează „Țara Pustie" (*Gaste Pays*) sau acced ei înșiși la Suveranitate.

---

[55] F. Heer, *The Mediaeval World*, p. 258.

[56] Arthur, Regele-Pescar, Perceval, Lancelot; tema „Gaste Pays", obiecte miraculoase de pe lumea cealaltă etc.

[57] Vezi analiza lui Jean Marx, *La légende arthurienne et le Graal*, p. 281.

Se regăsesc aici anumite elemente creștine, nu întotdeauna în context ortodox. Regăsim mai ales mitologia onoarei cavalerești și, uneori împinsă până la paroxism, exaltarea Femeii[58]. Toată această literatură, înțesată de motive și scenarii inițiatice, este prețioasă pentru cercetarea noastră, fie și numai pentru succesul ei de public. Faptul că se ascultau cu încântare istorii dramatice în care clișeele inițiatice reveneau cu insistență arată, ni se pare, că asemenea întâmplări răspundeau unei nevoi profunde a omului medieval.

Trebuie, de asemenea, ținut seama de intenția autorilor de a transmite, prin intermediul operei lor, o anumită tradiție ezoterică, așa cum au făcut *Fedeli d'Amore*, sau un mesaj având drept scop „trezirea" cititorului, după modelul fixat mai târziu de Dante. Este cazul cu simbolismul și scenariul Graalului, temă ignorată de primele romane, de origine bretonă, ale ciclului arthurian. Abia spre 1180, Graalul își face apariția la Chrétien de Troyes. Așa cum a arătat J. Vendryès, „nu există în nici o literatură celtică, oricât de bogată, nici o povestire care să fi putut servi de model compunerilor atât de diverse pe care literatura noastră medievală le-a dezvoltat plecând de la acest subiect" (tema Graalului)[59]. Totuși, nu Chrétien de Troyes este acela care prezintă istoria cea mai completă și mitologia cea mai coerentă a Graalului, ci un cavaler german, Wolfram von Eschenbach. În *Parzival*-ul său, scris între 1200 și 1210, Wolfram admite că a urmat informațiile unui oarecare Kyot le Provençal. Structura lucrării este diversă: cărțile III–XII și o parte din cartea a XIII-a se întemeiază pe Chrétien, dar în cartea a XIV-a, Wolfram își arată dezacordul cu ilustrul său predecesor, probabil pentru că era dezamăgit de maniera în care Chrétien tratase tema Graalului. Ceea ce este surprinzător în romanul lui Wolfram este numărul și importanța elementelor orientale[60]. Tatăl lui Parzival, Camuret, a slujit în armata califului din Bagdad. Unchiul său, pustnicul Trevrizent, a călătorit în tinerețe în Asia și Africa. Nepotul lui Parzival va fi preotul Ioan, celebrul și misteriosul Preot-Rege care domnește în „India". Primul care ar fi scris povestea Graalului și i-ar fi comunicat-o lui Kyot ar fi fost înțeleptul „păgân" (evreu musulman) Flégètanis.

E admis îndeobște azi că Wolfram von Eschenbach dispunea de o informație exactă și destul de întinsă asupra realităților orientale, din Siria și Persia până în India și China. El le dobândise probabil de la cruciați și de la negustorii italieni întorși din Orient[61]. Pentru demersul nostru de față, mai prețioase sunt miturile, credințele și riturile legate de Graal, prezentate sau numai evocate de Wolfram[62]. Spre deosebire de Chrétien de Troyes, Wolfram exaltă demnitatea și rolul lui Amfortas, Regele-Pescar. Acesta este șeful unui ordin cavaleresc numit *Templeisen* care, ca și acela al Templierilor, a făcut legământ de castitate. Ei sunt aleși de Dumnezeu și își asumă misiuni primejdioase. Douăzeci și cinci de nobile doamne slujesc Graalul.

De curând, doi cercetători americani au derivat termenul *graal* (cupă, vază, crater) din vocabula greacă *krater*[63]. Această etimologie are meritul că explică funcția răscumpărătoare a Graalului. În tratatul al patrulea din *Corpus Hermeticum*, citim într-adevăr: „Dumnezeu a

---

[58] De exemplu, în *Lancelot* de Chrétien de Troyes. În ce privește frumoasa și tragica poveste a lui Tristan și a Isoldei, ea constituie, după R.S. Loomis, „de departe cea mai populară poveste de dragoste din Evul Mediu" (*The Development of Arthurian Romance*, p. 90).

[59] J.Vendryès, *„Le Graal dans le cycle breton"*, p. 74.

[60] De altfel, 60% din text are ca loc de acțiune Orientul.

[61] Vezi Hermann Goetz, *„Der Orient der Kreuzzüge in Wolframs Parzival"*. După acest autor, romanul comportă informații noi și importante pentru istoria artelor; de exemplu, ceea ce Wolfram spune despre drumul mătăsii din China (cu un secol înainte de Marco Polo), despre palatele califilor târzii din Bagdad și despre *stūpa* din Kaniṣka etc.

[62] Chiar etimologia celor trei nume enigmatice — Kyot, Flégètanis și Trevrizent — e semnificativă; vezi *Starea problemelor*, § 270.

[63] Henry și Renée Kahane, *The Krater an the Graal. Hermetic Sources of the Parzival*, pp. 13 sq. Ipoteza a fost acceptată de Henry Corbin, *En Islam iranien*, II, pp. 143–154.

umplut cu înțelegere un crater mare, pe care l-a trimis pe pământ și a tocmit un crainic care să strige oamenilor aceste cuvinte: Afundă-te, tu cel ce poți în acest mare vas, tu care crezi că vei urca din nou spre Cel ce a trimis acest crater pe pământ, tu care știi pentru ce te-ai născut. Toți care au luat aminte la aceste cuvinte și s-au botezat în botezul înțelegerii, aceia au câștigat cunoașterea (gnosa) și au devenit oameni desăvârșiți, pentru că au primit înțelegerea"[64]. Influența hermetistă asupra lui *Parzival* pare plauzibilă deoarece, în secolul al XII-lea, ca urmare a traducerii masive a lucrărilor arabe, hermetismul începe să fie cunoscut în Europa[65]. În ce privește funcția inițiatică a gnosei, revelată în textele hermetice, am examinat-o în alt capitol al lucrării de față (cf. § 210); vom avea, de altfel, ocazia să revenim asupra ei.

Pe de altă parte, într-o lucrare publicată în 1939, învățatul parsi, Sir Jahangīr C. Coyajee, remarcase analogia dintre Graal și Lumina regală iraniană, *xvarenah* (cf. p. 201), precum și asemănările dintre legenda lui Arthur și aceea a fabulosului rege Kay Khosraw[66]. La rândul său, Henry Corbin a comparat cu multă pertinență cele două ansambluri — iranian și occidental — de scenarii, instituții cavalerești și înțelepciuni inițiatice, evitând totuși ipoteza contactelor istorice propusă de Coyajee[67]. Între numeroasele asemănări, să semnalăm structurile celor două Cavalerii Spirituale și ocultările lui Kay Khosraw și ale regelui Arthur[68]. Să adaugăm că, în ciclul de compuneri posterioare lui Wolfram von Eschenbach, Lohengrin, fiul lui Parzival, însoțit de toată cavaleria, duce Graalul în India.

Oricare ar fi interpretarea generală dată lucrărilor lui Wolfram von Eschenbach și ale continuatorilor lui, este evident că simbolismul Graalului și scenariile în care el apare reprezintă o nouă sinteză spirituală, în care se pot identifica tradiții diverse. În spatele interesului plin de pasiune pentru Orient se descifrează dezamăgirea adâncă produsă de cruciade, aspirația către o toleranță religioasă care ar fi încurajat apropierea de islam, nostalgia unei „cavalerii spirituale", după modelul *adevăraților* Templieri (acei *Templeisen* ai lui Wolfram)[69]. Că este vorba de o sinteză, integrarea simbolurilor creștine (euharistia, Lancea) și prezența elementelor de origine hermetică o dovedesc din plin. Chiar independent de validitatea etimologiei propuse de H. și R.Kahane (*Graal–Krater*), redescoperirea hermetismului prin intermediul traducerilor arabe e neîndoielnică. Or, hermetismul alexandrin permitea speranța unei inițieri prin intermediul gnosei, adică al înțelepciunii imemoriale și universale (speranță ce va cunoaște apogeul în timpul Renașterii italiene; cf. § 310).

Așa cum e cazul cu toată literatura arthuriană, e imposibil de știut dacă încercările inițiatice suferite de cavaleri corespundeau sau nu unor ritualuri propriu-zise. Tot astfel, ar fi zadarnic să credem că s-ar putea, cu ajutorul documentelor, să se confirme sau infirme transferul Graalului în „India" sau altundeva în Orient. Ca și insula Avalon, unde s-a retras Arthur, sau miraculosul tărâm Shambala din tradiția tibetană, Orientul în care a fost transferat Graalul aparține geografiei mitice. Ceea ce importă este simbolismul ocultării Graalului; el exprimă inaccesibilitatea unei tradiții secrete începând de la un anumit moment istoric.

---

[64] *Corpus Hermeticum*, IV, 3–6, traducere de J. Festugière, vol. I, p. 50.

[65] Cf. Kahane, *op. cit.*, pp. 130 sq.

[66] Cf. Sir Jahangīr C. Coyajee, în *Journal of the K.R. Cama Institute*, pp. 37–194; această apropiere a fost acceptată de Jean Marx, *La lègende arthurienne*, p. 244, n. 9.

[67] H. Corbin, *En Islam iranien*, II, pp. 155–210.

[68] Cf. H. Corbin, *ibid.*, pp. 177 sq.

[69] Templierii, deveniți principalii bancheri ai epocii Cruciadelor, acumulaseră bogății considerabile; în plus, ei se bucurau de un mare prestigiu politic. Ca să pună mâna pe averile lor, regele Filip al IV-lea le-a înscenat, în 1310, un proces rușinos, acuzându-i de imoralitate și erezie. Doi ani mai târziu, papa Clement al V-lea suprimă definitiv Ordinul Templierilor.

Mesajul spiritual al scenariului elaborat în jurul Graalului continuă să stârnească imaginația și reflecția contemporanilor noștri. Pe scurt, mitologia Graalului face parte din istoria religioasă a Occidentului, chiar dacă, așa cum se întâmplă adesea, ea se confundă cu istoria utopiei.

271. Gioacchino da Fiore : o nouă teologie a Istoriei

Născut către 1135 în Calabria, Gioacchino da Fiore își consacră, după o călătorie în Țara Sfântă, viața lui Dumnezeu: intră într-o mănăstire benedictină, unde ajunge abate. Multă vreme se străduiește să-și încorporeze abația în Ordinul Cistercienilor; când în 1188, au fost în sfârșit acceptați, Gioacchino și grupul său de credincioși părăsise de-acum Corazzo. În 1192, el întemeiază o nouă misiune la San Giovanni di Fiore.

Gioacchino a avut relații cu puternicii vremii: a avut întrevederi cu trei papi (și toți l-au sfătuit să-și scrie „profețiile") și s-a întâlnit cu Richard Inimă-de-Leu (căruia i-a prevestit, între altele, nașterea lui Antichrist). La moartea sa, la 30 martie 1202, abatele da Fiore era una din figurile cele mai cunoscute și mai prețuite din lumea creștină. El avea însă și dușmani puternici, care, așa cum vom vedea, au izbutit să-l deprecieze. Opera lui, întinsă dar dificilă, e constituită dintr-o serie de tratate de exegeză, având ca obiect o nouă interpretare a Scripturii[70]. Însă, datorită legendei răspândite în jurul profețiilor lui Gioacchino da Fiore, nenumărate texte apocrife încep să circule sub numele lui.

Totuși, Gioacchino declina titlul de profet. El își recunoștea numai darul de a descifra semnele lăsate de Dumnezeu în istorie și conservate în Scripturi. A revelat el însuși izvorul care l-a dus la înțelegerea istoriei sfinte: câteva momente de iluminare dăruite de Dumnezeu (o dată în ajunul Paștelui[71], a doua oară de Rusalii). După Gioacchino, două numere — 2 și 3 — domină și caracterizează epocile din istoria universală[72]: cele două Testamente, cele două seminții alese de Dumnezeu (evreii și păgânii) și cele trei persoane ale Treimii. Cea dintâi epocă (el utilizează termenul *status*), aceea a Vechiului Testament, a fost dominată de Dumnezeu Tatăl și religia ei se caracterizează prin teama pe care o inspiră autoritatea absolută a Legii. A doua epocă, marcată de prezența Fiului, este perioada Noului Testament și a Bisericii sanctificate prin grația divină; nota specifică a religiei sale este credința. Această epocă va dura 42 de generații, de circa 30 de ani fiecare (la fel cum, după Matei — 1 : 1–17 — s-au scurs 42 de generații între Avraam și Iisus Hristos). După calculele lui Gioacchino, epoca a doua se va încheia în 1260, în zorii celei de a trei epoci — dominate de Sfântul Duh —, când viața religioasă va cunoaște plenitudinea dragostei, bucuria și libertatea spirituală. Dar înainte de instaurarea celui de al treilea *status*, Antichrist va domni vreme de trei ani și jumătate, iar credincioșii vor avea de înfruntat cele din urmă și cele mai groaznice încercări[73]. Un papă sfânt, împreună cu *viri spirituales* — două cete de credincioși, cea a predicatorilor și cea a solitarilor contemplativi — vor rezista atacului. Prima epocă a fost dominată de bărbații căsătoriți, a doua de preoți, a treia va fi călăuzită de călugări spirituali. În epoca întâi va prima munca; în a doua știința și disciplina; al treilea *status* va acorda cea mai înaltă prețuire contemplației.

---

[70] Cele mai importante au fost publicate în Veneția, la începutul secolului al XVI-lea: *Concordia novi ac veteris Testamenti (sau Liber Concordiae), Expositio in Apocalypsim* și *Psalterium decem chordarum.*

[71] Text reprodus de Bernard McGinn, *Visions of the End*, p. 130.

[72] Cf. Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study of Joachimism*, pp. 7–11.

[73] E vorba de un scenariu bine cunoscut în apocaliptica evreiască și creștină.

Desigur, această schemă ternară a istoriei universale și raporturile ei cu Trinitatea sunt mai complexe, căci Gioacchino ține totodată seama de serii binare (de pildă, evenimentele însemnate din istoria creștinismului sunt prefigurate în Vechiul Testament). Dar originalitatea interpretării sale este incontestabilă. Întâi de toate, contrar opiniei Sfântului Augustin, abatele consideră că, după un anumit număr de încercări, istoria va cunoaște o epocă de beatitudine și libertate spirituală. Prin urmare, desăvârșirea creștină este înaintea noastră, în *viitorul istoric* (idee pe care nici o teologie ortodoxă nu o putea accepta). Este vorba într-adevăr de *istorie* și nu de eshatologie, după cum o dovedește, între altele, faptul că epoca a treia va cunoaște și ea degenerescența, distrugerea și ruina, căci perfecțiunea incoruptibilă se va revela numai după Judecata de Apoi.

Așa cum era de așteptat, caracterul concret, istoric, al epocii a treia a suscitat atât opoziția eclesiastică, precum și entuziasmul și fervoarea poporului. Gioacchino face parte dintr-o mare mișcare de reformă a Bisericii, activă începând din secolul al XI-lea. Se aștepta o adevărată transformare — o *reformatio mundi* — și nu o reîntoarcere la trecut[74]. Această mișcare nu respingea instituțiile tradiționale — instituția papală, sacramentele, preoția —, dar le acorda un rol mai modest. Funcția și puterea papilor erau, prin ea, fundamental modificate[75]. Sacramentele nu mai par indispensabile în biserica viitoare, dominată de Sfântul Duh[76]. Cât privește preoții, ei nu vor dispărea, dar conducerea Bisericii va aparține călugărilor, *viri spirituales*. Conducere, de altfel, pur spirituală, și nu o dominare asupra instituțiilor externe ale Bisericii[77].

Abatele considera că în epoca a treia lucrarea lui Hristos va fi desăvârșită de Sfântul Duh. Dar o asemenea concepție nu anula oare rolul central al lui Hristos în istoria mântuirii? În orice caz, importanța acordată de Gioacchino, în Biserica viitoare, dominației *spiritualului* asupra *instituțiilor* era în netă opoziție cu forțele care au triumfat în secolul al XIII-lea. Din acest punct de vedere, concepția lui Gioacchino constituia o critică radicală a Bisericii din veacul său[78]. Abatele da Fiore prevestise întemeierea a două ordine noi, și acela întemeiat de Francisc din Assisi reflectă probabil ideile lui Gioacchino. Într-adevăr, franciscanii credeau că Sfântul Francisc — prin existența lui exemplară (sărăcie, modestie, dragoste pentru toate făpturile) — a realizat în timpul vieții sale un nou „avent" al lui Hristos. Un mare scandal a izbucnit la Paris în 1254, când franciscanul Gérard de Borzo San Domingo a publicat sub titlul *Introducere la Evanghelia veșnică* trei texte ale abatelui calabrez, adăugându-i prefață și comentarii. El proclama că autoritatea Bisericii catolice se apropia de sfârșit și că în curând (1280) va apărea noua biserică spirituală, aceea a Sfântului Duh. Teologii Universității din Paris au profitat de acest prilej neașteptat ca să denunțe erezia și pericolul Ordinului de cerșetori. De altfel, de câtăva vreme Gioacchino nu mai era *personna grata* pe lângă papi. În 1215, doctrina sa despre Trinitate a fost condamnată în toată regula. După „scandalul" *Evangheliei veșnice*, papa Alexandru al IV-lea condamnă, în 1263, ideile de bază ale abatelui.

Totuși, acesta mai are încă admiratori de talie, ca Dante, care îl așază în Paradis. Manuscrisele operelor sale sunt multiplicate și circulă cam peste tot în Europa Occidentală. Direct sau indirect, gioacchinismul a influențat comunitățile fraticellilor, pe begarzi și beguine, și schema gioacchinită o regăsim în lucrările lui Arnold de Villanova și ale discipolilor lui[79]. Mai târziu,

---

[74] Cf. McGinn, *Visions of the End*, p. 129.

[75] McGinn, *„Apocalypticism in the Middle Ages"*, p. 282, rectificând opinia lui M. Reeves, *The Influence of Prophecy*, pp. 395–397.

[76] McGinn, *„Apocalypticism"*, p. 282; cf. bibliografia citată în n. 82.

[77] Este motivul pentru care o jumătate de veac după moartea lui Gioacchino călugării spirituali franciscani au fost foarte uimiți că nu li se acordă libertatea să practice „viața nouă".

[78] Mc. Ginn, *Visions of the End*, p. 129.

[79] Cf. M. Reeves, *The Influence of Prophecy*, pp. 175–241.

spre sfârșitul secolului al XVI-lea și începutul secolului al XVII-lea, primele generații de iezuiți descoperă importanța concepției gioacchinite despre cel de al treilea *status*. Ei simțeau într-adevăr efectul dramei din timpul lor, apropierea luptei hotărâtoare împotriva Răului (identificat cu Martin Luther!)[80]. Se pot decela anumite prelungiri neașteptate ale ideilor profetului calabrez la Lessing, în *Die Erziehung des Menschengeschlechts*. Filosoful dezvoltă teza revelației continue și progresive împlinindu-se într-o a treia epocă[81]. Ecoul ideilor lui Lessing a fost considerabil; prin intermediul saint-simonienilor l-au influențat probabil pe Auguste Comte și teoria lui despre cele trei stadii. Fichte, Hegel, Schelling au fost marcați, chiar dacă din pricini deosebite, de ideea lui Gioacchino despre o a treia epocă iminentă, care va regenera și desăvârși Istoria.

[80] M. Reeves, *ibid.*, pp. 274 sq.

[81] Lessing concepea, e adevărat, această a treia perioadă ca un triumf al rațiunii, grație educației; dar ea nu înseamnă mai puțin, prin aceasta, o desăvârșire a revelației creștine. El se referă cu simpatie și admirație la „anumiți entuziaști din secolele XIII și XIV", a căror singură eroare a fost aceea de a fi proclamat prea devreme „noua evanghelie veșnică"; cf. Karl Löwith, *Meaning in History*, p. 208.

Capitolul XXXV

TEOLOGII ȘI MISTICI MUSULMANE

272. Fundamentele teologiei majoritare

Așa cum am văzut (p. 523), unitatea comunității musulmane (*'umma*) a fost pierdută ca urmare a rupturii dintre sunnism (întemeiat pe *Sunna*, „practica tradițională") și șiism, care se revendica de la primul calif „adevărat", 'Alī. În plus, „foarte devreme, el (islamul) s-a diversificat într-o pluralitate uimitoare de secte sau școli, care s-au combătut și uneori chiar condamnat reciproc, fiecare prezentându-se ca deținătoare prin excelență a adevărului revelat; multe dintre ele au dispărut în decursul istoriei și noi dispariții rămân încă posibile: totodată însă multe (și adesea cele mai vechi) au subzistat până în zilele noastre cu o remarcabilă vitalitate, hotărâte să se perpetueze și să continue să îmbogățească prin aporturi noi tezaurul de credințe și de idei lăsate de strămoșii lor"[1].

Sunnismul a reprezentat, și reprezintă încă, islamul majoritar. El se caracterizează, întâi de toate, prin importanța acordată interpretării literale a Coranului și a tradiției și prin rolul fundamental al Legii — *Šarī'a*. Dar domeniul Legii musulmane este mai larg decât sistemele juridice de tip occidental. Pe de o parte, *Šarī'a* reglează nu numai raporturile credinciosului cu obștea și cu statul, ci și cu Dumnezeu și propria conștiință. Pe de altă parte, ea reprezintă expresia voinței divine, așa cum a fost revelată de Mahomed. Pentru sunnism, de fapt, Legea și teologia sunt solidare. Sursele lor sunt: interpretarea Coranului; *sunna* sau tradiția ce se întemeiază pe activitatea și cuvintele Profetului; *'iğmā'* sau consensul mărturiilor aduse de tovarășii lui Mahomed, precum și de urmașii lor; *'iğtihād* sau reflecția personală atunci când Coranul sau *sunna* tac. Însă unii autori numără, printre izvoarele Legii, raționamentul analogic (*qiyās*) și consideră *'iğtihād* metoda prin care se înfăptuiește acest raționament.

Pentru scopul ce ne-am propus în această lucrare ar fi inutil să analizăm cele patru școli de jurisprudență recunoscute drept canonice de comunitatea sunnită[2]. Toate școlile au folosit metoda rațională numai *kalām*, termen arab însemnând „cuvânt, discurs", care a sfârșit prin a defini teologia[3]. Cei mai vechi teologi sunt mu'taziliții, grupare de gânditori formată, în prima jumătate a secolului al II-lea, de la Hegira la Basra. Doctrina lor s-a impus repede; ea a devenit chiar, pentru o vreme, teologia oficială a islamului sunnit. Din cele cinci teze fundamentale ale mu'taziliților, cele mai importante sunt primele două: 1) *Tawḥīd* (unitatea divină): „Dumnezeu este unul, nimic nu-i este asemănător; el nu este nici corp, nici individ,

---

[1] Henri Laoust, *Les schismes dans l'Islam*, pp. V–VI.

[2] Este vorba de școlile hanafită, malikită, hanbalită și școala șafeită. Un scurt expozeu privind întemeietorii și cei mai iluștri reprezentanți ai acestor școli a dat Toufic Fahd, *L'Islam et les sectes islamiques*, pp. 31 sq.

[3] Vezi, mai ales, lucrarea monumentală a lui H.A. Wolfson, *Philosophy of the Kalām*. Amintim, de asemenea, că vocabula *mutakallim*, „cel ce vorbește", a dat naștere termenului *mutakallimūm*, „cei ce se ocupă de știința *kalām*-ului", „teologii". Pentru unii filosofi ca al-Fārābī sau Averroes, „*mutakallimūm* sunt mai ales apologeți preocupați nu atât de un adevăr demonstrat sau demonstrabil, cât de a susține cu resursele dialecticii lor teologice articolele credoului religios tradițional" (Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, pp. 152–153).

nici substanță, nici accident. El este dincolo de timp. El nu poate sălășlui într-un loc sau într-o ființă; el nu este obiect al vreunuia din atributele sau calificările făpturilor create. Nu este nici condiționat, nici determinat, nici născând, nici născut [...]. El a creat lumea fără vreun arhetip stabilit și fără ajutor"[4]. Ca un corolar, mu'tazeliții neagă atributele divine și susțin că: 1) Coranul a fost creat; 2) justiția divină, implicând liberul arbitru, îl face pe om responsabil de faptele sale.

Următoarele trei teze se referă mai ales la probleme de morală individuală și de organizare politică a comunității.

La un moment dat, după ridicarea califului al-Ma'mūn, — care îmbrățișă cu totul mu'tazilismul proclamându-l politică de stat —, comunitatea sunnită a cunoscut o criză deosebit de gravă. Unitatea a fost salvată de al-Aš'arī (260/873–324/935)[5]. Deși a urmat teologia mu'tazilită până la vârsta de patruzeci de ani, al-Aš'arī a părăsit-o public în Marea Moschee din Basra și și-a consacrat restul vieții efortului de a împăca diversele tendințe care se înfruntau în interiorul sunnismului. Împotriva literaliștilor, al-Aš'arī admite valoarea demonstrației raționale, dar critică supremația absolută a rațiunii, așa cum o profesau mu'tazeliții. După Coran, credința în *ġayb* (invizibilul, suprasensibilul, misterul) este indispensabilă în viața religioasă. Or, *ġayb* transcende demonstrația rațională. Tot împotriva mu'tazeliților, al-Aš'arī admite că Dumnezeu posedă atributele și numele menționate în Coran, dar fără „să se întrebe cum"; el lasă „față în față, fără mediere, credința și rațiunea". Tot așa, Coranul este increat, ca Discurs dumnezeesc etern, și nu „enunț omenesc manifestat în timp"[6].

Deși n-a fost scutită de critici, formulate mai ales de mu'taziliți și literaliști, școala aš'arită a dominat timp de secole aproape întreg islamul sunnit. Între contribuțiile sale cele mai importante, analiza aprofundată a raporturilor dintre rațiune și credință merită o mențiune specială. O aceeași realitate spirituală poate fi atinsă atât prin credință, cât și prin rațiune; este vorba totuși, în fiecare caz, de un mod de percepție ale cărui condiții sunt atât de deosebite încât nu se pot nici confunda, nici substitui unul altuia, nici face abstracție de unul pentru a-l reține pe celălalt[7]. Și totuși, conchide Corbin, făcând față simultan atât mu'tazeliților, cât și literaliștilor, aš'arismul rămâne în fapt pe terenul acestora[8].

Pe acest teren este greu să se dezvolte exegeza spirituală a Revelației, pentru a se trece de la sensul exoteric la cel ezoteric.

273. Șiismul și hermeneutica ezoterică

Islamul, la fel ca iudaismul și creștinismul, este o „religie a Cărții". Dumnezeu s-a revelat în Coran prin heraldul său, Îngerul, care i-a dictat Profetului Rostirea divină. Din punct de vedere legal și social, cei cinci „Stâlpi ai Credinței" (cf. p. 522) constituie esențialul vieții religioase. Totuși, idealul musulmanului este să înțeleagă sensul „autentic" al Coranului, adevărul de ordin ontologic (exprimat prin termenul *ḥaqīqa*). Profeții, și mai cu seamă ultimul dintre ei, Mahomed, au enunțat în cărțile lor inspirate, Legea Divină, *šarī'a*. Dar textele sunt susceptibile de interpretări diverse, începând cu cea mai evidentă, interpretarea literală. Potrivit ginerelui lui Mahomed, 'Alī, primul imam, „nu există verset coranic care să nu aibă patru

---

[4] Al-aš'arī, tradus de H. Corbin, *op. cit.*, p. 158. Vezi expozeul lui H.A. Wolfson, *Philosophy of the Kalām*, pp. 129 sq., cf. și H. Laoust, *op. cit.*, s.v. *mu'tazilisme, mu'tazilite*.

[5] Vezi H.A. Wolfson, *op. cit.*, pp. 248 sq. etc.; H. Laoust, pp. 127 sq., 200 sq.

[6] H. Corbin, *op. cit.*, pp. 165 sq.

[7] *Ibid.*, p. 177. Vezi și Fazlur Rahman, *Islam*, pp. 91 sq., H.A. Wolfson, *op. cit.*, pp. 526 sq.

[8] H. Corbin, p. 177. „Dacă aš'arismul a supraviețuit atâtor atacuri și critici, trebuie să admitem că conștiința islamului sunnit s-a recunoscut în el" (p. 178).

sensuri: exoteric (*ẓāhir*), ezoteric (*bāṭīn*), limita (*ḥadd*), proiectul divin (*moṭṭala'*). Sensul exoteric caracterizează lectura orală; cel ezoteric înțelegerea interioară, limita înseamnă enunțurile care stabilesc ce este permis și ce nu; proiectul divin este ceea ce își propune Dumnezeu să realizeze în om, prin fiecare verset"[9]. Această concepție este specifică șiismului, dar este împărtășită de numeroși mistici și teosofi musulmani. După cum scrie un mare filosof iranian, Nāsir-e Kosharaw (secolul V/XI): „religia pozitivă (*šarī'a*) este aspectul exoteric al Ideii (*ḥaqīqa*) și Ideea este aspectul ezoteric al religiei pozitive... Religia pozitivă este simbolul (*mītāl*); Ideea este simbolizatul (*manīṭāl*)"[10].

„Ideea", *ḥaqīqa*, presupune, pentru a fi făcută accesibilă credincioșilor, maeștri inițiatori. Pentru șiiți, maeștrii inițiatori, ghizii spirituali, prin excelență, sunt Imamii[11]. Într-adevăr, una din cele mai vechi exegeze spirituale ale Coranului se află în învățătura ezoterică dată de Imami discipolilor lor. Această învățătură a fost fidel transmisă și constituie un *corpus* impunător (douăzeci și șase de tomuri în ediția *Majlisī*). Exegeza practicată de Imami și de autorii șiiți se bazează pe complementaritatea a doi termeni-cheie: *tanzīl* și *ta'wīl*. Primul desemnează religia pozitivă, litera Revelației descinse din Cer la dictarea Îngerului. Dimpotrivă, *ta'wīl întoarce la origini*, adică la sensul adevărat, originar, al textului sacru. După un tratat ismailian (cf. § 274), *ta'wīl* înseamnă „a face ca un lucru *să se întoarcă* la originea sa. Cel ce practică *ta'wīl* este deci unul ce *abate* enunțul de la aparența lui exterioară (exoterică, *ẓāhir*) și îl face *să se întoarcă* la adevărul lui, *ḥaqīqa*"[12].

Contrar opiniei ortodocșilor, șiiții consideră că după Mahomed începe un nou ciclu, *walāya* („prietenie, ocrotire"). „Prietenia" lui Dumnezeu revelă profeților și Imamilor semnificațiile secrete ale Cărții și ale tradiției și prin aceasta îi face capabili să-i inițieze pe credincioși în misterele divine. „Sub acest aspect, șiismul este gnosa islamului. Ciclul *walāya*-ei este deci ciclul Imamului care succede Profetului, adică la lui *bāṭin* succedând lui *ẓāhir*, al lui *ḥaqīqa* succedând lui *šarī'a*" (H.Corbin, *op. cit.*, p. 46). În fond, primii Imami voiau să mențină echilibrul între religia pozitivă și „Idee", fără să disocieze *bāṭin* de *ẓāhir*. Dar împrejurările au împiedicat păstrarea acestui echilibru și, prin urmare, unitatea șiismului.

Să amintim pe scurt istoricul atât de dramatic al mișcării șiite. Pe lângă persecuția politică a califilor omeiazi și adversitatea învățaților Legii, șiismul a avut mult de suferit și din pricina disensiunilor interioare, a numeroaselor secte și schisme. Deoarece șeful religios suprem era Imamul, adică un urmaș direct al lui 'Alī, la moartea celui de al VI-lea Imam, Ğa'far al- Ṣadīq (mort în anul 148/765), izbucnește criza. Fiul acestuia, Ismā'īl, deja învestit de tatăl său, moare prematur. O parte din credincioși se raliază fiului lui Ismā'īl, Muhammad ibn Ismā'īl, pe care îl consideră cel de al VII-lea Imam. Alți credincioși recunoscuseră ca al VII-lea Imam pe fratele lui Ismā'īl, Mūsā Qāzim, învestit și el de Ğa'far. Linia lui s-a continuat până la cel de al XII-lea Imam, Muhammad al-Mahdī, dispărut în mod misterios în anul 260/874, la vârsta de cinci ani, chiar în ziua când murea tânărul său tată, penultimul Imam[13]. Aceștia sunt șiiții duodecimani

---

[9] Tradus de Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, p. 30. Cf. teoria celor patru sensuri din teologia creștină medievală (sensul literal, alegoric, moral și anagogic).

[10] Traducerea lui H. Corbin, *ibid.*, p. 17. După un ḥadīt, considerat ca aparținând Profetului însuși, Coranul are o aparență exterioară, precum și o adâncime ascunsă, un sens exoteric și un sens ezoteric; la rândul lui, acest sens ezoteric cuprinde un alt sens ezoteric, și așa mai departe, până la șapte sensuri ezoterice; cf. H. Corbin, p. 21.

[11] Amintim că termenul arab *Imām* desemna la început pe cel ce conducea rugăciunea publică, *i.e.* Califul. La șiiți, în afara rolului său de șef spiritual, Imamul reprezintă cea mai înaltă demnitate politico-religioasă.

[12] *Kalām-e Pir*, tradus de H. Corbin, *ibid.*, p. 27.

[13] Despre dispariția celui de al XII-lea Imam și consecințele ei (mai ales de ordin spiritual), vezi Henry Corbin, *En Islam iranien*, vol. IV, pp. 303–389. Această dispariție marchează începutul „micii ocultări", care va ține 10 ani, timp în care Imamul ascuns va comunica de mai multe ori cu anumiți mesageri. Cum el n-a desemnat un succesor, în 329/940 începe Marea Ocultare sau istoria secretă a Imamului al XII-lea.

sau Imānīya, care sunt și cei mai numeroși. În ce privește numerele 7 și 12, ele au fost mult comentate de teozofii celor două ramuri șiite[14].

Din punct de vedere legal, deosebirile față de ortodoxia sunnită sunt următoarele: 1) căsătoria temporară și 2) permisiunea de a-ți ascunde opiniile religioase într-o perioadă de persecuții. Înnoirile aduse de cele două ramuri ale șiismului sunt evidente mai ales pe plan teologic. Am văzut importanța ezoterismului și gnosei. După unii teologi sunniți, precum și după unii autori occidentali, tocmai datorită învățăturii secrete a Imamilor, mai multe concepții străine (mai ales gnostice și iraniene) au pătruns în islamul șiit; de exemplu, ideea de emanație divină în etape succesive și legătura Imamilor cu acest proces; metempsihoza; unele teorii cosmologice și antropologice etc. Amintim totuși că fenomene similare se întâlnesc în sufism (*șūfī*) (§ 275), în Kabbala (§ 289) și în istoria creștinismului. Ceea ce trebuie pus în evidență în toate cazurile nu este faptul în el însuși, anume împrumutul de idei și metode spirituale străine, ci reinterpretarea și articularea acestora în sistemele care l-au asimilat.

În plus, poziția Imamului a stârnit criticile ortodoxiei majoritare, mai ales când anumiți șiiți și-au asemănat maeștrii cu Profetul. Am citat mai sus (p. 512, n. 2) câteva exemple de inevitabilă mitologizare suferită de biografia lui Mahomed. Le-am putea cu ușurință multiplica: din creștetul tatălui său iradia o lumină (aluzie la lumina „gloriei mahomedane"); Profetul era Om Desăvârșit (*'insān kāmil*) devenit intercesor între Dumnezeu și oameni. Un *ḥadīt* consemnează că Dumnezeu i-ar fi spus lui Mahomed: „Dacă n-ai fi existat n-aș fi zidit sferele lumii!" Să adăugăm că pentru numeroase confrerii mistice obiectivul final al adeptului era unirea cu Profetul.

Dar pentru sunniți Imamul nu putea fi pus alături de Mahomed. Sunniții recunoșteau desăvârșirea și noblețea lui 'Alī, dar respingeau ideea că n-ar mai exista alți urmași legitimi în afara lui și a casei sale. Sunniții negau mai ales ideea că Imamul este inspirat de Dumnezeu, ba chiar că este o manifestare a Sa[15].

Într-adevăr, șiiții recunoșteau în 'Alī și în descendenții lui o părticică a Luminii divine, dar fără să se înțeleagă prin asta ideea de întrupare. Mai exact, s-ar putea spune că Imamul este o epifanie divină, o teofanie (regăsim o credință similară, însă fără raportare la Imam, la anumiți mistici). Prin urmare, pentru șiiții doudecimani, ca și pentru ismailiți, Imamul devine intermediar între Dumnezeu și credincioși. El nu se substituie Profetului, dar îi desăvârșește opera și îi împărtășește prestigiul. Concepție îndrăzneață și originală, căci ea lasă deschis viitorul experienței religioase. Grație *walāya*-ei, „prietenii lui Dumnezeu", Imamul poate descoperi și revela credincioșilor lui dimensiuni încă nebănuite ale islamului spiritual.

274. Ismailismul și exaltarea Imamului; Marea Resurecție; Mahdī

Ismailismul abia acum începe să fie studiat, grație mai ales lucrărilor lui W. Ivanow. Din vremea începuturilor, au rămas puține texte. După moartea Imamului Ismā'īl, tradiția vorbește despre trei Imami ascunși. În 487/1094, comunitatea ismailită se împarte în două: „răsăritenii" (adică cei din Persia), care aveau drept centru domeniul religios din Alamūt (castel-fortăreață în munții din sud-vestul Mării Caspice) și „apusenii", adică cei din Egipt și Yemen. Economia

[14] E cazul să menționăm o a treia ramură, zaydiții, numiți astfel după cel de al V-lea Imam, Zayd (mort în 724). Aceștia sunt mai puțin numeroși și mai apropiați de sunnism; de fapt, ei nu acordă Imamilor virtuți supranaturale, cum o fac mai cu seamă ismailiții (cf. § 274).

[15] Nussairiții din Siria, de filiație ismailită, îl considerau pe 'Alī superior Profetului; unii chiar l-au zeificat. Dar această idee e respinsă de șiiți.

lucrării de față nu ne permite o analiză, fie și sumară, a ansamblului înglobând cosmologia, antropologia și eshatologia ismailită[16]. Să precizăm doar că, potrivit autorilor ismailieni, trupul Imamului nu este din carne; ca și cel al lui Zarathustra, trupul lui este conceput dintr-o rouă cerească absorbită de părinții lui. Gnosa ismailiană înțelege prin „divinitatea" (*lāhūt*) Imamului „nașterea lui spirituală", care îl transformă în stâlp de sprijin al „Templului de Lumină", templu pur spiritual. „«Divinitatea» Imamatului său înseamnă acel *corpus mysticum* compus din toate felurile de lumină ale adepților săi" (H. Corbin, *op. cit.*, p. 134).

Și mai îndrăzneață este doctrina ismailismului reformat de la Alamūt[17]. În ziua a 17-a a lunii Ramazan din anul 559 (8 aprilie 1164), Imamul a proclamat, în fața credincioșilor săi, Marea Resurecție. „Ceea ce implica proclamarea aceasta era nimic mai puțin decât întronarea unui islam pur spiritual, eliberat de orice tendință legalitară, de orice servitute a Legii, o religie personală pentru că îngăduia să fie descoperit și trăit sensul spiritual al revelațiilor profetice" (*ibid.*, p. 139). Cucerirea și distrugerea castelului-fortăreață de la Alamūt de mongoli (în 654/1251) nu a lichidat mișcarea; islamul spiritual s-a perpetuat, camuflat, în confreriile sufiste.

Potrivit ismailismului reformat, persoana Imamului are întâietate asupra aceleia a Profetului. „Ceea ce șiismul duodeciman consideră termenul final al unei perspective eshatologice, ismailismul îl și înfăptuiește «în prezent», prin anticiparea unei eshatologii văzute ca o insurecție a Spiritului împotriva oricărei servituți" (H. Corbin, *op. cit.*, p. 142). Imamul fiind Omul Desăvârșit sau „Chipul lui Dumnezeu", cunoașterea sa este „singura cunoaștere a lui Dumnezeu accesibilă omului". După Corbin, în propozițiile următoare vorbește însuși Imamul cel Veșnic: „Profeții trec și se schimbă. Noi însă suntem Oamenii Veșnici" . „Oamenii lui Dumnezeu nu sunt Dumnezeu; totuși nu pot fi despărțiți de El" (*op. cit.*, p. 144). Prin urmare, numai Imamul cel Veșnic, ca teofanie, poate face posibilă o ontologie; fiind *Cel* revelat, el este ființa pur și simplu. El este Persoana Absolută, Fața Divină veșnică, Atributul Divin suprem care este Numele Suprem al lui Dumnezeu. În forma lui pământeană, el este epifanie a Verbului Suprem, purtătorul de Adevăr al tuturor vremilor, manifestare a Omului Etern care arată Chipul lui Dumnezeu (*ibid.*, pp. 144–145).

La fel de semnificativă este credința că, la om, cunoașterea de sine presupune cunoașterea Imamului (e vorba, bineînțeles, de o cunoaștere spirituală, de „întâlnirea", într-un *mundus imaginalis*, cu Imamul ascuns, nevăzut, inaccesibil simțurilor). Un text ismailian afirmă: „Cel ce moare fără să-și fi cunoscut Imamul, moare asemeni ignoranților". Pe bună dreptate, H.Corbin vede în rândurile care urmează mesajul suprem, poate, al filosofiei ismailiene: „Imamul a zis: Eu sunt cu prietenii mei oriunde aceștia mă caută, pe munte, în câmpie și în deșert. Cel căruia i-am revelat Esența mea, cunoașterea mistică de mine însumi, acela nu mai are nevoie de apropierea mea fizică. Aceasta este Marea Înviere" (citat *ibid.*, p. 149).

Imamul nevăzut a jucat un rol hotărâtor în mistica ismailiților și în alte ramuri șiite. Concepții similare, trebuie să o spunem, privind sfințenia, ba chiar „dumnezeirea" maeștrilor spirituali, se întâlnesc și în alte tradiții religioase (India, creștinismul Evului Mediu, hasidismul).

Trebuie să arătăm că imaginea fabuloasă a Imamului ascuns a fost adeseori asociată cu mitul eshatologic despre *Mahdī*, literal, „Călăuza" (adică „Cel călăuzit de Dumnezeu"). Termenul

---

[16] Se vorbește despre Principiul sau Orânduitorul primordial, despre Taina Tainelor, despre purcederea Ființei de la Inteligența dintâi, despre Adam spiritual, despre cele două ierarhii — cerească și pământească —, în care, după expresia lui H. Corbin, „una o simbolizează pe cealaltă" etc.; cf. H. Corbin, *Histoire*, pp. 110–136, unde sunt rezumate studiile citate în bibliografia noastră (§ 274). Istoria ismailismului e prezentată de H. Laoust, *Les schismes dans l'Islam*, pp.140 sq., 184 sq.

[17] Castelul-fortăreață de la Alamūt și ismailismul reformat au produs în Occident o adevărată legendă privind „Asasinii" (termen ce ar deriva, după Sylvestre de Sacy, de la *hššāšīn*, pentru că se presupunea că adepții lor luau *hašīš*). Despre aceste legende, vezi L. Olschki, *Marco Polo's Asia*, pp. 368 sq., și alte lucrări consemnate de noi în *Tabloul problemelor*, § 274.

nu se găsește în Coran și numeroși autori sunniți l-au aplicat unor personaje istorice[18]. Dar ceea ce a izbit cel mai mult imaginația a fost prestigiul lui eshatologic. Pentru unii, *Mahdī* era Iisus ('Isā), dar majoritatea teologilor îl văd ca un descendent din familia Profetului. Pentru sunniți, *Mahdī*, deși declanșează o *renovatio* universală, el nu este călăuza neabătută, așa cum îl proclamă șiiții; aceștia din urmă l-au identificat pe *Mahdī* în persoana celui de al XII-lea Imam.

Ideea ocultării și reapariției lui Mahdī la capătul vremilor a jucat un rol însemnat în pietatea poporului și în crizele milenariste. După o sectă (a musulmanilor Kāisanīya), Mahdī ar fi fost Muhammad ibn al-Ḥanafīya, fiu al lui 'Alī cu o altă soție decât Fatma. Deși în viață încă, el zace într-un mormânt, pe muntele Radwā, de unde credincioșii săi îl așteaptă să se reîntoarcă. La fel ca și în alte tradiții, apropierea sfârșitului vremii se vestește printr-o radicală decădere a oamenilor și prin semne specifice: *Ka'ba* va dispărea, foile Coranului vor deveni albe, cei ce vor rosti numele lui Allah vor fi uciși etc. Epifania lui Mahdī va inaugura, pentru musulmani, o eră a dreptății și belșugului cum nu s-a mai văzut pe pământ. Stăpânirea lui Mahdī va dura cinci, șapte sau nouă ani. Evident, așteptarea ivirii lui va atinge o mare încordare în vremi de dezastru. Numeroși șefi politici au încercat să dobândească puterea (și adesea au dobândit-o), proclamându-se Mahdī[19].

275. Sufism, ezoterism, experiențe mistice

Sufismul reprezintă dimensiunea mistică cea mai cunoscută a islamului și una din cele mai importante tradiții de esoterism musulman. Etimologic, substantivul arab *ṣūfī* pare să derive de la *ṣūf*, „lână", aluzie la mantia de lână pe care o poartă sufiștii. Termenul se răspândește începând din secolul III (IX). Potrivit tradiției, strămoși spirituali ai sufismului se găseau între tovarășii lui Mahomed; de exemplu, Salmān al-Fārisī, bărbierul persan care locuia în casa Profetului și care a devenit modelul adopțiunii spirituale și al inițierii mistice, precum și Uways al-Qaranī, căruia Mahomed le lăudase devoțiunea[20]. Se cunoaște mult mai puțin originea tendințelor ascetice[21]; ele se precizează probabil sub dinastia Omeiazilor. Într-adevăr, un mare număr de credincioși erau dezamăgiți de indiferența religioasă a califilor, preocupați doar de continua expansiune a Imperiului[22].

Primul ascet mistic este Hasan al-Baṣrī (mort 110/728), celebru pentru pietatea și adânca sa tristețe; căci el se gândea tot timpul la Ziua Judecății. Un alt contemplativ, Ibrāhīm ibn Adham, a definit cele trei faze ale ascezei (*zuhd*): 1) a renunța la lume; 2) a renunța la bucuria de a ști că ai renunțat la lume; 3) a realiza atât de profund lipsa de importanță a lumii încât aceasta nici nu mai e luată în considerare[23]. Rābī'a (moartă 185/801), o sclavă eliberată de stăpânul ei, introduce în sufism dragostea pură și absolută față de Dumnezeu. Îndrăgostitul

---

[18] Vezi referințele în articolul lui D.B. Macdonald, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, p. 310. Între prezentările cele mai competente și mai detaliate ale legendelor și credințelor privind figura lui Mahdī, cf. Ibn Ḫaldūn, *The Muqaddimah* (traducere de Fr.Rosenthal), vol.II, pp. 156–206).

[19] Cf., de exemplu, Mahdī-ul din Sudan, învins de Lord Kitchener în 1885.

[20] Vezi L. Massignon, *„Salman Pâk et les prémices de l'Islam iranien"*; Anne-Marie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, pp. 28 sq.

[21] În secolul III de la Hegira, majoritatea sufilor erau căsătoriți; peste încă două secole cei căsătoriți nu mai constituiau decât o minoritate.

[22] Mai târziu, numeroși sufi au identificat „guvernarea" cu „răul"; cf. Schimmel, p. 30. Trebuie ținut, de asemenea, seama de influența monasticismului creștin; cf. Marijan Molé, *Les mystiques musulmans*, pp. 8.

[23] Cf. A.-M. Schimmel, *ibid.*, p. 37.

nu trebuie să se gândească nici la Paradis, nici la Infern. Rābī'a este prima dintre sufi care vorbește despre gelozia lui Dumnezeu. „O, tu, Speranța mea, Odihna mea și Desfătarea mea, inima mea nu mai poate să iubească pe altul în afară de Tine!"[24] Rugăciunea nocturnă devine pentru Rābī'a o conversație continuă și plină de dragoste cu Dumnezeu[25]. Totuși, așa cum au arătat cercetările recente[26], Ğa'far al-Ṣadīq, al VI-lea Imam (mort 148/765) și unul din marii maeștri ai sufismului vechi, definise deja experiența mistică în termeni de dragoste divină („un foc divin care mistuie omul cu totul"), ceea ce demonstrează solidaritatea dintre șiism și prima fază a sufismului.

Într-adevăr, dimensiunea ezoterică a islamului (*bāṭīn*), specifică șiismului, a fost la început identificată în *sunna* cu sufismul. După Ibn Ḥaldūn, „sufii erau saturați de teoriile șiite". Tot astfel, șiiții își considerau doctrinele lor drept izvorul și inspirația sufismului[27].

Oricum, experiențele mistice și gnosele teozofice se inserau cu dificultate în Islamul ortodox. Musulmanul nu îndrăznea să conceapă un raport intim, de dragoste spirituală cu Allah. Pentru el, era de ajuns să se abandoneze lui Dumnezeu, să se supună Legii și să adauge tradiția (*sunna*) la învățătura Coranului. Mândri de erudiția lor teologică și de abilitatea de a stăpâni legile, teologii *'ulāma'* se considerau unicele căpetenii religioase ale comunității. Or, sufii erau violent antiraționaliști; pentru ei adevărata cunoaștere religioasă era dobândită printr-o experiență personală, ducând la o unire temporară cu Dumnezeu. În ochii acestor *'ulāma'*, consecințele experienței mistice și interpretările date de sufi amenințau înseși temeiurile ortodoxiei islamice.

Pe de altă parte, „calea" sufismului implică în chip necesar existența „discipolilor", cu o inițiere și o lungă instruire sub conducerea unui maestru. Această legătură excepțională între maestru și discipoli duce repede la venerarea *šayḫ*-ului și la cultul sfinților. După cum scrie al-Ḥuğvīri, „să știi că principiul și temeiul sufismului și cunoașterea de Dumnezeu se sprijină pe sfințenie"[28].

Aceste inovații îi nelinișteau pe *'ulāma'* și nu doar pentru că își vedeau știrbită ori ignorată autoritatea. Pentru teologii ortodocși, sufii erau suspecți de erezie. Într-adevăr, așa cum vom vedea, se pot decela în sufism elemente — considerate defăimătoare și nefaste — din neoplatonism, gnosă și maniheism. Bănuiți de erezie, unii sufi — precum Ẓū l-Nūn egipteanul (mort 245/859) și Al-Nūrī (mort 295/907) — au fost aduși la judecată în fața califului, iar marii maeștri al-Ḥallāğ și Sohrawardī au murit executați (cf. §§ 277, 280). Toate acestea i-au silit pe sufi să-și comunice experiențele și concepțiile numai unor discipoli siguri și într-un cadru restrâns de inițiați.

Totuși, mișcarea a continuat să se dezvolte, căci ea satisfăcea instinctele religioase ale poporului, instincte parțial înghețate de învățătura abstractă și impersonală a ortodocșilor și care aflau o ușurare în atitudinea religioasă mult mai emoțională și mai personală a sufilor[29]. Într-adevăr, în afară de instruirea inițiatică rezervată discipolilor, maeștrii sufi încurajau concertele spirituale publice. Cântările religioase, muzica instrumentală (fluiere din trestie, chimvale, tobe), dansurile sacre, repetarea neobosită a numelui lui Dumnezeu (*ḏikr*), mișcau atât poporul, cât și elitele spirituale. Vom cerceta ceva mai încolo simbolismul și funcția muzicii

---

[24] Traducere de Margaret Smith, *Rābī'a the Mystic*, p. 55.

[25] Vezi textul tradus, *ibid.*, p. 27.

[26] Cf. Paul Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, pp. 160 sq.

[27] Cf. S. H. Nasr, „Shi'ism and sufism", p. 105 sq. Trebuie, de asemenea, ținut seama de faptul că, în primele secole ale islamului, era greu de precizat dacă un autor era sunnit ori șiit; *ibid.*, pp.106–107. Ruptura dintre șiism și sufism s-a produs când anumiți maeștri sufi au prezentat o nouă interpretare a inițierii spirituale și a „prieteniei divine" (vezi mai jos). Sufismul șiit dispare, începând din secolele III/IX, și nu mai reapare decât în secolele VII/XII.

[28] *Kasnf al-Manjūb*, traducere de R.A. Nicholson, p. 363; Cf. H.A. Gibb, *Mohammedanism*, p. 138.

[29] H.A. Gibb, *Mohammedanism*, p.135.

și a dansului sacru (§ 288). *Dikr* seamănă cu o rugăciune a creștinilor de rit ortodox din Răsărit, *monologistos*, care consta din repetarea continuă a numelui lui Dumnezeu și al lui Iisus[30]. Așa cum vom vedea mai departe (§ 283), tehnica rugăciunii de tip *ḏikr* (la fel ca și practica isihastă) prezintă, începând din secolul al XIII-lea, o morfologie extrem de complexă, implicând o „fiziologie mistică" și o metodă de tip Yoga (anumite poziții corporale, o disciplină a respirației, manifestări cromatice și acustice etc.), ceea ce face plauzibilă ideea unor influențe indiene.

Cu timpul însă, și cu câteva excepții, oprimarea exercitată de teologii *'ulāma'* dispare. Chiar cei mai intransigenți dintre persecutori au sfârșit prin a recunoaște excepționala contribuție a sufilor la expansiunea și înflorirea spirituală a islamului.

276. Câțiva maeștri sufi: de la Ẓū l-Nūn la Tirmiḏī

Egipteanul Ẓū l-Nūn (mort în 245/859) cunoștea deja arta de a-și disimula experiențele mistice. „O, Doamne! De față cu oamenii te numesc «Stăpânul meu!», dar când rămân singur îți spun «Iubirea mea!»" Potrivit tradiției, Ẓū l-Nūn a fost cel dintâi care a formulat opoziția dintre *ma'rifa*, cunoașterea intuitivă („experiența") a lui Dumnezeu și *'ilm*, cunoașterea discursivă. „Cu fiecare clipă ce trece, gnosticul devine mai modest, căci fiecare clipă îl apropie de Dumnezeu [...]. Gnosticii nu se socot a fi prin ei înșiși, ci în măsura în care există ei există în Dumnezeu. Gesturile lor sunt provocate de Dumnezeu, rostite prin gura lor" etc[31]. Trebuie să remarcăm talentul literar ieșit din comun al lui Ẓū l-Nūn. Lungile sale imnuri lăudând slava lui Dumnezeu au inaugurat valorizarea mistică a poeziei.

Persanul Abū Yazīd Bistāmī (mort în 260/874), unul din cei mai controversați mistici ai islamului, nu a scris cărți. Dar discipolii au transmis esențialul învățăturii sale sub formă de povestiri și de maxime. Printr-o asceză deosebit de severă și printr-o meditație concentrată asupra esenței lui Dumnezeu, Bistāmī a dobândit „anihilarea" de sine (*fanā'*), pe care el a formulat-o primul; tot el a fost primul care și-a descris experiențele mistice cu termenul de *mī'rāǧ* (ascensiunea nocturnă a lui Mahomed: cf. § 261). Realizase „solidarizarea" și, pentru o clipă cel puțin, credea el, unitatea absolută dintre cel iubit, cel ce iubește și iubirea însăși. În stare de extaz, Bistāmī rostise „locuțiuni teopatice", vorbind ca și cum ar fi fost Dumnezeu. „Cum ai ajuns să faci asta? — M-am despuiat de mine ca un șarpe de pielea sa; mi-am contemplat sinele esențial: și, iată, eu eram El!" Sau: „Dumnezeu s-a uitat la toate conștiințele din întregul Univers și a văzut că toate erau vide de El; numai în mine el s-a zărit în întreaga sa plenitudine"[32].

După atâția alți orientaliști, Zaehner a interpretat experiența mistică a lui Bistāmī, ca rezultat al unei influențe indiene, și anume a vedantismului lui Śaṅkara[33]. Dată fiind importanța acordată ascezei și tehnicilor meditației, ne-am gândit mai degrabă la Yoga. Oricum ar fi, unii mari maeștri se îndoiau că Bistāmī ar fi realizat unirea cu Dumnezeu. După Ǧunayd, el ar fi „rămas la început, n-a atins starea desăvârșită și ultimă". Al-Ḥallāǧ l-a considerat „ajuns în pragul rostirii divine" și credea că „de la Dumnezeu, fără îndoială, îi veneau acele cuvinte", dar calea

---

[30] Această rugăciune este menționată cu mai multe secole înainte de *ḏikr*, de numeroși Părinți (sfinții Nil, Cassian, Ioan Scărarul etc.); ea era practicată mai ales de isihaști.

[31] Vezi Margaret Smith, *Readings from the Mystics of Islam*, nr.20. Cf. și Anne-Marie Schimmel, *op. cit.*, pp. 43 sq.

[32] Traducerea lui L. Massignon, *Lexique technique de la mystique musulmane*, pp.276 sq. Vezi și G.Anawati și Louis Gardet, *Mystique musulmane*, pp. 32–33, 110–115.

[33] R.C. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, pp. 86–134.

i-ar fi fost barată de obstacolul „eului". „Bietul Abū Yazīd", zicea el, nu a știut cum să recunoască, nici cum să înfăptuiască unificarea sufletului său cu Dumnezeu[34].

Abū al-Qāsim al-Ğunayd (mort în 298/910) a fost adevăratul maestru al sufilor din Bagdad. El a lăsat numeroase tratate de teologie și mistică prețioase, mai ales prin analizele experiențelor spirituale ducând la absorbirea sufletului întru Dumnezeu. În doctrina sa, Ğunayd a subliniat importanța stăpânirii de sine (*saḥw*) pe care el o opunea beției spirituale (*sukr*) practicate de Bistāmī. După experiența extatică ce anihilează individualitatea, trebuie dobândită o „a doua stăpânire", în care omul redevine conștient de el însuși și în care atributele sale îi sunt restituite, transformate și spiritualizate de prezența lui Dumnezeu. Obiectivul final al misticului nu este „anihilarea" (*fanā'*), ci o viață nouă întru Dumnezeu (*baqā'*, „ceea ce rămâne").

Convins că experiența mistică nu poate fi formulată într-o terminologie rațională, Ğunayd interzicea discipolilor să vorbească despre ea noniniților (îl respingea pe al-Ḥallāğ tocmai pentru că ar fi contravenit acestui comandament). Tratatele și scrisorile lui sunt redactate într-un fel de „limbaj secret", inaccesibil unui cititor nefamiliarizat cu terminologia lui[35].

Un alt maestru iranian, Husayn Tirmiḏī (mort în 285/898), a fost poreclit *al-Hakīm*, „filosoful", pentru că a folosit, primul dintre sufi, filosofia elenistică. Autor prolific (vreo 80 de mici tratate), Tirmiḏī este cunoscut mai ales pentru *Pecetea sfințeniei* (*Ḫātam al-walāya*)[36], în care dezvoltă terminologia sufistă așa cum o cunoaștem de atunci încoace. Șeful ierarhiei sufiste este *quṭb* („stâlpul") sau *gawt* („ajutorul"). Treptele sfințeniei descrise de el nu constituie o ierarhie a iubirii; ele se referă la gnosa și iluminările celui ce merge pe calea sfințeniei. Cu Tirmiḏī, insistența asupra gnosei devine mai explicită, netezind astfel calea speculațiilor teosofice ulterioare[37].

Tirmiḏī a insistat cu pertinență asupra noțiunii de *walāya* („prietenia" divină, inițiere spirituală). Se pot deosebi două trepte: o *walāya* generală, acordată tuturor credincioșilor, și o *walāya* particulară, rezervată unei elite spirituale, „apropiații lui Dumnezeu, care se întrețin și comunică cu El, pentru că sunt cu El într-o stare de unire efectivă și de transcendență". Or, remarcă Henry Corbin, „noțiunea unei duble *walāya* este postulată și stabilită, în primul rând, de doctrina șiită"[38]. Analizând legătura dintre *walāya* și profeție, Tirmiḏī vorbește despre superioritatea primeia dintre ele, pentru că este permanentă și nu e legată de un moment anume ca profeția. Într-adevăr, ciclul profeției se încheie cu Mahomed, în timp ce ciclul lui *walāya* durează până la sfârșitul veacurilor[39].

277. Al-Ḥallāğ, mistic și martir

Născut în 244/857 în sud-vestul Iranului, al-Ḥallāğ (=Husayn ibn Manṣūr) a primit învățătura a doi maeștri spirituali înainte de a întâlni, la Bagdad, pe vestitul șeic al-Ğunayd și a devenit discipolul său (în 264/877). Al-Ḥallāğ a plecat în pelerinaj la Mecca, unde a practicat postul și tăcerea și a încercat primele extaze mistice. „Duhul meu s-a împreunat cu Spiritul Divin precum moscul cu ambra, precum vinul cu apa curată"[40]. La întoarcerea din *ḥağğ*, al-Ḥallāğ

---

[34] Massignon, *op. cit.*, p. 280; G.C. Anawati și L. Gardet, *op. cit.*, p. 114.

[35] A.-M. Schimmel, *op. cit.*, pp. 57 sq. Vezi și R.C. Zaehner, *op. cit.*, pp. 135–161.

[36] Lista capitolelor se găsește în L. Massignon, *Lexique technique*, pp. 289–292.

[37] A.-M. Schimmel, *op. cit.*, p. 57.

[38] Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, p. 274. Vezi și S.H. Nasr, *Sh'isme and Sufism* (= *Sufi Essays*), pp. 110 sq.

[39] H.Corbin (*op. cit.*, p. 275) remarcă analogia acestei doctrine cu profetologia șiită.

[40] *Dīwān*, traducerea lui L. Massignon, p. XVI.

e îndepărtat de Ğunayd, rupe legăturile cu majoritatea sufilor din Bagdad și părăsește orașul pentru patru ani. Când, mai târziu, își începe prima propovăduire publică, el îi înfurie nu numai pe tradiționaliști, ci și pe sufiști, care îl învinovățesc că descoperă „secrete" neinițiaților. I se mai reproșează că „face minuni" (ca Profeții), spre deosebire de alți șeici care nu-și arătau puterile decât celor inițiați. Al-Ḥallāğ leapădă atunci haina sufi și începe să se amestece cu norodul[41].

Întovărășit de 400 de discipoli, al-Ḥallāğ întreprinde, în 291/905, al doilea pelerinaj al său. El pleacă apoi pentru o lungă călătorie în India, în Turkestan, până spre frontierele Chinei. După al treilea pelerinaj la Mecca, unde a rămas doi ani, al-Ḥallāğ se instalează definitiv la Bagdad (294/908) și se dedică propovăduirii publice (cf. Massignon, *Passion*, I, pp. 268 sq.). El proclamă că scopul ultim al oricărei ființe umane este unirea mistică cu Dumnezeu, săvârșită prin dragoste (*'išq*). În extaz, el rostește vestitele cuvinte „Eu sunt Adevărul (= Dumnezeu)", cuvinte ce i-au atras condamnarea. De astă dată, al-Ḥallāğ coalizase împotriva lui pe învățătorii Legii (care îl acuzau de panteism), pe oamenii politici (care îi reproșau agitarea mulțimilor), precum și pe sufi. Ceea ce surprinde este dorința lui al-Ḥallāğ de a muri anatemizat. „Vrând să-i determine pe credincioși să curme acest scandal, ucigând pe acela ce se socotea una cu Divinitatea, el le strigă în moscheea-catedrală de la al-Manṣūr: «Dumnezeu v-a îngăduit sângele meu: omorâți-mă. Nimic nu e mai grabnic pentru lumea musulmană decât uciderea mea»"[42].

Acest straniu comportament al lui al-Ḥallāğ amintește de *malāmatīyya*, grup de contemplativi care, de dragul lui Dumnezeu, căutau blamul (*malāma*) coreligionarilor lor. Ei nu purtau haina de lână a sufilor și învățau să-și ascundă experiențele mistice; în plus, îi provocau pe credincioși prin comportamentul lor excentric și în aparență neevlavios[43]. Fenomenul este, de altfel, cunoscut la anumiți călugări creștini ai Răsăritului începând din secolul VI și are paralelisme și în India meridională.

Arestat în 301/915, și după aproape nouă ani de închisoare[44], al-Ḥallāğ a fost executat în 309/922. Au fost martori care au auzit aceste ultime cuvinte din gura condamnatului: „Extaticului îi este îndestul când în el numai Unicul său se mărturisește" (cuvânt cu cuvânt: „important pentru extatic este că Unicul îl reduce la unitate")[45].

Opera sa scrisă ni s-a păstrat doar în parte; fragmente dintr-un comentariu la Coran, câteva scrisori, un anumit număr de maxime și poeme, precum și un mic tratat *Kītāb al-ṭawāsīn*, în care al-Ḥallāğ se ocupă de unitatea divină și vorbește despre profetologie[46]. Poemele sunt impregnate de o intensă nostalgie a unirii ultime cu Dumnezeu. Întâlnim adesea expresii împrumutate din opera alchimică (cf. *Passion*, III, 369 sq.) sau referiri la sensul secret al alfabetului arab.

Din toate aceste texte și din anumite mărturii inventariate, editate și analizate pe larg de Louis Massignon, reiese integritatea credinței lui al-Ḥallāğ și venerația sa pentru Profet. „Calea" lui al-Ḥallāğ nu preconiza distrugerea persoanei umane, ci căuta suferința ca să înțeleagă „dragostea înflăcărată" (*'išq*), adică esența lui Dumnezeu și misterul Creației. Propoziția „Eu sunt Adevărul!" nu implică deloc panteismul (cum a fost acuzat de unii), căci al-Ḥallāğ afirma

---

[41] L. Massignon, *La passion d'al-Hallāj* (ediția a 2-a), vol. I, pp. 177 sq.

[42] *Dīwān*, p. XXI.

[43] Mai târziu, anumite grupări de *malāmatīyya* au împins disprețuirea regulilor până la practicarea orgiei. Vezi textele traduse de M. Molé, *Les mystiques musulmans*, pp. 73–76.

[44] Traducere de L. Massignon, *Dīwān*, pp. XXI–XXII.

[45] Vezi L. Massignon, *Passion*, vol. I, pp. 385 sq. (învinuirea), 502 sq. (procesul), 607 sq. (martirajul).

[46] O listă completă și mult comentată în L. Massignon, *Passion*, I. pp. 20 sq.; III, pp. 295 sq.

mereu transcendența lui Dumnezeu și faptul că unirea spiritului uman cu Dumnezeu are loc numai în cazuri cu totul excepționale și rare, în experiențele extatice[47].

Concepția „unirii transformatoare" enunțată de al-Ḥallāğ este destul de exact rezumată de un teolog ostil, în ciuda prezentării sale tendențioase. Potrivit acestui autor, „Ḥallāğ a susținut că acel care își supune trupul riturilor, își dedică inima actelor de pietate, se privează de plăceri și e stăpân pe sufletul său, interzicându-și dorințele, se ridică în acest chip până la treapta «celor apropiați» (de Dumnezeu). În faza următoare, el continuă să străbată treptele depărtării până când natura sa este purificată de tot ce este trupesc. Apoi [...] coboară în el acel Spirit al lui Dumnezeu, care l-a născut pe Iisus, fiul Mariei. Atunci, el devine «cel căruia orice lucru i se supune (*Muṭā*)», și nu mai vrea decât ceea ce pune în lucrare porunca lui Dumnezeu; orice faptă a sa e de aici înainte un act al lui Dumnezeu și orice poruncă ce vine de la el este porunca Domnului"[48].

După martirizarea sa, sfințenia lui al-Ḥallāğ n-a încetat să tot crească în întreaga lume musulmană[49]. Importantă a fost, de asemenea, influența sa postumă asupra sufilor și asupra unei anumite teologii mistice.

278. Al-Ğazzālī și concilierea dintre Kalām și sufism

Martiajul lui al-Ḥallāğ a avut, între alte consecințe, pe aceea de a-i obliga pe sufi să demonstreze, în manifestările lor publice, că practica lor nu contrazice nicidecum învățătura ortodoxă. Unii își camuflau experiențele mistice și ideile teologice printr-un comportament excentric. Este, de pildă, cazul lui Siblī (247/861 — 334/945), prietenul care a stat de vorbă cu al-Ḥallāğ la locul de osândă cu privire la *unio mystica* și care i-a supraviețuit 23 de ani. Pentru ca să se arate cât mai ridicol, Siblī se compara adesea cu o broască râioasă. Prin paradoxele și efuziunile sale poetice, el izbutea să-și facă un „privilegiu de imunitate" (L. Massignon). El spunea: „Cel ce îl iubește pe Dumnezeu pentru actele sale de grație este un politeist". O dată, Siblī le-a cerut discipolilor săi să-l părăsească, deoarece, oriunde s-ar afla, zicea el, nu va înceta să fie împreună cu ei și să-i ocrotească[50].

Un alt mistic, iranianul Niffarī (mort în 354/865) a folosit și el paradoxul, evitând însă prețiozitatea lui Siblī. El a fost, probabil, cel dintâi care a proclamat că rugăciunea este un dar divin. „Eu sunt acela care dăruiesc; dacă nu aș fi răspuns la rugăciunea ta, nu te-aș fi îndemnat să o faci."[51]

În secolul următor martiriului lui al-Ḥallāğ, mai mulți autori au prezentat doctrina și practicile sufismului. Să reținem teoria, devenită clasică, a „etapelor" sau „stațiilor" (*maqāmāt*) și a „stărilor" (*'ahwāl*) de-a lungul „căii" (*ṭarīqa*). Se pot distinge trei etape principale: aceea a novicelui (*murīd*), aceea a celui ce progresează (*sālik*) și aceea a omului desăvârșit (*kāmil*). La sfatul șeicului său, novicele trebuie să practice mai multe exerciții ascetice, începând cu căința și sfârșind cu acceptarea senină a tot ce ți se întâmplă. Asceza și învățătura constituie

---

[47] Teologia lui al-Ḥallāğ a fost analizată de L. Massignon, *Passion*, III, pp. 9 sq. (teologia mistică), pp. 63–234 (teologia dogmatică). Pentru un expozeu succint, vezi A.-M. Schimmel, *op. cit.*, pp. 71 sq.

[48] Text tradus de L. Massignon, *Passion*, III, p.48.

[49] Vezi, în introducerea la *Dīwān*, pp.XXXVII–XLV, scurta expunere a lui L. Massignon despre reîncorporarea treptată a lui al-Ḥallāğ în comunitatea musulmană.

[50] Vezi textele citate de A.-M .Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, pp. 78 sq.

[51] *Ibid.*, pp.80 sq. A.-M. Schimmel subliniază asemănarea cu vestita frază a lui Pascal.

o luptă interioară cu grijă supravegheată de maestru. În vreme ce *maqāmāt*, „stațiile", „etapele", sunt rezultatul unui efort personal, „stările" sunt un dar gratuit al lui Dumnezeu[52].

Trebuie să amintim că în secolul III/IX mistica musulmană cunoștea trei teorii privind unirea divină. „Unirea e concepută: a) ca o conjuncție (*'ittiṣāl* sau *wiṣāl*) care exclude ideea unei identități dintre spirit și Dumnezeu; sau ca o identificare (*'ittiḥād*) care comportă ea însăși două sensuri diferite: unul, sinonim cu cel precedent, altul evocând doar o unire de natură; sau c) ca o locuire (*ḥulūl*); Spiritul Divin locuiește, fără să-și amestece natura, în sufletul purificat al credinciosului. Învățații islamului oficial nu admit decât unirea în sens de *'ittiṣāl* și resping cu mare violență ideea de (*ḥulūl*)"[53].

Cel care a reușit, grație prestigiului său, să facă sufismul acceptabil pentru ortodoxia islamică a fost vestitul teolog al-Ğazzālī. Născut în 451/1059 în Persia Orientală, Abū Hamid al-Ğazzālī a studiat *kalām*-ul și a devenit profesor la Bagdad. El a studiat apoi temeinic sistemele lui Fārābī și Avicenna, inspirate de filosofia greacă, pentru ca să le critice și respingă în tratatul său *Respingerea filosofilor*[54]. În urma unei crize religioase, al-Ğazzālī părăsește învățământul în 1075 și călătorește în Siria, vizitează Ierusalimul și o parte din Egipt. Studiază iudaismul și creștinismul; de altfel, cercetătorii au recunoscut în opera lui anumite influențe creștine. Vreme de doi ani, în Siria, urmează disciplina ascetică a sufilor. După o absență de zece ani, al-Ğazzālī revine la Bagdad și reia pentru puțină vreme cariera de profesor. Dar după scurt timp se retrage împreună cu discipolii săi în orașul natal, unde întemeiază un seminar (*madrasa*) și o „mănăstire" de sufi. Numeroasele lui lucrări îl făcuseră de mult celebru, dar el a continuat să scrie. A murit în 505/1111, venerat de toți.

Nu se știe cine a fost maestrul spiritual al lui al-Ğazzālī și despre tipul inițierii pe care a primit-o. Dar nu ne putem îndoi de faptul că el a descoperit insuficiența teologiei oficiale (*kalām*) ca urmare a unei experiențe mistice. Cum scrie, de altfel, cu umor: „Cei ce sunt atât de învățați în anumite forme rare de divorț nu pot să spună un singur cuvânt despre lucrurile cele mai simple, cum ar fi sensul sincerității față de Dumnezeu sau al încrederii în El."[55] După convertirea sa mistică și inițierea în sufism, Ğazzālī a înțeles că învățătura sufilor nu trebuie să rămână secretă, restrânsă la o elită spirituală, ci să devină accesibilă tuturor credincioșilor.

Autenticitatea și vigoarea experienței lui mistice[56] sunt confirmate de cea mai importantă lucrare a sa, *Reînvierea științelor religioase*. Este o *summa* în patruzeci de capitole, în care Ğazzālī analizează pe rând probleme rituale, obiceiuri, mesajul Profetului, „cele ce duc la pieire" și cele ce duc la mântuire. Tocmai în această ultimă secțiune, al-Ğazzālī discută unele aspecte ale vieții mistice. Însă el se străduiește să păstreze totdeauna calea de mijloc, completând Legea și tradiția prin învățătura sufistă, dar neacordând primat experienței mistice. Datorită acestei poziții, *Reînvierea științelor religioase* a dobândit o poziție neegalată și a fost adoptată de teologii ortodoxiei islamice.

Autor enciclopedic și fecund, al-Ğazzālī era și un mare polemist, totodată; el atacă fără încetare ismailismul și toate tendințele gnostice. Totuși, în unele scrieri ale sale, speculațiile mistice în jurul Luminii trădează o structură gnostică.

---

[52] Numărul lor diferă. Un autor, citat de Anawati, numește zece, între care dragostea, teama, speranța, dorința, liniștea, contemplația, certitudinea; cf. *Mystique musulmane*, pp. 42 sq. Vezi textele traduse și comentate de L.Gardet și G.-C. Anawati, *ibid.*, pp.125–180 și de S.H. Nasr, *Sufi Essays*, pp. 73–74, 77–83.

[53] *Mystique musulmane*, p. 43.

[54] Această vestită „Respingere" a fost și ea respinsă de Averroes (cf., § 280).

[55] Citat de A.-M. Schimmel, p. 95.

[56] După convertirea sa, al-Ğazzālī scrie o autobiografie spirituală, *Eliberarea de eroare*, dar fără să reveleze experiențele sale personale; accentul este pus în special pe critica filosofilor.

După numeroși cercetători, al-Ğazzālī a eșuat în planul lui de a „reînvia" gândirea religioasă a islamului. Oricât de strălucit ar fi, aportul lui nu izbutește deloc să prevină anchiloza care va începeni două sau trei secole mai târziu gândirea religioasă musulmană[57].

279. Primii metafizicieni; Avicenna; filosofia în Spania musulmană

Traducerea lucrărilor filosofice și științifice grecești a trezit și susținut, fără îndoială, gândirea filosofică în islam. Către mijlocul secolului III/IX, alături de disputele teologice, încep să se impună scrieri depinzând direct de Platon ori Aristotel (cunoscuți, de altfel, din interpretări neoplatonice). Primul filosof ale cărui opere au supraviețuit parțial este Abū Yūsuf al-Kindī[58] (185/796–260/873 cca). El admitea, desigur, cunoașterea de ordin supranatural acordată de divinitate Profeților; considera însă că, în principiu cel puțin, gândirea umană e capabilă să descopere prin propriile sale mijloace adevărurile revelate.

Reflecția în jurul acestor două tipuri de cunoaștere — *umană* (adică cea practicată de antici) și *revelată* (mai ales prin Coran) — îi pune lui al-Kindī o serie de probleme care vor deveni esențiale în filosofia musulmană. Să reținem printre cele mai importante: posibilitatea unei exegeze metafizice (adică rațională) a Coranului și tradiției (*ḥadīt*); identificarea lui Dumnezeu cu Ființa în sine și Cauza Primă; Creația înțeleasă ca având o cauză deosebită atât de cauzele naturale, cât și de emanația neoplatonicienilor; și, în fine, nemurirea sufletului individual.

Unele din aceste probleme sunt discutate și rezolvate de o manieră îndrăzneață de un profund filosof, dublat de un mistic, al-Fārābī (250/872–339/950). El a fost primul care a încercat să apropie meditația filosofică și islamul. Al-Fārābī studiase științele naturale (în linia aristotelică de abordare), logica și teologia politică. El a dezvoltat, de asemenea, o imagine a „Cetății Ideale", inspirată din Platon, și îl descrie pe „Prințul" exemplar, împodobit cu toate virtuțile umane și filosofice, ca un „Platon îmbrăcat în mantia profetului Mohamed"[59]. S-ar zice că, prin intermediul teologiei politice, al-Fārābī a arătat urmașilor lui cum trebuie să fie raporturile filosofiei cu religia. Metafizica lui se întemeiază pe deosebirea dintre esența și existența lucrurilor create: *existența* este un predicat, un *accident al esenței*. Pe bună dreptate, H. Corbin amintește că această teză a făcut epocă în istoria metafizicii. La fel de originală este teoria despre Inteligență și despre cortegiul Inteligențelor. Dar al-Fārābī a manifestat un pasionat interes pentru mistică și a utilizat în scrierile lui terminologia sufică.

Așa cum o recunoaște el însuși, tânărul Avicenna a izbutit să înțeleagă *Metafizica* lui Aristotel grație unei lucrări a lui al-Fārābī. Născut în apropierea orașului Buchara în 370/980, Ibn Sīnā a devenit celebru în Occident sub numele de Avicenna când unele din operele sale s-au tradus în secolul al XII-lea în limba latină. Precocitatea și cultura sa n-au mai fost egalate. Marele său *Canon* a dominat vreme de secole medicina europeană și se mai folosește încă în Orient. Scriitor neobosit (bibliografia lui numără 292 titluri), Ibn Sīnā a redactat, între altele, comentarii la Aristotel, o *summa* (*Kitāb al-šifā'*) tratând despre metafizică, logică și fizică, două lucrări în care își prezintă filosofia[60], fără să mai vorbim de o enormă enciclopedie în douăzeci de

---

[57] G.-C. Anawati, *op. cit.*, p.51. Vezi, de asemenea, o critică severă a lui al-Ğazzālī la R.C. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, pp. 126 sq. Dar H. Corbin a arătat că, de altfel, creativitatea filosofică nu a încetat o dată cu moartea lui Averroes (1198); filosofia a continuat să se dezvolte în Orient, mai ales în Iran, în tradițiile diferitelor școli, precum și prin opera lui Sohrawardī.

[58] În Occident era cunoscut prin câteva lucrări traduse în cursul evului mediu în limba latină: *De intellectu*, *De quinque essentiis* etc.

[59] Citat de H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, p. 230.

[60] *Le livre des directives et remarques* și *Le livre de science*, traduse de A.M. Goichon. Cu privire la traducerile franceze ale altor opere ale lui Avicenna, vezi mai jos.

volume, care, cu excepția a câtorva fragmente, a dispărut când Ispahanul a fost cucerit de Mohamed din Ghazna. Tatăl și fratele său erau ismailiți; cât despre Ibn Sînă însuși, potrivit părerii lui H. Corbin (p. 239), el aparținea probabil șiismului duodeciman. A murit la 57 de ani (în 428/1637), lângă Hamada, unde își întovărășise suveranul.

Avicenna admite și prelungește metafizica esenței elaborată de al-Fărăbī. Existența este rezultatul Creației, adică al „gândirii divine gândindu-se pe sine, și această cunoaștere pe care Ființa Divină o are etern despre ea însăși nu este alta decât Prima Emanație, Primul *noûs* sau Prima Inteligență"[61]. Din Inteligența a doua derivă Sufletul care mișcă Primul Cer; din a treia corpul eterat al acestui Cer, și așa mai departe. Rezultatul sunt cele Zece Inteligențe „heruvimice" (*Angeli intelectuales*) și *Sufletele celeste* (*Angeli caelestes*), „care nu au nicidecum facultăți sensibile, ci numai Imaginație în stare pură" (H. Corbin, p. 240).

A zecea Inteligență, desemnată ca Inteligența agentă sau activă, joacă un rol important în cosmologia lui Avicenna, căci de la ea purcede lumea „pământească"[62] și mulțimea sufletelor omenești[63]. Deoarece este o substanță indivizibilă, imaterială și incoruptibilă, sufletul supraviețuiește morții trupului. Avicenna era mândru că a putut să demonstreze, cu argumente filosofice, nemurirea sufletelor individuale, deși sunt create. Pentru el, principala funcție a religiei este asigurarea fericirii fiecărei ființe umane. Însă adevăratul filosof este totodată un mistic, căci el se consacră iubirii de Dumnezeu și caută adevărurile interioare ale religiei. Avicenna menționează de mai multe ori tratatul său asupra „filosofiei orientale", din care n-au rămas decât scurte referințe, aproape toate cu privire la viața de după moarte. Experiențele lui vizionare constituie materia a trei *Povestiri mistice*[64]; este vorba de călătoria extatică într-un Orient mistic, efectuată sub conducerea Îngerului care luminează calea, temă ce va fi reluată de Sohrawardī (§ 281).

Economia acestei lucrări ne constrânge să trecem repede peste primii teozofi și mistici din Andaluzia. Să-l menționăm pe Ibn Massara (269/883–319/931), care, în cursul călătoriei sale în Orient, a avut contacte cu cercurile ezoterice și în cele din urmă s-a retras cu câțiva discipoli într-o sihăstrie de lângă Cordoba. Ibn Massara e acela care a organizat prima confrerie mistică secretă din Spania arabă. Grație unor lungi fragmente citate de Ibn Arabī s-a putut reconstitui în linii mari doctrina sa, gnostică și neoplatonică, deopotrivă.

Tot la Cordoba, s-a născut Ibn Hazm (403/1013–454/1063), om de legi, gânditor, poet și autor al unei istorii critice a religiilor și a sistemelor filosofice. Celebra sa carte de poeme *Colierul porumbiței* are ca izvor de inspirație mitul platonician din *Banchetul*. S-a remarcat analogia teoriei sale asupra iubirii cu acea „Voioasă Știință" a primului trubadur, Guillaume al IX-lea de Acvitania[65]. Mult mai important este tratatul privind religiile și filosofiile. Ibn Hazm descrie diversele tipuri de sceptici și de credincioși, insistând asupra acelora care au păstrat cel mai bine conceptul Unității Divine (*tawḥīd*) și textul original al Revelației.

Gânditorul Ibn Bağğa (Avempace, cum e numit de scolastica latină), care a trăit în secolul V/XII, este cu deosebire important pentru înrâurirea pe care a avut-o asupra lui Averroes și Albert Magnus. El a comentat mai multe tratate de Aristotel, dar principalele sale lucrări metafizice au rămas neterminate. Să arătăm că termeni, precum *solitarul* și *străinul*, folosiți cu precădere de Ibn Bağğa, nu sunt altceva decât două vocabule specifice gnosei mistice

---

[61] Procesul este descris în *La métaphysique du Shifā* (IX, 6), traducere de G.-C. Anawati.

[62] Vezi A.M. Goichon, *Le livre des directives*, p. 430 sq.

[63] După H. Corbin (p. 243), din pricina acestei „Inteligențe active", cu rol și figură de înger, a fost pus sub semnul întrebării ceea ce s-a numit „avicennismul latin".

[64] Traduse și comentate cu pertinență de Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*.

[65] Vezi A.R. Nykl, *A Book containing the Risâla*.

islamice[66]. În ceea ce-l privește pe Ibn Ṭufayl din Cordoba (secolul V/XII), el stăpânea întreaga erudiție enciclopedică a vremii; totuși, faima lui și-o datorează unui „roman filosofic" intitulat *Ḥayy Ibn Yakẓān*, tradus în ebraică în secolul al XII-lea, dar rămas necunoscut scolasticilor latini. Contemporan cu Sohrawardī (§ 281), Ibn Ṭufayl din Cordoba ne reamintește cu acest roman de „filosofia orientală" și de povestirile inițiatice ale lui Avicenna. Acțiunea romanului se desfășoară pe rând, pe două insule. Prima insulă e locuită de o obște care practică o religie cu totul exterioară, călăuzită după o Lege rigidă. Un contemplativ, Absāl, se hotărăște să emigreze pe cealaltă insulă. El întâlnește acolo pe unicul locuitor al insulei, Hayy Ibn Yakzān, un filosof care descoperise de unul singur toate legile vieții și tainele spiritului. Dorind să aducă la cunoștința oamenilor învățătura divină, Hayy și Absāl se duc iarăși în prima insulă. Dar ei înțeleg repede că societatea omenească este de nevindecat și se reîntorc în sihăstrie. „Întoarcerea în insula pustie înseamnă oare că lupta dintre filosofie și religie este exasperantă și fără soluție?"[67]

280. Ultimii și cei mai de seamă gânditori arabi din Andaluzia: Averroes și Ibn Arabī

Considerat drept cel mai mare filosof musulman, Ibn Roșd (Averroes pentru latini) se bucură în Occident de o faimă excepțională. Într-adevăr, opera lui este considerabilă: Averroes a comentat cu pricepere majoritatea tratatelor lui Aristotel, căci el voia să restaureze gândirea autentică a Maestrului. E greu de prezentat aici, măcar în linii mari, sistemul său. E de ajuns să amintim că Averroes cunoștea bine Legea islamică; el susținea, așadar, că orice gânditor trebuie să practice principiile fundamentale ale religiei, așa cum reies ele din Coran, din *ḥadīt* și din *'iğmā'* (*consensus*). Însă cei înzestrați cu cele mai mari capacități intelectuale aveau obligația să urmeze o știință superioară, adică să studieze filosofia. Teologii nu aveau dreptul să intervină în această activitate, nici să cântărească concluziile filosofiei. Totuși, nici filosofii, nici teologii nu trebuie să dezvăluie vulgului interpretările unor versete neclare ale Coranului. (Aceasta nu implică însă doctrina „adevărului dublu", așa cum au comentat unii teologi occidentali.)

Solid ancorat în părerile sale, Averroes a criticat cu asprime și cu ironie *Respingerea filosofilor* a lui al-Ğazzālī (§ 278). În vestita sa *Respingere a respingerii* (*Tahāfut al-Tahāfut*, tradusă în latină sub titlul *Destructio Destructionis*), Averroes demonstrează că al-Ğazzālī n-a înțeles sistemele filosofice și că argumentele lui îi trădează incompetența. În plus, el a scos la iveală contradicțiile care există între această scriere și alte opere ale celebrului poligraf arab.

Averroes a criticat, de asemenea, pe al-Fārābī și pe Avicenna, acuzându-i că au părăsit tradiția filosofilor antici ca să le facă pe plac teologilor. Doritor să restaureze o cosmologie pur aristoteliciană, Averroes a respins angelologia avicenniană, cea despre *Animae celestes*, și, prin urmare, lumea imaginilor percepute cu Imaginația creatoare (cf. § 279). *Formele* nu sunt create de Inteligența activă, așa cum afirma Avicenna. *Materia, în ea însăși, posedă în latență totalitatea formelor*. Dar, întrucât materia este principiul de individuație, individualul se identifică cu coruptibilul și, prin urmare, *imortalitatea* nu poate fi decât *impersonală*[68]. Această ultimă teză a provocat reacții atât la teologii și teosofii musulmani, cât și la gânditorii creștini[69].

---

[66] H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, p. 320.

[67] *Ibid.*, p. 333.

[68] Vezi analiza critică a lui H. Corbin, *op. cit.*, pp. 340 sq.

[69] Primele traduceri latine ale comentariilor lui Averroes la Aristotel au fost efectuate prin anii 1230–1235. Dar „averroismul latin", atât de important în Evul Mediul occidental, reprezintă, de fapt, o nouă interpretare, elaborată în perspectiva Sfântului Augustin.

Averroes a dorit să cunoască pe un tânăr sufi, Ibn Arabī și, potrivit mărturiei acestuia, în urma discuției cu el a pălit, înțelegând insuficiența propriei sale doctrine. Ibn al-Arabī este unul din cele mai profunde genii ale sufismului și una din cele mai singulare figuri din mistica universală. Născut în 560/1165 la Murcia, a studiat toate științele vremii și a călătorit fără întrerupere, din Maroc până în Irak, în căutarea șeicilor și a tovarășilor de învățătură. Foarte de timpuriu a avut câteva experiențe supranaturale și unele revelații. Primii lui maeștri au fost două femei: Šams, care avea atunci 95 de ani, și Fatima din Cordoba[70]. Mai târziu, fiind la Mecca, întâlnește pe foarte frumoasa fiică a unui șeic și scrie poemele adunate sub titlul *Interpretarea dorințelor*. Inspirate de o arzătoare iubire mistică, poemele lui au fost ades considerate drept pur și simplu erotice, deși ele amintesc mai degrabă dragostea lui Dante pentru Beatrice.

Meditând la piatra *Ka'ba*, Ibn Arabī a avut numeroase viziuni extatice (între altele, aceea privind „tinerețea eternă") și a avut confirmarea faptului că el însuși este „pecetea sfințeniei mahomedane". Una din operele lui cele mai importante, o scriere mistică în 20 de volume, se intitulează, de altfel, *Revelațiile de la Mecca*. În 1205, la Mosul, Ibn Arabī a fost inițiat a treia oară[71]. Dar, la puțin timp după aceea, la Cairo, în 1206, are dificultăți cu autoritățile religioase ale orașului și se reîntoarce degrabă la Mecca. După alte călătorii, care, de altfel, nu i-au diminuat întru nimic uimitoarea putere de creație, Ibn Arabī moare la Damasc, în 638/1240, la optzeci și cinci de ani.

În pofida poziției sale excepționale în istoria misticii și metafizicii musulmane (sufii îl numesc „cel mai Mare șeic"), gândirea religioasă a lui Ibn Arabī este încă puțin cunoscută[72]. Este adevărat că scria cu mare repeziciune, ca stăpânit de o inspirație supranaturală. Una din capodoperele sale, *Colierul Înțelepciunii*, recent tradus în engleză, abundă în observații strălucitoare, dar e total lipsită de un plan riguros. Cu toate acestea, *Colierul* reprezintă o sinteză rapidă care ne permite să sesizăm originalitatea gândirii sale și grandoarea teologiei sale mistice.

Ibn Arabī mărturisește: „Cunoașterea stărilor mistice poate fi dobândită exclusiv prin experiență; rațiunea umană nu poate s-o definească, nici nu poate accede la ea pe cale deductivă"[73]. De unde necesitatea ezoterismului: „Acest mod de cunoaștere spirituală datorită sublimității sale trebuie ținut ascuns de majoritatea oamenilor. Căci adâncimile lui sunt greu de atins și pericolele sunt mari"[74].

Conceptul fundamental al metafizicii și al misticii lui Ibn Arabī este *Unitatea Ființei*, mai exact Unitatea Ființei și a Percepției. Altfel spus, Realitatea Totală, nondiferențiată, constituie modul primordial de a fi al Divinității. Animată de Dragoste și dorind să se cunoască pe Sine, această Realitate Divină se scindează în subiect (cunoscător) și obiect (de cunoscut). Când vorbește despre Realitate în contextul Unității Ființei, Ibn Arabī întrebuințează termenul *al-ḥaqq* (Realul, Adevărul). Când vorbește despre realitatea scindată într-un pol spiritual sau intelectual și un pol cosmic sau existențial, el îl numește pe primul *Allah* sau Creatorul (*al-ḥāliq*) și pe cel de al doilea Creația (*ḥalq*) sau Cosmosul[75].

---

[70] Vezi scrierile sale autobiografice traduse de R.W.J. Austin sub titlul *Sufis of Andalusia*.

[71] Cf. *Sufis of Andalusia*, p. 157.

[72] Cărțile lui sunt și azi interzise în Egipt și opera, voluminoasă și dificilă, este insuficient studiată. Cât privește traducerile, ele sunt puține.

[73] *Les Révélations mecqoises*, text citat de R.W.J. Austin, *Ibn al-Arabî, The Bezels of Wisdom*, p. 25.

[74] Text citat de R.W.J.Austin, p. 24. În cele ce urmează vom utiliza în special traducerea lui R.W.J. Austin (*The Bezels of Wisdom*) și comentariile sale.

[75] *The Bezels of Wisdom*, p. 153. Ibn Arabī precizează că fiecare pol — spiritual și cosmic — implică la modul potențial și latent celălalt pol.

Spre a explicita acest proces al Creației, Ibn Arabī utilizează de preferință tema Imaginației Creatoare și aceea a Iubirii. Grație Imaginației Creatoare, formele latente care există în Real sunt proiectate pe pânza iluzorie a alterității, astfel încât Dumnezeu se poate percepe pe Sine însuși ca obiect[76]. Prin urmare, Imaginația Creatoare constituie trăsătura de unire între Realul ca subiect și Realul ca obiect de cunoaștere, între Creator și creatură. Chemate la existență de Imaginația Creatoare, obiectele sunt recunoscute de Subiectul Divin.

A doua temă utilizată de autor spre a ilustra Creația este Dragostea, adică nostalgia lui Dumnezeu de a fi cunoscut de creaturile sale. Ibn Arabī descrie mai întâi procesul de zămislire efectuat de Realitatea procreatoare. Dar mai ales Dragostea este aceea care împreunează făpturile. Sciziunea Realului într-un subiect divin și un obiect creat va duce în cele din urmă la reintegrarea în Unitatea primordială, *îmbogățită* de astă dată *prin experiența cunoașterii de Sine*[77].

Ca făptură creată, fiecare om, în esența lui latentă, nu poate fi altceva decât Dumnezeu; ca obiect de cunoaștere a lui Dumnezeu, omul ajută ca divinitatea să se cunoască pe Sine și, făcând așa ceva, participă la Libertatea Divină[78]. Omul Desăvârșit constituie „istmul" între cei doi poli ai Realității. El este deopotrivă bărbat, adică reprezentant al Cerului și al Cuvântului lui Dumnezeu, și femeie, ca reprezentant al Gliei sau Cosmosului. Împreunând în sine Cerul și Pământul, Omul Desăvârșit dobândește, în același timp, Unitatea Ființei[79]. Sfântul se bucură asemeni lui Dumnezeu de puterea de a crea (*himma*), adică poate să realizeze obiectiv propriile sale imagini interioare[80]. Dar nici un sfânt nu reușește să mențină aceste imagini în chip obiectiv decât pe o durată limitată[81]. Să adăugăm că pentru Ibn Arabī islamul constituie, esențialmente, experiența și adevărul pe care le poate cunoaște omul sfânt, ale cărui funcții mai importante sunt acelea de profet (*nabī*) și de apostol (*rasūl*).

Ca și Origen, Gioacchino da Fiore sau Meister Eckhart, Ibn Arabī, deși a avut discipoli fideli și competenți și a fost admirat de sufiști, nu a reușit să utilizeze și să reînnoiască teologia oficială. Spre deosebire însă de cei trei maeștri creștini, geniul lui Ibn Arabī a întărit tradiția ezoterică musulmană.

281. Sohrawardī și mistica Luminii

Shihāboddīn Yahyā Sohrawardī s-a născut în 549/1155 la Sohraward, oraș din nord-vestul Iranului. El a studiat în Azerbaidjan și la Ispahan, a stat mai mulți ani în Anatolia și s-a dus apoi în Siria. Acolo a fost condamnat ca urmare a unui proces intentat de învățații Legii islamice și dat morții în 587/1191, la 36 de ani. Numit de istorici șeicul *maqtūl* („asasinat"), el e cunoscut de discipoli drept șeicul *šahid* („martir").

Titlul principalei lui opere, *Teosofia răsăriteană* (= *Hikmat al-Išrāq*), definește ambițiosul demers al lui Sohrawardī, anume reactualizarea vechii înțelepciuni iraniene, precum și a gnosei hermetice. Avicenna vorbise de o „înțelepciune" sau de o „filosofie orientală" (cf. § 279).

---

[76] *Ibid.*, pp. 28, 121. Vezi mai ales importanta carte a lui H.Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî*, în special cap.II și III.

[77] *The Bezels of Wisdom*, p. 29.

[78] *Ibid.*, pp. 33, 84.

[79] H. Corbin, *op. cit.*, cap.IV, 2. Precizăm că, după Ibn Arabī, Omul Desăvârșit constituie un model exemplar, cu greu actualizabil într-o existență omenească.

[80] Vezi H. Corbin, *op. cit.*, cap. IV; *The Bezels of Wisdom*, pp. 36, 121, 158. R.W.J. Austin (p. 36) amintește de meditația tibetană care reușește să materializeze imaginile interioare. Cf. mai jos, § 315.

[81] *The Bezels*, p. 102. Ibn Arabī insistă, de altfel, asupra marilor pericole pe care trebuie să le înfrunte aceia ce au căpătat astfel de puteri; *ibid.*, pp. 37, 158.

Sohrawardī cunoștea ideile vestitului său predecesor. Dar, după el, Avicenna nu putuse realiza această „filosofie orientală", pentru că nu cunoștea principiul, „sursa orientală" însăși. „A existat la vechii perși, scrie Sohrawardī, o comunitate de oameni care erau călăuziți de Dumnezeu și care mergeau pe calea cea dreaptă, învățați-teozofi eminenți, fără asemănare cu Magii (*Majūs*). Prețioasa lor teozofie a Luminii, despre care ne stau mărturie experiența mistică a lui Platon, ca și a înaintașilor lui, am reușit să o reînviez în cartea mea intitulată *Teozofia răsăriteană* și, în îndeplinirea acestui proiect, n-a fost nimeni care să mă preceadă"[82].

Opera destul de vastă a lui Sohrawardī (49 de titluri) izvorăște dintr-o experiență personală, o „convertire survenită în tinerețe". Într-o viziune extatică, el descoperă o multitudine de „ființe de lumină contemplate cândva de Hermes și Platon, și acele raze cerești, din care izvorăsc *Lumina Slavei* și *Lumina Suverană* (*Ray wa Khorreh*), anunțate de Zarathustra, acelea spre care o răpire spirituală l-a înălțat pe regele dreptcredincios, fericitul Kay Khosraw"[83]. Noțiunea *išrāq* (splendoarea soarelui în zori) trimite: 1) la înțelepciune, la teozofia care are drept sursă Lumina, și 2) pornind de aici, la o doctrină întemeiată pe apariția Luminilor inteligibile, 3) dar și la teozofia *Răsăritenilor*, adică aceea a Înțelepților din vechea Persie. Această „splendoare aurorală" este „Lumina Slavei", *Xwarenah* din *Avesta* (în persană *Khorrah;* cf. forma parsi *Farr, Farrah*). Sohrawardī o descrie ca o iradiație veșnică a Luminii Luminilor din care provine Primul Arhanghel, desemnat prin numele zoroastrian *Bahman* (*Vohu Manah*). Această relație între Lumina Luminilor și Prima Emanație se reîntâlnește pe toate treptele de evoluție ale Ființei, orânduind în perechi toate categoriile de lucruri create. „Zămislindu-se unele pe altele din razele și răsfrângerile lor, ipostazele Luminii ajung roiuri nenumărate. Dincolo de cerul Stelelor Fixe al astronomiei peripateticiene sau ptolemaice, ghicim un număr infinit de universuri mirabile" (H. Corbin, *Histoire...*, p. 293).

Această lume a Luminilor e prea complexă pentru a o putea prezenta aici[84]. Să amintim doar că toate modalitățile de existență spirituală și toate realitățile cosmice sunt create și cârmuite de diferiți îngeri care au emanat din Lumina Luminilor. Cosmologia lui Sohrawardī e solidară cu o angelologie. Fizica lui amintește atât concepția mazdeană a celor două categorii de lucruri reale — *mēnôk* (celestul, subtilul) și *gētik* (densul, terestrul) — cât și dualismul maniheist (cf. §§ 215, 233–234). Din cele patru universuri ale cosmologiei sohrawardiene, să reținem importanța lui *Malakūt* (lumea sufletelor cerești și a sufletelor omenești) și a lui *mundus imaginalis*, „lumea intermediară între lumea inteligibilă a ființelor de Lumină Pură și lumea sensibilă; organul care o poate percepe este Imaginația activă"[85]. Așa după cum remarcă Henry Corbin, „Sohrawardī este primul, se pare, care a întemeiat o ontologie a acestei lumi intermediare și această temă va fi reluată și amplificată de toți gnosticii și misticii islamului"[86].

Narațiunile de inițiere spirituală redactate de Sohrawardī se pot descifra tocmai din perspectiva acestei lumi intermediare. Este vorba de evenimente spirituale care au loc în *Malakūt*, dar care dezvăluie semnificația profundă a unor episoade paralele exterioare. *Povestea*

---

[82] Text tradus de H. Corbin, *En Islam iranien*, vol. II: *Sohrawardī et les platoniciens de Perse*, p. 29; cf., de asemenea, *Histoire de la philosophie islamique*, p. 287.

[83] Text tradus de H.Corbin, *Histoire de la pshilosophie*... pp. 288–289. O altă versiune în *En Islam iranien*, II, p. 100.

[84] Vezi H. Corbin, *En Islam iranien*, II, pp.81 sq.; *Histoire de la philosophie*, pp. 293 sq.

[85] H. Corbin, *Histoire*, p. 296.

[86] „Importanța sa e pe drept cuvânt capitală. Ea stă pe primul plan al perspectivei ce se deschide devenirii postume a omului. Funcția ei e triplă: prin ea se desăvârșește Învierea, căci ea este „tărâmul corpurilor subtile"; prin ea devin realmente adevărate simbolurile configurate de profeți, ca și toate experiențele vizionare; prin urmare, prin ea se săvârșește ta'wīl, exegeza care „reîndrumă" datele Revelației coranice către propriul lor „adevăr spiritual" (H. Corbin, *Histoire*, pp. 296–297).

Exilului din Apus[87] este o inițiere prin care discipolul e călăuzit spre *Răsăritul* său; altfel spus, această scurtă și de multe ori enigmatică narațiune îl ajută pe „exilat" să se reîntoarcă *la Sine*. Pentru Sohrawardī și „teozofii orientali" (*hukāma išrāqīyun*), reflexia filosofică se îngemănează cu realizarea spirituală; ei îmbină metoda filosofilor ce caută cunoașterea pură cu metoda sufilor urmărind purificarea interioară[88].

Experiențele spirituale ale discipolului în lumea intermediară constituie, am văzut, o serie de încercări inițiatice suscitate de Imaginația Creatoare. Deși se situează pe un alt plan, se poate compara funcția acestor povestiri inițiatice cu aceea a romanelor Graalului (§ 270). Amintim, de asemenea, valoarea magico-religioasă a oricărei narațiuni de tip tradițional, adică funcția de poveste exemplară (cf. Hasidismul, § 293). Să mai spunem pentru moment că, la țăranii români, rostirea rituală a poveștilor (la ceas de noapte) apără casa de Diavol și de duhuri rele. Mai mult încă, ea suscită prezența lui Dumnezeu[89].

Aceste câteva sugestii comparative ne permit să înțelegem mai bine atât originalitatea lui Sohrawardī, cât și vechea tradiție pe care el o continuă. Imaginația creatoare care face posibilă descoperirea lumii intermediare este solidară cu viziunea extatică a șamanilor și cu inspirația vechilor poeți. Se știe că epopeea și un anume tip de basm derivă din călătoriile și întâmplările extatice în Cer și mai ales în Infern[90]. Toate acestea ne ajută să înțelegem, pe de o parte, rolul literaturii narative în „educația spirituală" și, pe de altă parte, consecințele, pentru lumea occidentală din secolul XX, ale descoperirii Inconștientului și a dialecticii Imaginației.

Pentru Sohrawardī, înțeleptul, care excelează deopotrivă în filosofie și în contemplarea mistică, este adevăratul șef spiritual, *stâlpul* (*quṭb*), „în absența căruia lumea n-ar putea dăinui și a cărui prezență poate fi și *incognito*, rămânând necunoscut, ca atare, oamenilor" (H. Corbin, *Histoire*, pp. 300–301). Or, remarcă H. Corbin, se poate recunoaște aici una din temele șiite majore, căci „stâlpul stâlpilor" este Imamul. Existența sa *incognito* implică ideea șiită a ocultării Imamului, precum și aceea a ciclului *walāyat*, „profeția ezoterică" succedând „Pecetea Profeților". Recunoaștem, așadar, acordul între teozofii *išrāqīyun* și teozofii șiiți. „În fapt, scrie H. Corbin, învățații Legii din Alep nu se înșelaseră. În cursul procesului lui Sohrawardī, teza incriminată, care i-a adus în cele din urmă condamnarea, a fost ideea propovăduită de el că Dumnezeu poate oricând, chiar și în clipa de față, făuri un profet. Chiar dacă nu era vorba de un profet-legislator, ci de o „profeție ezoterică", teza dezvăluia un criptoșiism. Astfel, prin opera sa și prin martirajul morții sale ca filosof profetic, Sohrawardī a trăit până la capăt tragedia „exilului occidental" (*Histoire*, p. 301). Totuși, posteritatea spirituală a lui Sohrawardī — *išrāqīyun*-ii (= iluminații) — supraviețuiește, în Iran cel puțin, până astăzi[91].

282. Ğalāl al-Dīn-Rūmī : muzica, poezia și dansul sacru

Muhammad Ğalāl al-Dīn, cunoscut mai ales sub numele de Rūmī, s-a născut la 30 septembrie 1207 la Balkh, în orașul Khorasan. Temându-se de invazia mongolă, tatăl său, teolog și maestru

---

[87] Tradusă și comentată de H. Corbin, *L'archange empourpré*, pp. 265–299. Vezi, *ibid.*, traducerea altor povestiri mistice de Sohrawardī. De asemenea, vezi *En Islam iranien*, II, pp. 246 sq.

[88] În genealogia spirituală pe care Sohrawardī și-o recunoaște figurează deopotrivă vechii filosofi greci, înțelepciunea persană, precum și unii mari maeștri sufi; *Histoire*, p. 299.

[89] Vezi exemplele citate de Ovidiu Bârlea, Folclorul românesc, I (București, 1981), pp. 141 sq. Este vorba de o concepție arhaică foarte răspândită; cf. *Aspects du mythe*, cap.II.

[90] Cf. *Le Chamanisme* (ediția a 2-a), p. 395 sq.

[91] Unul din marile merite ale lui Henry Corbin și ale elevilor lui este acela de a fi început studierea acestei bogate tradiții filosofice, necunoscute încă în Occident.

sufi, părăsește orașul în 1219 și pleacă în pelerinaj la Mecca. În cele din urmă, familia se stabilește la Konya. După moartea tatălui său, Ğalāl al-Dīn, care avea 24 de ani, studiază la Alep și Damasc. Șapte ani după aceea se întoarce la Konya și, din 1240 până în 1249, predă jurisprudența și dreptul canonic. Dar, la 29 noiembrie 1249, un derviș rătăcitor, Shams din Tabrīz, în vârstă de șaizeci de ani, sosește în oraș. Există mai multe versiuni cu privire la întâlnirea lor. Fiecare dintre acestea relatează, mai mult sau mai puțin dramatic, convertirea lui Rūmī: vestitul jurist și teolog a devenit unul din cei mai mari mistici și poate cel mai genial poet religios al islamului.

Persecutat de discipolii lui Rūmī — care erau geloși pe ascendentul său asupra maestrului lor — Shams pleacă la Damasc. El consimte apoi să se reîntoarcă, dar dispare, omorât în taină, la 3 decembrie 1247. Rūmī va fi multă vreme neconsolat. El scrie o culegere de ode mistice care poartă numele maestrului dispărut (*Dīwānī Shamsī Tabrīz*), „admirabile cântece «de dragoste și de jale», operă uriașă, în întregime dedicată acestei iubiri, pământești în aparență, dar care în realitate este o ipostază a dragostei divine“[92]. În plus, Rūmī instituie concertul spiritual (*samā*) pentru cinstirea lui Shams. Potrivit fiului său, Sultān Walad, „Rūmī, fără contenire, asculta muzică și dansa; el nu se odihnea nici ziua, nici noaptea. Fusese un savant, a devenit un poet. Fusese un ascet, a ajuns să fie îmbătat de dragoste, nu de vin: inima celui iluminat nu bea decât din vinul Luminii“[93].

Spre sfârșitul vieții, Rūmī l-a ales pe Husām-od-Dīn Celebi să le fie cap discipolilor. Datorită în bună măsură lui Celebi, maestrul ajunge să-și dicteze opera principală, *Mathnavī*. Până la moartea sa, în 1273, Rūmī i-a dictat lui Celebi distihuri, uneori pe stradă, alteori chiar la baie. Este vorba de o vastă epopee mistică de circa 45 000 de versuri, pe subiecte din Coran și din tradiția profetică, ori pe apologuri, anecdote, legende și teme din folclorul oriental și mediteranean.

Rūmī a întemeiat o confrerie, *Ṭarīqa mawlāwīya*, căci discipolii și prietenii îi spuneau *mawlānā*, „maestrul nostru“ (pronunțat în turcă *mevlāna*). În Occident, confreria e numită de timpuriu a „dervișilor rotitori“, căci în timpul concertului ceremonial (*samā*) dansatorii se învârteau din ce în ce mai repede în jurul lor și în cerc împrejurul încăperii. „În ritmurile muzicii, zicea Rūmī, este ascuns un secret. Dacă l-aș dezvălui, el ar nimici lumea“. Într-adevăr, muzica trezește spiritul, făcându-l să-și amintească de adevărata lui patrie și de țelul final[94]. „Noi toți am făcut parte din trupul lui Adam și am ascultat cândva aceste cântece în Paradis. Deși apa și lutul au turnat îndoiala în noi, totuși ni le mai reamintim întrucâtva“[95].

La fel ca muzica și poezia sacră, dansul extatic se practica de la început în sufism[96]. După unii sufi, dansul lor extatic ar fi fost o reproducere a dansului îngerilor (vezi textul tradus de Marijan Molé, pp. 215–216). În *ṭarīqa* instaurată de Rūmī (dar organizată mai ales de Sultān Walad, fiul său), dansul are un caracter cosmic și teologal. Dervișii sunt îmbrăcați în alb (ca într-un lințoliu), își pun deasupra o mantie neagră (simbol al mormântului) și poartă pe cap o tocă de fetru (imagine a pietrei tombale musulmane)[97]. Șeicul reprezintă un intermediar între Cer și Pământ. Muzicienii cântă dintr-un flaut de trestie (*ney*) și bat din tobe și din chimvale.

---

[92] Eva de Vitray-Meyerovitch, *Rūmī et le soufisme*, p.20.

[93] Tradus de E. Vitray-Meyerovitch, *op. cit.*, p.18.

[94] Vezi textele traduse de M. Molé, *La danse extatique en islam*, pp. 208–213.

[95] *Mathnavī*, IV, 475–476, traducere de M. Molé p. 239. Amintirea ședерii în Paradis și așteptarea trâmbiței Judecății de Apoi sunt teme atestate de cea mai veche tradiție sufi.

[96] Vezi studiul lui M. Molé, *passim.*; cf. criticile teologilor și chiar ale sufilor, *ibid.*, pp. 176 sq. etc.

[97] Acest simbolism, prezent de la început în *samā*, este precizat de *Dīwān*-ul marelui poet turc Mehmed Celebi; vezi textul tradus de M. Molé, pp. 248–251. Cu privire la dansul *māwlāwi*, vezi, de asemenea, textele din Rūmī și Sultān Walad, traduse, *ibid.*, pp.238 sq.

Începerea în care se rotesc dervișii înfățișează Universul, „planetele rotindu-se în jurul soarelui și în jurul lor. Tobele invocă trâmbițele Judecății de Apoi. Cercul dansatorilor e format din două semicercuri, dintre care unul reprezintă arcul descinderii sau al involuției sufletelor în materie și celălalt arcul ascensiunii sufletelor către Dumnezeu"[98]. Când ritmul ajunge foarte rapid, șeicul intră în dans și se învârtește în centrul cercului, căci el închipuie soarele. „Este momentul suprem al unirii realizate"[99]. Adăugăm că dansul dervișilor nu duce (decât foarte rar și doar în arii marginale) la transe psihopatice.

Rolul lui Rūmī în regenerarea islamului este imens. Operele sale au fost citite, traduse și comentate în întreg spațiul lumii musulmane. Această excepțională popularitate demonstrează încă o dată importanța creativității artistice, mai ales a poeziei, în aprofundarea vieții religioase. Ca și alți mistici, dar cu o ardență pasională și cu o forță poetică inegalabilă, Rūmī nu încetează să exalte iubirea divină. „Fără Dragoste, Lumea n-ar fi vie" (*Mathnavī*, III, 1975). Poezia sa mistică abundă în simboluri din sfera dansului și a muzicii. În pofida unor influențe neoplatoniciene, teologia lui este destul de complexă și, în egală măsură, personală, atașată tradiției și totuși plină de îndrăzneală. Rūmī insistă asupra necesității de a atinge nonființa pentru a putea *deveni* și *a fi*; el face, de altfel, numeroase aluzii la al-Ḥallāǧ[100].

Existența umană se desfășoară potrivit voinței și planului Creatorului. Omul a fost însărcinat de Dumnezeu să fie un intermediar între El și Lume. Căci nu în zadar Omul a trebuit să parcurgă „drumul de la sământă la rațiune" (*Mathnavī*, III, 1975). „Din clipa în care vii spre existență în lumea aceasta, o scară este ridicată înaintea ta ca să te poți salva". Omul a fost la început mineral, apoi plantă, apoi animal. „Pe urmă ai fost făcut om, ai fost înzestrat cu cunoaștere, gândire, credință." La sfârșit, omul va deveni înger și casa lui va fi în Cer. Dar nici acesta nu este stadiul final. „Depășește chiar și condiția angelică, pătrunde în acest ocean (al Unității Divine), pentru ca stropul tău de apă să devină mare întinsă."[101] Într-un faimos pasaj din *Mathnavī* (II, 1157), Rūmī explică natura originar teomorfă a omului, făcut după chipul lui Dumnezeu: „Imaginea mea rămâne întipărită în inima Regelui: inima Regelui ar fi bolnavă fără imaginea mea [...]. Lumina inteligențelor izvorăște din gândirea mea; cerul a fost creat din natura mea originară [...]. Eu am o împărăție a spiritului [...]. Eu nu sunt născut o dată cu Regele [...]. Dar primesc de la El Lumina sa în teofanie" (traducere de E. de Vitray-Meyerovitch).

283. Triumful sufismului și reacția teologilor. Alchimia

După ce a dobândit, grație teologului al-Ġazzālī, acordul învățaților Legii, sufismul a cunoscut o mare popularitate: mai întâi în ținuturile Asiei Occidentale și în Africa de Nord, apoi peste tot unde pătrunsese islamul: în India, în Asia Centrală, în Indonezia și în Africa Orientală. Cu timpul, grupurile restrânse de discipoli trăind în jurul șeicilor devin adevărate Ordine cu nenumărate filiale și cu sute de membri. Sufii au fost cei mai buni misionari ai islamului. H.A.R. Gibb consideră că eclipsa șiismului s-a datorat popularității și spiritului misionar al sufilor[102]. Un asemenea succes explică prestigiul lor și ocrotirea de care s-au bucurat din partea autorităților civile.

---

[98] E. de Vitray-Meyerovitch, *op. cit.*, p. 41. Cf.M. Molé, *op. cit.*, pp. 229 sq.

[99] E. Meyerovitch, p. 42. Vezi descrierea unei ceremonii māwlawīya în M. Molé, *op. cit.*, pp. 229 sq.

[100] Cf. Textele citate de A.-M. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, pp. 319 sq.

[101] *Odes mystiques*, II, (= *Dīwān-i Shams-i Tabrīz*), traducere de E. de Vitray-Meyerovitch, pp. 88–89. Vezi *ibid.*, p. 89, fragmentele traduse din *Mathnavī*, IX, 553 sq., 3637 sq.

[102] Cf. H.A.R. Gibb, *Mohammedanism*, p. 143.

Toleranța teologilor (*'ulāma'*) a încurajat împrumutarea unor concepții străine și utilizarea unor metode exotice. Anumite tehnici mistice sufice au fost adâncite și modificate în contact cu mediile alogene. E de ajuns să comparăm rugăciunea de tip *ḏikr*, practicată de primii sufi (cf. § 275), cu aceea elaborată, cu începere din secolul al XII-lea d.Hr., sub influență indiană. După un autor, „recitarea începe din partea stângă (a pieptului), care este adâncitura în care pâlpâie lampa inimii, candelă a luminii spirituale. Ea continuă, înaintând în partea de jos a pieptului, apoi în partea dreaptă, apoi în partea de sus a pieptului. Se continuă până se revine în poziția inițială". După un alt autor, *ḏakīr*-ul trebuie „să se ghemuiască la pământ, cu picioarele încrucișate, cu mâinile în jurul picioarelor, cu capul plecat pe genunchi și ochii închiși. El ridică capul, rostind *lā'ilāh* în timpul scurs între sosirea capului la nivelul inimii și așezarea lui pe umărul drept [...]. Când gura atinge nivelul inimii, se rostește cu tărie invocația *illā* [...]. În fața inimii se rostește Allah, cu și mai apăsată energie..."[103]. Se pot ușor recunoaște analogiile cu tehnicile yogico-tantrice, mai ales în exercițiile care suscită fenomene concomitent auditive și luminoase, prea complexe ca să le prezentăm aici.

Atari influențe nu deformează, cel puțin la adevărații *ḏakīri*, caracterul musulman al rugăciunii *ḏikr*. Mai degrabă dimpotrivă. Numeroase credințe religioase și metode ascetice s-au îmbogățit prin împrumuturi sau influențe exterioare. S-ar putea spune chiar că, aidoma ca în istoria creștinismului, atari influențe au contribuit la universalizarea islamului, dându-i o dimensiune ecumenică.

Oricum ar fi, e sigur că sufismul a contribuit în mare măsură la înnoirea experienței religioase musulmane. În ce privește aportul cultural al sufilor, acesta a fost considerabil. În toate țările islamului se recunoaște înrâurirea lor în muzică, dans și mai ales în poezie[104].

Dar această mișcare triumfătoare, care a rămas populară până în zilele noastre[105], a avut și consecințe ambigue pentru istoria islamului. Antiraționalismul anumitor sufi devine uneori agresiv și invectivele lor împotriva filosofilor au făcut deliciul plebei. Pe de altă parte, emotivitatea excesivă, transele și extazele din timpul ședințelor publice cresc în amploare. Majoritatea maeștrilor sufi s-au opus unor atari exaltări, dar nu au izbutit să le stăvilească. În plus, membrii anumitor ordine, precum acela al dervișilor rătăcitori sau *fakirilor* (= săracilor), își proclamă aptitudinea de a săvârși miracole, trăind în marginea Legii.

Deși obligați să tolereze sufismul, teologii *'ulāma'* au continuat să pândească elementele străine, mai ales iraniene și gnostice, care, pătrunzând în învățăturile anumitor maeștri sufi, amenințau, potrivit învățaților Legii, unitatea islamului. (Ca întotdeauna, a fost și este dificil pentru teologi — și nu numai pentru teologii musulmani — să recunoască imensa contribuție a misticilor la aprofundarea experienței religioase în rândul maselor, datorită riscului de „erezie", risc, de altfel, existent pentru teologi, la toate nivelurile religioase.) Răspunsul învățaților *'ulāma'* a fost proliferarea instituțiilor *madrasa*, colegii pentru educația teologică, având statut oficial și profesori plătiți. Către secolul VIII/XIV, sute de *madrasa* concentraseră controlul educației superioare în mâinile teologilor[106].

---

[103] Texte citate de L. Gardet, „Invocarea numelui divin (ḏikr) în mistica musulmană", pp.654–655. Despre analogiile cu tehnicile yogico-tantrice, vezi M. Eliade, *Le Yoga*, pp. 218 sq., 396–397.

[104] Vezi, *inter alia*, textele traduse de A.-M. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, în special pp. 287 sq. Grație poeziei mistice, mai exact mistico-erotice, un mare număr de teme și motive nonislamice au pătruns în diferitele literaturi naționale.

[105] Vezi A.-M. Schimmel, pp. 403 sq. și bibliografia citată *ibid.*, în n. 1–7.

[106] Vezi observațiile lui H.A.R. Gibb (*op. cit.*, pp. 144 sq., 153 sq.) despre consecințele culturale ale acestui control al educației.

Este păcat că sufismul clasic nu a fost cunoscut în Apus în timpul Evului Mediu[107]. Eventualele informații indirecte, prin intermediul poeziei erotico-mistice din Andaluzia, n-au constituit un contact autentic între cele două mari tradiții mistice[108]. După cum se știe, aportul esențial al islamului a fost transmiterea, în traducere arabă, a operelor filosofice și științifice ale Antichității și în primul rând a cărților lui Aristotel.

Să adăugăm însă că dacă mistica sufi a fost ignorată, hermetismul și alchimia au pătruns în Apus grație scrierilor arabe, dintre care o parte sunt opere originale. După Stapleton, alchimia Egiptului alexandrin s-a dezvoltat mai întâi la Harran, în Mesopotamia. Această ipoteză este controversată, dar ea are meritul de a explica originea alchimiei arabe. În orice caz, unul dintre primii și cei mai vestiți alchimiști de limbă arabă este Ğabīr ibn Hayyān, celebrul Geber al latinilor. Holmyard consideră că acesta a trăit în secolul II/VIII, și că a fost elevul lui Ğa'far, al VI-lea Imam. După Paul Kraus, care i-a consacrat o monografie monumentală, e vorba de mai mulți autori (o culegere de aproape 3 000 de titluri circulă sub numele lui!), trăind prin secolele III/IX–IV/X. H. Corbin a evidențiat pertinent mediul șiit și ezoteric în care s-a dezvoltat alchimia lui „Ğabīr". Într-adevăr, a sa „Știință a Echilibrului" permite să se descopere în fiecare corp raportul care există între manifestat și ocult (*ẓāhir* și *bāṭin*, exotericul și ezotericul)[109]. Se pare totuși că cele patru tratate *Geber*, cunoscute în traducerea lor latină, nu sunt opera lui Ğabīr.

Primele traduceri din arabă în latină s-au efectuat în Spania, către 1150, de Gerard din Cremona. Un secol mai târziu, alchimia era suficient de cunoscută, căci ea este inclusă în *Enciclopedia* lui Vincent de Beauvais. Unul din cele mai vestite tratate, *Tabula Smaragdina*, era extras dintr-o lucrare cunoscută sub titlul *Cartea Secretului Creației*. La fel de celebre sunt *Turba Philosophorum*, tradusă din arabă, și *Picatrix*, redactată în arabă în secolul al XIII-lea. Este inutil să precizăm că toate aceste cărți, în ciuda substanțelor, instrumentelor și operațiilor de laborator pe care le descriu, sunt îmbibate de ezoterism și gnosă[110]. O seamă de mistici și maeștri sufi, printre care al-Ḥallāğ și, mai ales, Avicenna și Ibn Arabī, au descris alchimia ca o veritabilă tehnică spirituală. Nu se dispune încă de informații suficiente privind dezvoltarea alchimiei în țările Islamului după secolul al XIV-lea. În Occident, hermetismul și alchimia vor cunoaște o epocă de glorie cu puțin înainte de Renașterea italiană, și prestigiul lor mistic îl va fascina încă pe Newton (§ 311).

---

[107] După cum e regretabil că islamul a fost cunoscut în Europa de Sud-Est aproape exclusiv prin intermediul Imperiului otoman, adică al ocupației turcești.

[108] Pe de altă parte, contacte între anumite grupări ezoterice musulmane și creștine nu sunt excluse. Dar nu putem aprecia urmările lor în istoria religioasă și culturală a Evului Mediu.

[109] *Histoire de la philosophie islamique*, pp.184 sq., și mai ales „Le livre du glorieux de Jābir ibn Hayyān".

[110] Vezi Mircea Eliade, *Forgerons et alchimistes* (ediția a 2-a, revăzută), pp. 119 sq.

Capitolul XXXVI

IUDAISMUL DE LA RĂSCOALA LUI BAR-KOKHBA PÂNĂ LA HASIDISM

284. Cum a fost alcătuită *Mișna*

Evocând primul război al evreilor împotriva romanilor (70–71) și dărâmarea templului de către Titus, aminteam un episod care a avut urmări considerabile asupra iudaismului: faimosul Rabbi Iokhanan ben Zaccai a izbutit să părăsească ascuns într-un sicriu Ierusalimul asediat și, peste puțin timp, a dobândit învoire de la Vespasian să înființeze o școală în satul Iabneh (în Iudeea). Rabbi Iokhanan era convins că atâta vreme cât *Tora* va fi studiată seminția lui Israel, deși zdrobită din punct de vedere militar, nu va dispărea (cf. § 224)[1]. Ca urmare, Rabbi Iokhanan a organizat, sub conducerea unui „Patriarh" (*Nasi*), un sanhedrin format din 71 de membri, Curte Religioasă și autoritate de necontestat. Vreme de trei secole, demnitatea de Patriarh a fost transmisă, exceptând o singură dată, din tată în fiu[2].

Totuși, al doilea război cu romanii, declanșat de Bar-Kokhba în 132 d. Hr. și terminat cu catastrofa din 135 d. Hr., a pus din nou în primejdie identitatea religioasă, ba chiar supraviețuirea poporului evreu. Împăratul Hadrian a desființat sanhedrinul și a interzis, sub amenințarea cu pedeapsa capitală, studiul Torei și practicarea actelor de cult. Mai mulți maeștri evrei, printre care celebrul Rabbi Akiba, au murit sub tortură. Dar împăratul Antonin Pius, care i-a urmat lui Hadrian, redă sanhedrinului — de fapt îi mărește — autoritatea. De acum înainte, hotărârile sanhedrinului sunt recunoscute de întreaga Diaspora evreiască. În această perioadă — care începe cu discipolii lui Iokhanan ben Zaccai și se termină către anul 200 d. Hr. — au fost elaborate structurile fundamentale ale iudaismului normativ. Principala inovație a fost înlocuirea pelerinajelor și sacrificiilor săvârșite în Templu cu studierea Torei, rugăciunile și pietatea, acte religioase care se puteau efectua în oricare loc de pe fața pământului. Continuitatea cu trecutul era asigurată prin studiul Bibliei și prin respectarea prescripțiilor privind puritatea rituală.

Ca să clarifice, precizeze și unifice nenumăratele tradiții orale[3] în legătură cu practicile cultuale și cu interpretările Scripturii, precum și cu problemele juridice, Rabbi Iuda „Prințul" (Patriarhul sanhedrinului între cca 175–cca 220) s-a străduit să le colecționeze și să le organizeze într-un corpus unic de norme legale. Această vastă compilație, numită *Mișna* („repetare"), conține materiale elaborate între secolul I î. Hr. și secolul II d. Hr.[4]. Lucrarea comportă șase secțiuni: agricultura, sărbătorile, viața de familie, legea civilă, prescripțiile sacrificiale și dietetice și curățenia rituală.

---

[1] Într-adevăr, partida sacerdotală a saducheilor, pierzându-și, după dărâmarea Templului, rolul și rațiunea de a fi, conducerea religioasă a revenit învățaților Legii, adică fariseilor și succesorilor lor, rabinii („maeștrii, învățătorii"). Vezi, *inter alia*, G.F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, I, pp. 83 sq.

[2] Vezi Hugo Mantel, *Studies in the History of the Sanhedrin*, în special pp. 140 sq. (mutarea sanhedrinului de la Ibneh la Usha și în alte părți).

[3] Ideea unei „Tora orale", propovăduită de Moise lui Iosua și preoților, se reclama de la o veche și venerabilă tradiție.

[4] Unul din marile merite ale recentei cărți a lui Jacob Neusner, *Judaism: The Evidence of the Mishnah*, este acela de a fi identificat și analizat materialele ce se referă la perioadele de dinainte și de după cele două războaie cu Roma.

Ea conține unele aluzii la mistica tronului dumnezeiesc, *Merkaba* (cf. § 288). Nu se întâlnește, în schimb, nici un ecou al nădejdilor mesianice și al speculațiilor apocaliptice, atât de populare în epocă (ilustrate, de pildă, în celebrele cărți pseudoepigrafice *II Baruch* și *IV Ezdra*). Ai impresia că *Mișna* ignoră istoria contemporană sau îi întoarce spatele. (Este vorba, de pildă, de zeciuieli de recoltă ce trebuie duse *la Ierusalim*; se precizează modul de schimb al monedelor etc.)[5] *Mișna* evocă o situație anistorică, exemplară, în care diversele acte de sanctificare a vieții și a omului se săvârșeau potrivit modelelor legiferate. Munca agricolă e consacrată de prezența lui Dumnezeu și de activitatea (ritualizată) a omului. „Țara lui Israel e sfințită de legătura ei cu Dumnezeu. Rodul lui Dumnezeu e sfințit de omul care muncește la porunca Domnului și de numirile și despărțirile prin cuvânt ale diverselor ofrande"[6].

Tot astfel, în „Secțiunea Sărbătorilor" sunt orânduite, clasate și numite ciclurile timpului sacru, în strânsă legătură cu structurile spațiului sacru (cf. J. Neusner, pp. 132 sq.). Și, la fel, în toate celelalte „secțiuni" ale culegerii. E vorba întotdeauna de grija de a preciza, până la cel mai mic amănunt, mijloacele rituale de a se sanctifica opera cosmică și viața socială, familială și individuală, dar și mijloacele de a evita necurăția și de a o face inoperantă prin purificări specifice.

Ești ispitit să apropii această concepție religioasă de credințele și practicile creștinătății rurale, pe care le-am numit „creștinism cosmic" (cf. § 237). Cu deosebirea că în *Mișna* opera de sfințire se datorează în exclusivitate lui Dumnezeu și faptelor omului, care împlinește poruncile lui Dumnezeu. E semnificativ însă că în *Mișna* (și, evident, în comentariile și completările sale, pe care le vom menționa îndată) Dumnezeu — până atunci *Dumnezeu al istoriei*, prin excelență — pare indiferent la istoria imediată a poporului său: pentru moment, mântuirii de tip mesianic i s-a substituit sanctificarea vieții sub îndrumarea Legii.

În fapt, *Mișna* prelungește și completează codul sacerdotal, așa cum a fost formulat în *Levitic*. Aceasta înseamnă că simpli credincioși se comportă oarecum asemeni preoților și leviților; ei respectă prescripțiile contra necurăției și se hrănesc acasă așa cum se hrănesc preoții în Templu. Curăția rituală, respectată în afara zidurilor Templului, îi desparte pe credincioși de restul omenirii și le asigură sfințenia. Dacă poporul evreu vrea să supraviețuiască, el trebuie să trăiască ca un popor sfânt, într-un spațiu sacru și imitând sfințenia lui Dumnezeu[7].

Mișna urmărea unificarea și întărirea rabinismului. Obiectivul ei, în ultimă instanță, era să asigure supraviețuirea iudaismului și, prin urmare, integritatea poporului evreu peste tot unde era risipit. Așa cum spune Jacob Neusner, la întrebarea: Ce poate face omul? *Mișna* răspunde: „Ca și Dumnezeu, omul poate pune lumea în mișcare. Dacă omul vrea ceva nimic nu-i e imposibil [...]. *Mișna* evaluează condiția lui Israel: învins și fără sprijin și totuși în Pământul lui; neputincios și totuși sfânt; fără o patrie și totuși despărțit de alte neamuri"[8].

285. *Talmudul.* Reacția antirabinică : secta karaiților

Apariția *Mișnei* deschide perioada numită a *amoraim*-ilor (tălmăcitori sau propovăduitori). Ansamblul alcătuit din *Mișna* și de comentariile la *Mișna* (*Ghemara*) formează *Talmudul* (în traducere literală, „Învățătura"). Prima redactare, editată în Palestina (220–cca 400) și cunoscută ca *Talmudul din Ierusalim*, este mai concentrată și mai scurtă decât *Talmudul din*

---

[5] *Tratatul Maaser Sheni*, rezumat de J.Neusner, *op. cit.*, p. 128.

[6] Richard S. Sarason, citat de J. Neusner, pp. 130–132.

[7] J. Neusner, *Judaism*, pp. 226 sq.

[8] J. Neusner, *ibid.*, pp. 282–283.

Babilon (200–650); acesta din urmă numără 8 744 de pagini[9]. Regulile de purtare (*halaga*), clasate în *Mișna*, au fost completate în *Talmud*, prin *aggada*, colecție de învățături etice și religioase, de speculații metafizice și mistice și chiar de texte folclorice.

Talmudul din Babilon a îndeplinit o funcție hotărâtoare în istoria poporului evreu: el a arătat cum trebuia să se adapteze iudaismul diversității de medii socio-politice ale Diasporei. Încă din secolul al III-lea, un maestru din Babilon enunțase acest principiu fundamental: legislația guvernării respective constituie singura lege și ea trebuie respectată de evrei. În acest fel, legitimitatea autorităților guvernamentale primește o ratificare de ordin religios. În ceea ce privește legea civilă, membrii comunității sunt obligați să-și prezinte litigiile în fața Curții evreiești.

Judecându-l în ansamblu, și mai ales prin prisma conținutului și menirii sale, *Talmudul* nu pare să acorde importanță speculației filosofice. Totuși, unii cercetători au evidențiat teologia, simplă și subtilă, precum și doctrinele ezoterice și practicile de ordin inițiatic conservate în *Talmud*[10].

Pentru țelul ce ni l-am propus noi, e de ajuns să trecem rapid în revistă evenimentele care au contribuit la fixarea structurilor iudaismului medieval. Patriarhul, recunoscut oficial ca omolog al unui prefect roman, trimitea soli la comunitățile evreiești ca să strângă impozitele și să comunice calendarul sărbătorilor. În 359, patriarhul Hillel al II-lea a hotărât să fixeze în scris calendarul, ca să asigure simultaneitatea sărbătorilor în Palestina și în Diaspora. Măsura și-a relevat întreaga-i importanță când Patriarhatul din Palestina a fost desființat de romani în 429. Din vremea Sasanizilor încă (226–637), grație toleranței religioase a regilor acestei dinastii, Babilonia a devenit cel mai important centru al Diasporei. Această situație privilegiată s-a menținut și după cucerirea musulmană. Toate comunitățile evreiești ale Diasporei orientale recunoșteau supremația lui *Gaon*, maestru spiritual, arbitru și căpetenie politică, reprezentant al poporului în fața lui Dumnezeu și a autorităților. Epoca *gaonim*-ilor, care a început către 640, a luat sfârșit în 1038. Dar la această dată *Talmudul din Babilon* era universal recunoscut ca învățătura autorizată a rabinismului, adică a iudaismului devenit normativ.

Rabinismul s-a propagat prin intermediul școlilor (de la școală primară până la academie, *Yeshiva*), sinagogilor și tribunalelor. Cultul sinagogal, care înlocuia sacrificiile din Templu, cuprindea rugăciunile de dimineață și de după-amiază, profesiunea de credință („Ascultă, Israele, Domnul Dumnezeul nostru, Domnul, unul este!") și cele optsprezece (apoi nouăsprezece) „binecuvântări", scurte rugăciuni exprimând nădejdile comunității și ale persoanelor individuale. De trei ori pe săptămână — lunea, joia și sâmbăta — se citea Scriptura în sinagogă. Sâmbăta și de sărbători se citea public din *Pentateuh* și din *Profeți*, apoi urmau omiliile rabinilor.

În secolul al IX-lea, un *gaon* a publicat prima culegere de rugăciuni cu scopul de a fixa ordinea slujbei. Din secolul al VIII-lea a început să se dezvolte în Palestina o nouă poezie sinagogală, care a fost repede acceptată. De atunci și până în secolul al XVI-lea au fost compuse și alte poeme liturgice, care au fost și ele integrate în serviciul sinagogal.

Totuși, tradiționalismul sever și radical impus de *gaonim* a suscitat uneori reacții antirabinice. Unele, inspirate de vechile doctrine sectare din Palestina sau de islamism, au fost prompt reprimate. Dar în secolul al IX-lea apare o mișcare disidentă, condusă de Anan ben David, care a luat repede proporții amenințătoare. Cunoscuți sub numele de *karaiți* („scripturari",

---

[9] Unele legi privind agricultura, curățția și sacrificiile practicate în Palestina își pierd actualitatea în *Talmudul din Babilon*.

[10] Vezi, *inter alia*, vechea carte (valabilă încă) a lui Solomon Schechter, *Aspects of Rabbinic Theology. Major Concepts of Talmud, sau Geheimnis und Geheimhaltung im rabbinischen Judentum*, de Gerd A.Wewers. Vezi și numeroasele texte teologice traduse și comentate de G.F. Moore, *Judaism*, I, pp. 357–442 etc.

adică cei ce nu recunosc decât autoritatea Scripturii)[11], ei respingeau Legea orală (rabinică), socotind-o o creație a oamenilor. Karaiții propuneau cercetarea amănunțită și critică a Bibliei, pentru a redescoperi doctrina și legea adevărată: ei cereau, în plus, reîntoarcerea evreilor în Palestina, ca să se grăbească venirea lui Mesia. Într-adevăr, sub conducerea lui Daniel al-Qumiqi (către anul 850), un grup de karaiți se stabilește în Palestina și izbutește să-și răspândească ideile până în Africa de Nord-Vest și în Spania. Reacția *Gaonim*-ilor a fost destul de vie; un anumit număr de coduri și manuale, adeverind și întărind rabinismul, au fost redactate ca să oprească erezia. Prozelitismul karaiților și-a pierdut avântul, dar secta a supraviețuit în anumite zone marginale. Totuși, așa cum vom vedea îndată, descoperirea filosofiei grecești prin intermediul traducerilor arabe, deși a stimulat geniul filosofic evreiesc, a încurajat și unele doctrine extravagante, ba chiar scandaloase. Este de ajuns să amintim că Hiwī al-Balqī, autor sceptic din secolul al IX-lea, a atacat moralitatea Bibliei și a publicat o ediție expurgată pentru uzul școlilor...

286. Teologi și filosofi evrei din Evul Mediu

Filon din Alexandria (13 î.Hr.–54 d.Hr.) s-a străduit să împace revelația biblică cu filosofia grecească, dar a fost ignorat de gânditorii evrei și n-a avut influență decât asupra teologiei Părinților creștini. Abia în secolele IX și X, grație traducerilor arabe, evreii au descoperit gândirea grecească și concomitent metoda musulmană (*kalām*) de justificare a credinței prin rațiune. Primul filosof evreu important, *Gaonul* Saadia ben Iosef (882–942), născut și educat în Egipt, s-a stabilit la Bagdad, unde a condus una din celebrele academii talmudice din Babilonia. Deși n-a elaborat un sistem și deși nu a creat școală, Saadia constituie modelul filosofului evreu[12]. În tratatul său apologetic, *Cartea credințelor și a părerilor*, redactat în limba arabă, el expune relațiile între adevărul revelat și rațiune. Amândouă emană de la Dumnezeu, dar Tora este un dar aparte făcut poporului evreu. Lipsit de un stat independent, unitatea și integritatea seminției evreiești se mențin exclusiv grație supunerii față de Lege[13].

La începutul secolului al XI-lea, centrul de cultură evreiască se deplasează spre Spania musulmană. Solomon ibn Gabirol a trăit la Malaga între 1021–1058. El a ajuns vestit mai ales pentru poemele sale, din care cel mai cunoscut a fost integrat în slujba de Yom Kipur. În opera sa neterminată, *Izvorul vieții* (*Maqōr Hayym*), el împrumută cosmogonia plotiniană a emanației. Dar în locul Gândirii Supreme, Ibn Gabirol introduce noțiunea de voință divină; altfel spus, Iahve este acela care creează fără încetare lumea. Ibn Gabirol consideră materia ca una din primele emanații; totuși, această materie era de ordin spiritual, corporeitatea fiind numai una din proprietățile sale[14]. Neglijată de evrei, scrierea *Maqōr Hayym*, tradusă sub titlul de *Fons Vitae*, a fost foarte prețuită de teologii creștini[15].

Nu se știe mai nimic despre Bahya ibn Paqūda, care a trăit probabil în secolul al XI-lea, în Spania. În tratatul său de morală spirituală, redactat în arabă, *Introducere la datoriile inimii*, Ibn Paqūda insistă mai ales asupra devoțiunii interioare. Lucrarea sa este totodată o autobiografie

---

[11] Aidoma saducheilor în secolul al II-lea.

[12] Unele din operele sale s-au pierdut; printre altele, traducerea arabă comentată a Bibliei.

[13] Cf. *The Book of Beliefs and Opinions* (traducere de S. Rosenblatt), pp. 21 sq., 29 sq. Argumentele lui Saadia pentru demonstrarea existenței lui Dumnezeu sunt împrumutate din metoda de argumentare *kalām;* cf. H.A. Wolson, *Kalam Arguments for Creation in Saadia, Averroes* etc., pp. 197 sq.

[14] *Fons Vitae*, IV, 8 sq.; textul prescurtat de S. Munk, IV, I.

[15] Ei îl cunoșteau pe Ibn Gabirol sub numele de Avicebron. Abia în 1854 Salomon Munk îl identifică pe autor.

spirituală. „Din preambul, acest învățat evreu semnalează cât este de singur și cât suferă în singurătatea lui. El își scrie cartea ca o reacție împotriva mediului său, prea legalist pentru spiritul său, și ca să depună mărturie că cel puțin un singur evreu a luptat ca să trăiască așa cum vrea autentica tradiție evreiască și, potrivit inimii sale, nu numai cu trupul [...]. Noaptea, mai ales, Bahya își simte inima deschizându-se. Atunci, în aceste ceasuri prielnice Dragostei, Bahya devine Iubit al lui Dumnezeu; în genunchi, prosternându-se, el petrece ore de extaz într-o rugăciune tăcută, atingând culmea la care pot duce exercițiile ascetice ale acelei zile, umilința, examenul conștiinței, pietatea scrupuloasă"[16].

Iuda Halevi (1080–1149) este, ca și Ibn Gabirol, poet și teolog. În lucrarea *Apărarea religiei disprețuite*, el prezintă dialogurile dintre un învățat musulman, un creștin, un evreu cărturar și regele kazarilor: la sfârșitul controversei, acesta din urmă se convertește la iudaism. După exemplul lui al-Ğazzālī, Iuda Halevi întrebuințează demersul filosofic ca să conteste validitatea filosofiei. Certitudinea religioasă nu se dobândește prin intermediul rațiunii, ci prin Revelația biblică, așa cum a fost ea dăruită poporului evreu; nici un filosof păgân nu a fost profet. Avântul profetismului este solidar cu supunerea la comandamentele Legii și cu valoarea sacramentală a Pământului Făgăduinței, adevărată „inimă a neamurilor". Asceza nu joacă nici un rol în experiența mistică a lui Iuda Halevi.

287. Maimonide: între Aristotel și *Tora*

Rabin, medic, filosof, Moise ben Maimon (născut la Cordoba în 1135, mort la Cairo în 1204) reprezintă culmea gândirii ebraice medievale. El s-a bucurat și se bucură de un prestigiu excepțional; dar geniul lui multilateral și aparenta lipsă de unitate a operei sale au dat loc la controverse interminabile[17]. Maimonide e autorul mai multor lucrări importante de exegeză (cele mai celebre sunt *Comentariile la Mișna* și *Mishneh Torah*), precum și al vestitului tratat filosofic *Călăuza rătăciților*, redactat în arabă, în 1195. Chiar și în zilele noastre, unii istorici și filosofi evrei consideră că gândirea maimonidiană este marcată de o dihotomie insurmontabilă: pe de o parte, principiile ce călăuzesc și inspiră lucrările sale de exeget și de legalist (și care sunt principiile *halakha*), pe de altă parte, metafizica articulată în *Călăuza rătăciților*, al cărei izvor de inspirație e la Aristotel[18].

Să precizăm, de la început, că Maimonide avea cea mai mare considerație pentru „prințul filosofilor" („cel mai sublim reprezentant al inteligenței umane, după profeții lui Israel") și că nu excludea posibilitatea unei sinteze între iudaismul tradițional și gândirea lui Aristotel[19]. Dar în loc să caute armonia între Biblie și gândirea lui Aristotel, Maimonide începe prin a le separa, „salvând astfel experiența biblică, dar neprocedând precum al-Ğazzālī și Iuda Halevi prin izolarea și opunerea ei față de experiența filosofică. Biblia și filosofia sunt legate la

---

[16] André Neher „La philosophie juive médievale", p. 1021. Bahya a fost foarte probabil influențat de mistica musulmană, dar caracterul ebraic al teologiei și vieții sale spirituale este indubitabil. Așa cum remarcă pe bună dreptate A. Neher, Bahya recuperează tradiția hasidică evreiască, atestată în Biblie, în Coran și în Talmud: „asceza, veghea nocturnă în rugăciuni și meditație"; pe scurt, tradiția care „știe să împace experiența religioasă cea mai universală cu particularismul religiei lui Israel" (*ibid.*, p. 1022).

[17] Cum spune Isadore Twersky, „stimulator pentru unii, iritant pentru alții, el a suscitat rareori o atitudine de indiferență sau de nonșalanță". S-a văzut în el o personalitate multilaterală însă armonioasă sau, dimpotrivă, tensionată și complexă, împovărată, conștient sau inconștient, de paradoxuri și contradicții: *A Maimonides Reader*, p. XIV.

[18] Vezi câteva exemple recente, anume opiniile lui Isaac Husik și Leo Strauss, în David Hartmann, *Maimonides: Torah and Philosophic Quest*, pp. 20 sq. Dimpotrivă, ultimul autor se străduiește să demonstreze unitatea gândirii lui Maimonide.

[19] În această privință a avut doi predecesori, ambii însă fără anvergură.

Maimonide, derivă din aceleași rădăcini, tind către același vârf. Dar în acest mers împreună filosofia joacă rolul drumului, în timp ce Biblia îl călăuzește pe omul care înaintează pe acest drum"[20].

Desigur, filosofia constituie pentru Maimonide o disciplină îndrăzneață și, când este greșit orientată, periculoasă. Abia după ce a atins perfecțiunea morală (prin păzirea Legii), omului îi este îngăduit să se consacre desăvârșirii inteligenței sale[21]. Studierea aprofundată a metafizicii nu este un lucru obligatoriu pentru toți membrii comunității, dar pentru toți păzirea strictă a Legii trebuie însoțită de reflecția filosofică. Instrucția intelectuală constituie o virtute superioară virtuților morale. Maimonide, care rezumase esențialul metafizicii în 13 propoziții, arată că cel puțin acest minimum teoretic trebuie adâncit prin meditație și asimilat de fiecare credincios. Căci el nu ezită să afirme că înțelegerea de ordin filosofic este o condiție necesară pentru a asigura supraviețuirea după moarte[22].

La fel ca Filon și Saadia, Maimonide s-a străduit să traducă în limbaj filosofic evenimentele istorice și terminologia Bibliei. După ce critică și respinge hermeneutica de tip *kalām*, el prezintă și utilizează demersul lui Aristotel. Desigur, nici un argument nu ar putea concilia eternitatea lumii afirmată de Aristotel cu creația *ex nihilo* proclamată de Biblie. Dar, după Maimonide, amândouă aceste teze nu aduc argumente infailibile. Potrivit învățatului evreu, *Facerea* nu afirmă „creația *ex nihilo* ca o realitate, ea o sugerează, dar o exegeză alegorică ar putea interpreta textul biblic în sensul tezei grecești. Dezbaterea poate fi tranșată numai în virtutea unui criteriu exterior credinței biblice: acest criteriu este suveranitatea lui Dumnezeu, transcendența lui în raport cu natura"[23].

În ciuda geniului său, Maimonide nu reușește să demonstreze identitatea dintre Dumnezeu-mentorul etern al lui Aristotel cu Dumnezeul liber, atotputernic și creator din Biblie. Pe de altă parte, el afirmă că adevărul trebuie *și poate* fi descoperit exclusiv cu ajutorul inteligenței; altfel spus, prin filosofia lui Aristotel. Maimonide respinge validitatea revelațiilor profetice (cu excepția lui Moise); el le socotește operă de imaginație. Tora primită de Moise este un monument unic și valabil pentru toate vremile. Pentru marea majoritate a credincioșilor, e de ajuns ca ei să studieze Tora și să-i respecte poruncile.

Etica lui Maimonide este o sinteză între moștenirea biblică și modelul aristotelic; într-adevăr, el exaltă efortul intelectual și cunoașterea filosofică. Mesianismul lui este pur terestru: „o cetate omenească, întemeiată pe sporul cunoașterii și favorizând exercitarea spontană a virtuții"[24]. În locul învierii trupurilor, Maimonide crede într-o nemurire dobândită prin cunoașterea metafizică. Totuși, anumiți exegeți au atras atenția asupra a ceea ce s-ar putea numi „teologia negativă" a lui Maimonide. „Între Dumnezeu și om e neantul, abisul [...]. Cum să străbați acest abis? Mai întâi, prin acceptarea neantului. Negativitatea abordării lui Dumnezeu, caracterul Lui insesizabil din perspectivă filosofică nu sunt decât imagini ale acestei stări de abandonare a omului în fața neantului: omul se apropie de Dumnezeu înaintând prin neant [...]. În unele din capitolele cele mai remarcabile din *Călăuza*, Maimonide arată că orice rugăciune trebuie să fie tăcere și că orice păzire a poruncilor Legii trebuie să năzuiască spre ceva mai mult care

---

[20] A. Neher, „La philosophie juive mediévale", pp.1028–1029.

[21] În Introducere la *Călăuza*, Maimonide recunoaște că, alături de alte precauții, și-a luat-o și pe aceea de a fi introdus în mod deliberat afirmații contradictorii, pentru a induce în eroare lectorul neavizat.

[22] *Călăuza rătăciților*, III, 51, 54. Cf. G. Vajda, *Introduction à la pensée juive du Moyen Âge*, p.145. În definitiv, numai suma cunoștințelor de ordin metafizic, câștigată în existența terestră, este „nemuritoare". Concepția este atestată în numeroase tradiții ezoterice.

[23] A. Neher, *op. cit.*, p.1031.

[24] A. Neher, p. 1032. Vezi, de asemenea, textele traduse și comentate de D. Hartmann, *Maimonides*, pp. 81 sq.

este Iubire. Prin Iubire, prăpastia dintre Dumnezeu și om poate fi, cu certitudine, învinsă: fără să-și piardă nimic din austeritate, întâlnirea dintre Dumnezeu și om e cu putință."[25]

E necesar să observăm de pe acum că, în pofida influențelor, mai mult sau mai puțin artificiale, de altminteri, datorate filosofilor greci, elenistici, musulmani sau creștini, gândirii filosofice evreiești nu-i lipsește nici forța, nici originalitatea. E vorba mai puțin de influențe, cât, mai ales, de un dialog continuu între gânditorii evrei și reprezentanții diverselor sisteme filosofice ale Antichității păgâne, ale creștinismului și islamului. Este un dialog care i-a îmbogățit reciproc pe fiecare dintre interlocutori. O situație analoagă întâlnim și în istoria misticismului evreiesc (§§ 288 sq.). Într-adevăr, geniul religios evreu se caracterizează, deopotrivă, atât prin fidelitatea față de tradiția biblică, precum și prin capacitatea de a suferi numeroase „influențe" exterioare, fără a se lăsa însă dominat de ele.

288. Primele expresii ale misticii evreiești

Morfologia experienței mistice evreiești este bogată și complexă. Anticipând analizele care urmează, să-i semnalăm câteva trăsături specifice. Cu excepția mișcării mesianice declanșate de Sabbatai Zwi (§ 291), în ciuda tensiunilor ocazionale, mai mult sau mai puțin vii, cu tradiția rabinică, ea nu s-a separat de iudaismul normativ. În ce privește ezoterismul (ce caracterizează de la origini mistica ebraică), el ține de cea mai veche moștenire religioasă evreiască (cf. § 204). Tot astfel, elementele gnostice, decelate cam peste tot, derivă în ultimă instanță din vechiul gnosticism evreiesc[26]. Adăugăm că experiența mistică supremă, adică unirea cu Dumnezeu, pare mai degrabă excepțională. În general, țelul misticii este viziunea lui Dumnezeu, contemplarea maiestății sale și înțelegerea misterelor Creației.

Prima fază a misticii evreiești se caracterizează prin importanța acordată ascensiunii extatice până la tronul divin, *Merkaba*. Această tradiție ezoterică, atestată încă din secolul I î. Hr., se prelungește până în secolul X din era noastră[27]. Lumea Tronului, loc al manifestării slavei divine, corespunde pentru misticul evreu cu *pleroma* („plenitudinea") gnosticilor creștini și hermetiștilor. Textele, scurte și de multe ori obscure, sunt numite „Cărțile despre *Hekhaloth*" („*Palate Cerești*"). Ele descriu sălile și palatele pe care le traversează vizionarul în călătoria lui înainte de a ajunge în al șaptelea și ultimul *hekhal*, unde se află Tronul Slavei. Călătoria extatică, numită la început „ascensiunea către *Merkaba*", a fost desemnată, spre anul 500, din motive necunoscute, „coborârea în *Merkaba*". În mod paradoxal, descrierile „coborârii" folosesc metafore ascensionale.

De la bun început, se pare că e vorba aici de grupuri secrete bine organizate, care își revelau doctrina ezoterică și metodele numai inițiaților. Pe lângă calități morale, novicii trebuiau să posede anumite caracteristici fizionomice și chiromantice[28]. Călătoria extatică era pregătită

---

[25] A. Neher, *op. cit.*, p. 1032. Vezi, de asemenea, D. Hartmann, *op. cit.*, pp. 187 și textele traduse de I. Twersky, *A Maimonides Reader*, pp. 83 sq., 432–433 etc. Nu este scopul lucrării de față să ne ocupăm și de câțiva filosofi din epoca postmaimonidiană: Gersonide (Levi ben Gerson, 1288–1344), Hasdai Crescas (1340–1410), Joseph Albo (1370–1444) etc.

[26] În unele cazuri, nu e exclus ca aceste elemente gnostice să fi fost reanimate ca urmare a confruntărilor directe sau indirecte cu mișcările eretice creștine din Evul Mediu.

[27] G. Scholem distinge trei perioade: micile grupări anonime ale vechilor apocalipticieni; speculațiile în jurul Tronului (*Merkaba*) ale anumitor învățați în *Mișna;* mistica *Merkabei* în epoca talmudică și posttalmudică; cf. *Major Trends in Jewish Mysticism*, p. 43; vezi, de asemenea, *Jewish Mysticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition, passim*. Cea mai veche descriere a *Merkabei* se află în cap. XIV din *Cartea etiopiană a lui Enoh*.

[28] G. Scholem, *Major Trends*, p. 48.

prin 12 până la 40 de zile de exerciții ascetice: post, cântece rituale, repetarea unor nume divine, posturi speciale (cu fruntea pe genunchi).

Ascensiunea sufletului la Cer și înfruntarea primejdiilor întâlnite în cale constituiau, se știe, o temă comună în gnosticismul și hermetismul din secolele al II-lea și al III-lea. După cum scrie Gershom Scholem, mistica *Merkabei* constituie una din ramurile evreiești ale Gnosei[29]. Însă locul Arhonților, care la gnostici apără cele șapte ceruri planetare, este luat, în gnosticismul ebraic, de „paznicii" așezați la stânga și la dreapta intrării în sala cerească. În ambele cazuri, sufletul are nevoie de o parolă de trecere: un sigiliu magic cu un nume de taină înscris pe el, nume care îndepărtează demonii și îngerii vrăjmași. Pe măsură ce se desfășoară călătoria extatică, pericolele devin tot mai de temut. Ultima încercare pare destul de enigmatică. Într-un fragment ce s-a păstrat în *Talmud*, Rabbi Akiba, adresându-se celor trei rabini care trebuiau să intre în „Paradis", le spune: „Când veți ajunge la strălucitoarele plăci de marmură, să nu strigați: «Apă! Apă!», căci scris este: «Cel ce rostește minciuni nu va fi lângă mine»". Într-adevăr, lucirea orbitoare a lespezilor de marmură ce pardosesc palatul dau impresia valurilor[30].

În cursul călătoriei sale extatice, sufletul primește revelații privind Creația, ierarhia îngerilor și practicile teurgice. În cerul cel mai de sus, stând în picioare în fața Tronului „[el] contemplă chipul mistic al divinității, în simbolul «înfățișării cu chip de om», ce i s-a arătat profetului Iezechiel (I, 26), stând pe tronul *Merkaba*. Lui Iezechiel i s-a arătat «măsura trupului», în ebraică *Shi'ur Qoma*, adică o reprezentare antropomorfică a divinității, înfățișându-se ca Primul Om, dar și asemeni Celui Iubit din *Cântarea Cântărilor*. În acest răstimp, sufletul primește revelația numelor mistice ale mădularelor sale"[31].

Avem de-a face cu o proiectare a Dumnezeului nevăzut iudaic într-o figură mistică în care se revelează „Marea Slavă" din apocaliptica și apocrifele evreiești. Dar această reprezentare în imagine a Creatorului (din mantia sa cosmică răsar firmamentele și astrele etc.) se dezvoltă „plecând de la o concepție absolut monoteistă; ea nu are deloc caracterul eretic și antinomic pe care l-a împrumutat ori de câte ori Dumnezeul creator a fost opus Dumnezeului cel adevărat"[32].

Alături de scrierile referindu-se la *Merkaba*, se răspândește în Evul Mediu și capătă celebritate în toate țările Diasporei un text de câteva pagini, *Sepher Yetsira*, „Cartea Creației". Nu se cunosc originea sau data redactării acestuia (probabil în secolele al V-lea sau al VI-lea). Textul conține o expunere laconică a cosmogoniei și cosmologiei. Autorul se străduiește „să-și pună de acord ideile sale, influențate, desigur, de izvoare grecești, cu disciplinele talmudice referitoare la doctrina Creației și cu cele privind *Merkaba* și în cursul expunerii sale întâlnim pentru prima oară reinterpretări de tendință speculativă ale concepțiilor referitoare la *Merkaba*"[33].

Prima parte prezintă cele „32 de căi minunate ale Înțelepciunii (*Hokhma* sau *Sophia*) prin care Dumnezeu *a creat lumea*" (cf. § 200); cele 22 litere ale alfabetului sacru și cele 10 numere primordiale (*Sephiroth*). Primul *Sephira* este *pneuma* (*ruah*) lui Dumnezeu cel viu. Din *ruah* purcede Aerul Primordial, din acesta se nasc Apa și Focul, adică *Sephiroth*-urile al treilea și al patrulea. Din Aerul Primordial, Dumnezeu a făurit cele 22 de litere; din Apă a creat Haosul Cosmic și din Foc Tronul Slavei și ierarhiile îngerești. Următoarele șase *Sephiroth* reprezintă cele șase direcții spațiale[34].

---

[29] Cf. *Les origines de la Kabbale*, p. 36. G. Scholem vorbește, de asemenea, despre „gnosticismul rabinic", adică acea formă a gnosticismului evreiesc care s-a străduit să rămână fidelă tradiției halakice; cf. *Major Trends*, p. 65.

[30] G. Scholem, *Major Trends*, p. 52 sq. Cf. *ibid.*, n. 49, referirile la imagini asemănătoare din literatura elenistică.

[31] G. Scholem, *Les origines de la Kabbale*, p. 29.

[32] *Ibid.*, p. 31.

[33] G. Scholem, *Les origines de la Kabbale*, p. 34. O traducere recentă în Guy Cassaril, *Rabbi Siméon bar Yochai*, pp. 41–48.

[34] G. Scholem, *Les origines de la Kabbale*, pp. 35 sq. Vezi, de asemenea, *Major Trends*, pp. 76 sq.

Speculația filosofică privind *Sephiroth*-urile, colorată de mistica numerelor, are probabil o origine neopitagoriciană; dar ideea „literelor prin care s-au făurit Cerul și Pământul" își găsește explicația în iudaism[35]. „Din cosmogonia și cosmologia întemeiate pe mistica limbajului, care trădează atât de net afinitatea cu ideile astrologice, căi directe duc, după toate dovezile, la concepția magică a forței creatoare și miraculoase a literelor și cuvintelor"[36]. *Sepher Yetsira* a fost folosit și în scopuri taumaturgice. El a devenit *vade-mecum* al kabbaliștilor și a fost comentat de cei mai mari gânditori evrei din Evul Mediu, de la Saadia până la Sabbatai Donnolo.

Pietismul ebraic medieval este opera a trei „bărbați pioși din Germania" (*Hassidei Ashkenaz):* Samuel, fiul său Iuda Hasidul și Eleazar din Worms. Mișcarea a apărut în Germania la începutul secolului al XII-lea și a cunoscut o perioadă de creativitate între 1150 și 1250. Deși își are originile în mistica *Merkabei* și a lui *Sepher Yetsira,* pietismul renan este o creație nouă și originală. Se remarcă întoarcerea la o anumită mitologie populară, dar hasidiții resping speculațiile apocaliptice și calculele privind venirea lui Mesia. Tot astfel, nici erudiția rabinică, nici teologia sistematică nu-i interesează. Ei meditează mai ales la misterul unității divine și încearcă să practice o nouă concepție a pietății[37]. Spre deosebire de kabbaliștii spanioli (cf. § 289), maeștrii hasidiți se adresează poporului. Opera principală a mișcării — *Sepher Hassidim* — utilizează mai ales anecdote, paradoxuri, narațiuni edificatoare. Viața religioasă se concentrează asupra ascezei, rugăciunii și dragostei de Dumnezeu. Căci, în manifestarea ei cea mai sublimă, teama de Dumnezeu se identifică cu dragostea și devoțiunea pentru Dumnezeu[38].

Hasidiții caută să dobândească o deplină seninătate a spiritului: acceptă cu calm injuriile și amenințările altor membri ai comunității[39]. Ei nu caută puterea; totuși dispun de misterioase capacități magice[40]. Penitențele hasidiților trădează anumite influențe creștine, nu însă și pe acelea privind sexualitatea. Căci, se știe, iudaismul n-a acceptat niciodată acest tip de ascetism. Pe de altă parte, s-a remarcat o puternică tendință panteistă: Dumnezeu este mai aproape de lume și de om decât este sufletul de om[41].

Hasidiții din Germania nu au elaborat o teozofie sistematică. Se pot însă distinge trei idei centrale, derivate, de altfel, din izvoare deosebite: 1) concepția despre „Slava divină" (*Kabod);* 2) ideea unui Heruvim „Sfânt" prin excelență, stând în preajma Tronului; 3) misterele sfințeniei și maiestății divine, precum și secretele naturii umane și ale drumului ei spre Dumnezeu[42].

289. Kabbala medievală

O creație excepțională a misticii ezoterice evreiești a fost *Kabbala*, termen care, cu aproximație, înseamnă „tradiție" (de la rădăcina *Kbl,* „a primi"). Așa după cum vom vedea,

---

[35] G. Scholem, *Les origines*, pp. 37–38. Guy Cassaril insistă pe paralelismul cu un anumit gnosticism creștin, precum acel din *Omiliile clementine, op. cit.*, p. 42.

[36] G. Scholem, *Les origines*, p. 40.

[37] G. Scholem, *Major Trends*, pp. 91–92.

[38] *Ibid.*, p. 95.

[39] G. Scholem compară seninătatea lor cu ataraxia cinicilor și stoicilor, *ibid.*, p. 96. Cf., de asemenea, comportamentul unui al-Ḥallāǧ (§ 277).

[40] Prima mențiune privind Golemul, homunculul magic, animat în timpul extazului de către mesterul său, se află în scrierile lui Eleazar din Worms; cf. G. Scholem, *The Idea of the Golem*, pp. 175 sq.

[41] G. Scholem, *Major Trends*, pp. 107 sq. Este vorba, probabil, de o influență a neoplatonismului prin Scot Erigena (secolul IX); *ibid.*, p. 109.

[42] G. Scholem, *ibid.*, pp. 110 sq. Precizăm, de pe acum, că nu există continuitate între acest pietism evreu din secolul al XIII-lea și mișcarea hasidică ce va apărea în secolul al XVIII-lea în Polonia și Ucraina (§ 292).

această nouă creație religioasă, deși rămânând fidelă iudaismului, reactualiza fie o moștenire gnostică, uneori cu nuanță de erezie, fie structuri ale religiozității cosmice[43] (stângaci etichetate uneori ca „panteiste"), ceea ce a provocat inevitabil o tensiune între adepții unei anumite Kabbale și autoritățile rabinice. Să adăugăm, de pe acum, că, în pofida acestei tensiuni, Kabbala a contribuit, direct sau indirect, la întărirea comunităților din Diaspora. În plus, Kabbala, deși insuficient cunoscută și aproximativ înțeleasă de unii autori creștini din timpul și de după Renaștere, a jucat un rol în procesul de „desprovincializare" al creștinătății apusene; altfel spus, ea face parte din istoria ideilor din Europa dintre secolele al XIV-lea și al XIX-lea.

Cea mai veche expunere a Kabbalei propriu-zise se află în cartea *Bahir*. Textul, transmis într-o stare imperfectă și fragmentară și constituit din mai multe straturi, este obscur și stângaci. *Bahir* a fost compilată în Provence, în secolul al XII-lea, plecând de la materiale mai vechi; între altele *Raza Rabba* („Marele Mister"), în care unii autori orientali au văzut o importantă scriere ezoterică[44]. Originea orientală — mai exact gnostică — a doctrinelor dezvoltate în *Bahir* e neîndoielnică. Regăsim aici multe din speculațiile vechilor autori gnostici atestate în diverse surse evreiești: Eonii masculini și feminini, pleroma, Arborele Sufletelor, *Shekhima*, descrisă în termeni similari celor întrebuințați pentru dubla Sophia (fiică și soție) a gnosticilor[45].

Problema unei relații posibile „între cristalizarea Kabbalei, sub forma redactării cărții *Bahir*, și mișcarea kathară rămâne totuși indecisă. Lipsesc dovezi concludente pentru aceasta, dar nici nu se poate exclude această aserțiune. În istoria gândirii, *Bahir* reprezintă recurența, conștientă poate, dar în orice caz perfect sprijinită pe fapte, a unui simbolism arhaic care nu-și află perechea în tot iudaismul medieval. Cu publicarea cărții *Bahir*, o formă evreiască a gândirii mitice intră în concurență și, inevitabil, în controversă cu formulările rabinice și filosofice ale iudaismului medieval"[46].

Kabbaliștii din Provence își întemeiază doctrina în primul rând pe *Bahir*. Ei completează vechea tradiție gnostică de origine orientală cu elemente ale unui alt orizont spiritual, și anume neoplatonismul medieval. „În forma în care Kabbala iese la lumină, ea conține aceste două tradiții, accentul căzând când pe una, când pe cealaltă. Ea va fi transplantată în Spania sub această înfățișare sau, mai bine zis, dublă înfățișare"[47].

În ciuda prestigiului său de tehnică mistică, extazul nu joacă un rol important, iar în enorma literatură kabbalistică se găsesc puține referiri la experiențe extatice personale și foarte rar la *unio mystica*. Unirea cu Dumnezeu e desemnată prin termenul *devekuth*[48], „lipire", „a fi unit cu Dumnezeu", stare de grație care depășește extazul. Aceasta explică de ce autorul care a pus cel mai mult în valoare extazul a rămas cel mai puțin popular. Este vorba de Abraham Abulafia, născut la Saragossa în 1240 și care a călătorit îndelung în Orientul Apropiat, în Grecia și în Italia. Numeroasele lui scrieri au fost prea puțin răspândite de către rabini, tocmai datorită caracterului lor prea personal.

Abufalia dezvoltă o tehnică meditativă în jurul numelor lui Dumnezeu, aplicându-le știința combinatorie a literelor alfabetului ebraic. Pentru a explica truda spirituală care duce la eliberarea sufletului de lanțurile materiei, el folosește imaginea nodului, care trebuie dezlegat, nu tăiat. Abufalia face apel, de asemenea, la unele practici de tip Yoga: ritmul respirației, posturile

---

[43] Vezi, mai ales, G. Scholem, „Kabbala and Myth", *passim*.

[44] Cf. G. Scholem, *Major Trends*, p. 75; *Origines de la Kabbale*, pp. 66 sq.

[45] Scholem, *Origines*, pp. 78–107, 164–194.

[46] *Ibid.*, p. 211.

[47] *Ibid.*, pp. 394–395. Despre kabbaliștii din Gerona, orășel catalan situat între Barcelona și Pirinei, vezi ampla expunere a lui G. Scholem, *ibid.*, pp. 388–500.

[48] Vezi G. Scholem, „*Devekuth* or Communion with God", *passim*.

speciale, diferite forme de incantație etc.[49] Prin asocieri și permutări de litere, adeptul reușește să dobândească contemplația mistică și viziunea profetică. Dar extazul lui nu este o transă; el e descris de Abufalia ca o răscumpărare anticipată. Într-adevăr, în timpul extazului, adeptul este umplut de o lumină supranaturală[50]. „Ceea ce Abufalia numește *extaz* este viziunea profetică așa cum au înțeles-o Maimonide și gânditorii evrei din Evul Mediu; unirea efemeră a intelectului uman cu Dumnezeu și influxul în sufletul personal al lui *intellectus agens* al filosofilor."[51]

E foarte probabil că prestigiul și influența postume ale lui Abufalia au fost radical limitate de apariția în Spania, puțin după 1275, a lui *Sepher Ha-Zohar* („Cartea Splendorii"). Această lucrare uriașă (aproape 1000 de pagini, în ediția aramaică din Mantova) a avut un succes fără egal în istoria Kabbalei. Este singurul text care a fost socotit carte canonică și a fost pus timp de mai multe secole alături de Biblie și Talmud. Scris sub formă pseudoepigrafică, *Zohar*-ul prezintă conversațiile teologice și didactice ale faimosului Rabbi Simeon bar Yochai (secolul al II-lea) cu prietenii și adepții săi. Multă vreme, savanții au considerat „Cartea Splendorii" drept o compilație de origini diverse, unele conținând chiar idei formulate de R.Simeon. Dar, Gershom Scholem a demonstrat că autorul acestui „roman mistic" este kabbalistul spaniol Moise de Leon[52].

După G. Scholem, *Zohar*-ul reprezintă teozofia ebraică, adică o doctrină mistică al cărei scop principal este cunoașterea și descrierea lucrării misterioare a divinității. Dumnezeu ascuns este lipsit de calități și atribute; *Zohar*-ul și kabbaliștii îl numesc *En-Sof*, adică Infinitul. Dar, deoarece Dumnezeu ascuns este activ oriunde în Univers, el manifestă anumite atribute care, la rândul lor, reprezintă unele aspecte ale naturii divine. După kabbaliști, există zece atribute fundamentale ale lui Dumnezeu, care sunt, în același timp, cele zece niveluri prin care circulă viața dumnezeiască. Numele acestor zece *Sephiroth* oglindesc diferitele moduri de manifestare divină[53]. Împreună, *Sephiroth*-urile constituie „universul unificat" al vieții lui Dumnezeu și sunt imaginate sub formă de arbore (arborele mistic al lui Dumnezeu) sau de om (*Adam Kadmon*, omul primordial). Alături de acest simbolism organic, *Zohar*-ul utilizează simbolismul Cuvântului, al numelor pe care Dumnezeu și le-a dat Sieși.

Creația are loc în Dumnezeu; mișcarea lui *En-Sof* ascuns iese din repaus și se desfășoară în cosmogonie și autorevelare. Acest act transformă *En-Sof*, plenitudinea inefabilă în „neant" mistic din care emană *Sephiroth*-urile. În *Zohar*, transformarea Neantului în Ființă este exprimată prin simbolul punctului primordial[54]. Un pasaj (I, 249 b) afirmă că Creația a avut loc pe două planuri, „un plan superior și un plan inferior", adică lumea *Sephiroth*-urilor și lumea vizibilă. Autorevelarea lui Dumnezeu și desfășurarea sa în viața *Sephiroth*-urilor constituie o teogonie. „Teogonia și cosmogonia nu reprezintă două acte diferite ale Creației, ci două aspecte ale

---

[49] Cf. G. Scholem, *Major Trends*, p. 139.

[50] G. Scholem a tradus o descriere amănunțită a unei atari experiențe; descriere redactată de un discipol anonim, în Palestina, în anul 1295; *ibid.*, pp. 143–155.

[51] „Originalitatea aproape eretică a lui Abufalia este de a fi asimilat viziunea profetică (ce depinde, potrivit tradiției, întotdeauna de Dumnezeu) cu *devekuth*, lipirea de Dumnezeu, doar prin voința și iubirea omenească, afirmând astfel că viziunea profetului putea fi deliberat pregătită și provocată de orice mistic pios și sincer" (*ibid*).

[52] Cf. *Major Trends*, pp. 157–204.

[53] „Înțelepciunea" lui Dumnezeu (*Hokhma*), „inteligența" lui Dumnezeu (*Binah*), „iubirea" sau mila lui Dumnezeu (*Hessed*) etc. Al zecelea *Sephira* este *Malkhuth*, „regatul" lui Dumnezeu, descris în general în *Zohar* ca arhetipul mistic al comunității lui Israel ori ca *Shekhina;* cf. G. Scholem, *Major Trends*, pp. 212–213. Despre *Sephiroth*, în *Sepher Yetsira*, vezi mai sus, pp. 572 sq.

[54] Identificat cu „Înțelepciunea" lui Dumnezeu (a doua *Sephira*). În *Sephira* a treia, „punctul" devine „palat" sau „clădire"; ceea ce trimite la facerea lumii. *Binah*, numele acestei *Sephira*, înseamnă nu numai „inteligență", ci și „diferențiere"; cf. G. Scholem, *Major Trends*, pp. 219 sq.

aceluiași act"[55]. Inițial, toate lucrurile formau un mare Tot, și viața Creatorului pulsa în viața creaturilor sale. Numai după căderea omului, Dumnezeu a devenit „transcendent"[56].

Una din inovațiile cele mai semnificative ale kabbaliștilor este ideea unirii lui Dumnezeu cu *Shekhina;* acest *hieros gamos* împlinește adevărata unitate a lui Dumnezeu. După *Zohar*, la început, unirea era permanentă și neîntreruptă. Dar păcatul lui Adam a provocat încetarea lui *hieros gamos* și, în consecință, „exilul *Shekhin*-ei". Abia după restaurarea armoniei originare în actul răscumpărării, „Dumnezeu va fi unul și numele său Unu"[57].

Așa cum am arătat deja, Kabbala reintroduce în iudaism mai multe idei și mituri în legătură cu religiozitatea de tip cosmic. La actul sanctificării vieții prin muncă și prin riturile prescrise în Talmud kabbaliștii adaugă valorizarea mitologică a Naturii și a Omului, importanța experienței mistice și chiar anumite teme de origine gnostică. Se poate decela în acest fenomen de „deschidere" și în acest efort de revalorizare nostalgia unui Univers religios în care Vechiul Testament și Talmudul coexistă cu religiozitatea cosmică, gnosticismul cu mistica. Un fenomen analog apare în idealul „universalist" al anumitor filosofi hermetiști ai Renașterii italiene.

290. Isaac Luria și noua Kabbală

Una din consecințele expulzării evreilor din Spania, în 1492, a fost transformarea Kabbalei: din doctrină ezoterică ea a sfârșit prin a deveni doctrină populară. Până la catastrofa din 1492, kabbaliștii își concentrau interesul mai degrabă asupra Creației decât asupra Răscumpărării: cel ce cunoștea istoria lumii și a omului putea eventual să se reîntoarcă la perfecțiunea originară[58]. Dar, ca urmare a expulzării, patosul mesianismului a invadat noua Kabbală; „începutul" și „sfârșitul" au fost legate și înțelese împreună. Catastrofa a primit o valoare răscumpărătoare: ea semnifica durerile nașterii erei mesianice (cf. § 203). De atunci înainte, viața a fost înțeleasă ca existență în Exil și suferințele Exilului au fost explicate de anumite teorii curajoase asupra Divinității și a omului.

Pentru noua Kabbală, moartea, pocăința și renașterea sunt cele trei mari evenimente susceptibile să înalțe omul către o unire beatifică cu Dumnezeu. Umanitatea este amenințată nu numai de propria sa corupție, ci și de corupția lumii; aceasta a fost provocată de prima fisură intervenită în Creație, când „subiectul" s-a separat de „obiect". Insistând asupra morții și a renașterii (interpretată ca o reîncarnare sau o renaștere spirituală dobândită prin pocăință), propaganda kabbaliștilor — prin intermediul cărora noul mesianism căuta să-și facă drum — a obținut o mare popularitate[59].

La vreo patruzeci de ani după expulzarea din Spania, Safed, un oraș din Galileea, devine focarul noii Kabbale. Dar încă înainte de această dată, Safedul era vestit ca un centru spiritual

---

[55] G. Scholem, *op. cit.*, p. 223. Această doctrină a fost elaborată mai ales de Moise din Leon.

[56] *Ibid.*, p. 224. Ideea este atestată deja la „primitivi". Cf. M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, pp. 80 sq.

[57] G. Scholem, *ibid.*, p. 232. După cum remarcă G. Scholem (p. 235), kabbaliștii au încercat să descopere misterul sexului în Dumnezeu însuși. O altă trăsătură originală a *Zohar*-ului este interpretarea răului ca fiind una din manifestările — așadar o *sephira!* — lui Dumnezeu (G. Scholem, pp. 237 sq., remarcă paralelismul cu concepția lui Jakob Böhme). Cât privește ideea transmigrației sufletelor — idee de origine gnostică —, ea e atestată pentru prima oară în *Bahir* (*ibid.*, pp. 241 sq.), dar va deveni populară o dată cu succesul „noii Kabbale" a lui Safed în secolul al XVI-lea; cf. G. Scholem, „The Messianic Idea in Kabbalism", pp. 46 sq.

[58] G. Scholem, *Major Trends*, pp. 244 sq. Precizăm însă că, cu mult înainte de 1492, anumiți kabbaliști proclamaseră în mod expres acest an catastrofic drept anul Răscumpărării. Expulzarea din Spania a revelat că Răscumpărarea semnifică deopotrivă eliberare și catastrofă; *ibid.*, p. 246.

[59] Ororile Exilului au fost revalorizate de doctrina metempsihozei. Soarta cea mai tragică a sufletului era aceea de a fi „respins" sau „dezvestmântat", stare care excludea reîntruparea sau admiterea în *Șeol*, cf. G. Scholem, *ibid.*, p. 250.

de anvergură. Printre maeștrii cei mai vestiți trebuie să menționăm numele lui Joseph Karo (1488–1575), autorul celui mai important tratat de ortodoxie rabinică, dar și al unui curios și pasionant *Jurnal* în care el își nota experiențele extatice inspirate de un *maggid*, înger-mesager al puterilor cerești. Exemplul lui Karo este deosebit de instructiv: el arată posibilitatea de a integra erudiția rabinică (*halakha*) cu experiența mistică de tip kabbalistic. Într-adevăr, J.Karo a aflat în Kabbală atât temeiuri teoretice, cât și metoda practică pentru a dobândi extazul, și deci prezența lui *maggid*[60].

Cât despre noua Kabbală care s-a afirmat la Safed, maeștrii cei mai vestiți au fost Moise ben Jacob Cordovero (1522–1570) și Isaac Luria. Primul, gânditor viguros și sistematic, a elaborat o interpretare personală a Kabbalei și, în special, a cărții *Zohar*. Opera sa este considerabilă, în timp ce Luria, mort în 1572, la vârsta de 38 de ani, n-a lăsat nici o scriere. Sistemul lui a rămas cunoscut din notele și cărțile discipolilor săi, mai ales un enorm tratat datorat lui Hayym Vital (1543–1620). După toate mărturiile, Isaac Luria era un vizionar posedând o experiență extatică foarte bogată și deosebit de diversă. Teologia lui se întemeiază pe doctrina *Țimțum*. Acest termen însemna la început „concentrare" sau „contracție", dar kabbaliștii îi dădeau sensul de „retragere". După Luria, existența Universului a fost posibilă printr-un proces de „contracție" a lui Dumnezeu. Căci putea să existe Lumea dacă pretutindeni era Dumnezeu? „Cum a putut Dumnezeu să creeze lumea *ex nihilo*, dacă nu exista neantul?..." Deci, „Dumnezeu s-a retras ca să facă loc Lumii, părăsind, ca să spunem așa, o regiune din interiorul Său, un fel de spațiu-mistic din care El s-a retras ca să se reîntoarcă în actul creației și al revelației"[61]. Prin urmare, primul act al Ființei Infinite (*En-Sof*) n-a fost o mișcare *în afară*, ci un act de retragere înăuntrul Ființei înseși. Așa cum remarcă G. Scholem (p. 261), *Țimțum* este simbolul cel mai profund al Exilului; el poate fi considerat ca Exilul lui Dumnezeu în sine însuși. Abia la o a doua mișcare Dumnezeu trimite o rază de lumină și își începe revelația creatoare[62].

Înainte de „contracție" în Dumnezeu a existat nu numai atributul iubirii și al milei, ci și acela al severității divine, pe care kabbaliștii îl numesc *Din*, „Judecată". Totuși, atributul *Din* se manifestă și devine vădit abia după *Țimțum*, căci acesta din urmă înseamnă nu numai un act de limitare și de negație, ci și o „Judecată". Se disting două tendințe în procesul Creației: de flux și de reflux („ieșire", potrivit lexicului kabbalistic). Ca și organismul uman, creația constituie un uriaș sistem de inspirație și de expirație divină. Urmând tradiția *Zohar*-ului, Luria consideră actul cosmogonic ca având loc în Dumnezeu; într-adevăr, un rest al luminii divine rămâne în spațiul primordial creat prin *Țimțum*[63].

Această doctrină este completată de două concepții tot atât de profunde și îndrăznețe: „Spargerea vaselor" (*Shevirath Ha-Kelim*) și *Tikkun*, termen semnificând repararea unei greșeli sau „restaurare". Luminile care emanau neîntrerupt din pupilele lui *En-Sof* erau primite și înmagazinate în vasele sephirotice. Când a venit rândul ultimelor șase *Sephiroth*, Lumina dumnezeiască a țâșnit brusc și „vasele" s-au spart în țăndări. Astfel, Luria explică, pe de o parte, amestecul luminilor din *Sephiroth*-uri cu „cojile" (*kalipoth*), adică forțele răului care

---

[60] Vezi R J. Zwi Werblowschy, *Joseph Karo, Lawyer and Mystic*, pp. 165 sq. În legătură cu *maggid*, cf. *ibid.*, pp. 275 sq. Vezi, de asemenea, cap. IV („Spiritual Life in Sixteenth-century Safed: Mystical and Magical contemplation").

[61] G.Scholem, *Major Trends*, p. 261.

[62] După Jacob Emden, citat de G. Scholem (p. 262), acest paradox al lui *Țimțum* este singura încercare serioasă de a explicita ideea de Creație *ex nihilo*. În plus, concepția despre *Țimțum* a stăvilit tendințele panteiste care începeau să influențeze Kabbala, mai ales începând din Renaștere.

[63] Idee care reamintește de sistemul lui Basilide; G. Scholem, p. 264. Cf. *Histoire des croyances*, vol. II, p. 358.

zăceau în „adâncul marelui hău" — și, pe de altă parte, necesitatea de a purifica elementele sephirotice, eliminând „cojile", spre a se putea restitui entitatea luminoasă, despărțită de Rău[64].

În ce privește *Tikkun*, „restaurarea" ordinii ideale, reintegrarea Totului primordial, el este scopul secret al existenței umane, altfel spus, Salvarea. Așa cum scrie G.Scholem, aceste secțiuni ale Kabbalei lui Luria reprezintă cea mai mare izbândă pe care gândirea antropomorfică a repurtat-o vreodată în istoria misticii evreiești (p. 268). Într-adevăr, omul este conceput ca un *microcosmos* și Dumnezeu cel viu ca un *macrocosmos*. Luria ajunge întrucâtva la un mit al lui Dumnezeu care își dă Sieși naștere[65]. Mai mult încă, omul joacă un anumit rol în procesul restaurării finale; el e acela care împlinește întronizarea lui Dumnezeu în Împărăția sa cerească. *Tikkun*, înfățișat simbolic ca emergență a personalității lui Dumnezeu, corespunde procesului Istoriei. Venirea lui Mesia înseamnă împlinirea lui *Tikkun* (*ibid.*, p. 274). Elementul mistic și elementul mesianic s-au sudat în această concepție.

Împlinirea misiunii omului este pusă în legătură de Luria și de kabbaliștii din Safed — mai ales de Hayym Vital — cu doctrina metempsihozei, *Gilgul*, ceea ce subliniază și mai mult importanța acordată rolului omului în Univers. Fiecare suflet își menține individualitatea până în momentul restaurării sale spirituale. Sufletele, care au împlinit poruncile, așteaptă, fiecare în locul său binecuvântat, integrarea lor în Adam, când va avea loc restaurarea universală. Pe scurt, adevărata istorie a Lumii este aceea a transmigrațiilor și a interrelațiilor dintre suflete. Metempsihoza (*Gilgul*) constituie un moment în procesul de restaurare, *Tikkun*. Durata acestui proces poate fi scurtată prin anumite acte religioase (rit, penitență, meditație, rugăciune)[66]. Este important de semnalat că după 1550 concepția despre *Gilgul* devine parte integrantă a credințelor populare și în folclorul religios al evreilor.

„În Iudaism, Kabbala lui Luria a fost ultima mișcare religioasă cu influență preponderentă în toate mediile evreiești și în toate țările, fără excepție. A fost ultima mișcare din istoria iudaismului rabinic care a exprimat un nou orizont de realitate religioasă comun întregului popor evreu. Pentru filosoful istoriei evreiești, poate părea surprinzător că doctrina care a dobândit un asemenea rezultat era foarte înrudită cu gnosticismul, dar așa este dialectica Istoriei."[67]

Trebuie adăugat că succesul considerabil al noii Kabbale ilustrează încă o dată următoarea trăsătură specifică geniului religios evreiesc: capacitatea de a se reînnoi integrând elemente de origine exotică, fără să piardă, prin aceasta, structurile fundamentale ale iudaismului rabinic. Pe lângă aceasta, în noua Kabbală, numeroase concepții de ordin ezoteric sunt făcute accesibile neinițiaților și uneori devin populare (cum a fost în cazul metempsihozei).

291. Răscumpărătorul apostat

O grandioasă mișcare mesianică, deși repede stopată, se ivește în septembrie 1665 la Smirna: în fața unei mulțimi delirante, Sabbatai Zwi (1626–1676) se proclamă Mesia al poporului lui Israel. Încă de câtăva vreme circulau zvonuri în jurul persoanei sale, în legătură cu misiunea lui divină, dar Sabbatai a fost recunoscut ca Mesia numai datorită „ucenicului" său,

---

[64] G. Scholem a subliniat caracterul gnostic și mai ales maniheist (părticele de lumină împrăștiate în lume) al acestei doctrine, pp. 271 sq., 280. Cf. *Istoria*, vol. II, §§ 252–253.

[65] Pentru Luria, *En-Sof* interesează puțin din punct de vedere religios.

[66] *Ibid.*, pp. 281 sq. Rugăciunea mistică se dovedește un puternic instrument de răscumpărare; doctrina și practica rugăciunii mistice constituie partea ezoterică a Kabbalei lui Luria; *ibid.*, pp. 276–278.

[67] *Ibid.*, pp. 285–286.

Nathan din Gaza (1644–1680). De fapt, Sabbatai Zwi avea crize periodice de tristețe excesivă, urmate de imensă bucurie. Când află că un iluminat, Nathan din Gaza, „revela oricărui om secretele sufletului", Sabbatai se îndreaptă spre acesta cu nădejdea că se va vindeca. Nathan, care îl „văzuse", se pare, în cursul unui extaz, reușește să-l convingă pe Sabbatai că este Mesia. Și tot acest „discipol", se pare excepțional dotat, a organizat teologia mișcării și i-a asigurat răspândirea. În ce-l privește pe Sabbatai Zwi, acesta n-a scris nimic, nu i se atribuie nici un mesaj original, nici un cuvânt memorabil.

Vestea sosirii lui Mesia a provocat pretutindeni în lumea evreiască un entuziasm fără egal. La șase luni după proclamarea sa, Sabbatai merge la Constantinopol spre a-i converti, poate, pe musulmani. Dar el este arestat și întemnițat de Mustafa Pașa (la 6 februarie 1666). Ca să evite martiriul, Sabbatai Zwi renunță la iudaism și îmbrățișează islamul[68]. Dar nici apostazia lui „Mesia", nici moartea sa optsprezece ani mai târziu n-au oprit mișcarea religioasă pe care o declanșase[69].

Sabbatianismul reprezintă prima deviație serioasă în iudaism din Evul Mediu încoace, prima oară când o idee mistică ducea direct la dezintegrarea ortodoxiei. În cele din urmă, această erezie a încurajat un gen de anarhism religios. La început, propaganda pentru Mesia cel apostat a continuat deschis. Abia mai târziu, când „întoarcerea triumfală a lui Sabbatai Zwi din sferele necurăției" a început să se facă așteptată, propaganda aceasta mesianică a devenit secretă.

Glorificarea Răscumpărătorului apostat, sacrilegiu groaznic pentru gândirea evreiască, a fost interpretată și exaltată ca un mister dintre cele mai profunde și paradoxale. Încă în 1667, Nathan din Gaza afirma că tocmai acțiunile stranii ale lui Sabbatai constituie o dovadă a autenticității misiunii sale mesianice. Căci, „dacă n-ar fi fost el Răscumpărătorul, aceste devieri nu s-ar fi produs". Adevăratele acte ale Răscumpărării sunt cele care provoacă cel mai mare scandal[70]. După teologul sabbatianist Cardozo (mort în 1706), numai sufletul lui Mesia este destul de puternic pentru un asemenea sacrificiu: coborârea până în fundul abisului[71]. Ca să-și împlinească misiunea (să elibereze ultimele scântei divine prizoniere ale Răului), Mesia trebuie să se condamne pe sine prin propriile lui acțiuni. Acesta este motivul pentru care valorile tradiționale ale Torei sunt din acest moment abolite[72].

Deosebim în sânul sabbatianismului două tendințe: moderații și radicalii. Primii nu se îndoiau de autenticitatea noului Mesia, căci, spuneau ei, Dumnezeu nu putea să-și înșele într-atâta poporul ales; dar misteriosul paradox al lui Mesia apostat nu constituia pentru ei model de urmat. Radicalii gândeau altfel: ca și Mesia, credinciosul trebuie să coboare în Infern, căci Răul trebuie combătut cu rău. Este proclamată prin aceasta oarecum valoarea sau funcția soteriologică a Răului. După unii sabbatianiști de tendință radicală, orice act vizibil impur și rău realizează un contact cu sfințenia. După alții, păcatul lui Adam o dată abolit, cel ce face răul este virtuos în ochii lui Dumnezeu. Asemenea seminței îngropate în pământ, Tora trebuia să putrezească pentru ca să dea rod, adică să se împlinească slava mesianică. Totul este permis; așadar și imoralismul sexual[73]. Cel mai sinistru sabbatianist, Jakob Frank (mort 1791) atingea

---

[68] Vezi G. Scholem, *Major Trends*, pp. 286–324 și mai ales *Sabbatai Sevi, the Mystical Messiah*, pp. 103–460.

[69] Vezi G. Scholem, *Sabbatai Sevi*, pp. 461–929.

[70] Cf. *Major Trends*, p. 314; *Sabbatai Sevi*, pp. 800 sq.

[71] Citat de G. Scholem, *Major Trends*, p. 310; vezi și *Sabbatai Sevi*, pp. 614 sq. Nathan din Gaza susținea că sufletul lui Mesia se află, de la început, captiv în marele abis; *Major Trends*, pp. 297–298. Ideea este de structură gnostică (atestată în special la ofiți), dar germenii ei se află în *Zohar* și în scrierile lurianice (*ibid.*).

[72] Pentru Abraham Faez, cei ce rămân credincioși Legii sunt păcătoși.

[73] *Ibid.*, p. 316. Practici orgiace, analoage celor săvârșite de carpocratieni, sunt atestate între anii 1700–1760.

ceea ce G. Scholem numește o *mistică a nihilismului*. Unii dintre discipolii lui și-au manifestat nihilismul în diverse activități politice de tip revoluționar.

În istoria Kabbalei, observă G. Scholem, apariția unor noi idei și interpretări este însoțită de certitudinea că Istoria se apropie de capăt și că misterele cele mai profunde ale Divinității, ocultate în timpul Exilului, își vor revela adevărata lor semnificație în ajunul Erei Noi[74].

292. Hasidismul

Poate părea paradoxal faptul că ultima mișcare mistică, hasidismul, apare în Podolia și Volînia, regiuni în care Mesia-apostat avusese o profundă înrâurire. Foarte probabil, întemeietorul mișcării, Rabbi Israel Baal Shem Tov („Învățătorul Bunei Reputații", prescurtat Becht), profesa un sabbatianism moderat[75]. Dar el a neutralizat elementele mesianice ale sabbatianismului, după cum a renunțat la exclusivismul de confrerie inițiatică secretă ce caracteriza Kabbala tradițională. „Becht"-ul (cca 1700–1760) s-a străduit să facă accesibile evreului de rând descoperirile spirituale ale kabbaliștilor. O atare popularizare a Kabbalei — începută încă de Isaac Luria — asigura misticismului o funcție socială.

Succesul întreprinderii a fost prodigios și persistent. Primii cincizeci de ani care au urmat morții lui Baal Shem Tov — din 1760 până la 1810 — constituie o perioadă eroică și creatoare a hasidismului. Un număr considerabil de mistici și de sfinți au izbutit să regenereze valorile religioase pietrificate ale iudaismului legalist[76]. Într-adevăr, un nou tip de șef spiritual apare: locul eruditului talmudist sau al inițiatului Kabbalei clasice îl ia „pneumaticul", iluminatul, profetul. *Ṭaddik* („Omul Drept"), adică maestrul spiritual, devine modelul exemplar, prin excelență. Exegeza Torei și ezoterismul Kabbalei își pierd primatul. Ceea ce inspiră pe discipoli și pe credincioși sunt virtuțile și comportamentul ṭaddikului: acest fapt explică importanța socială a mișcării. *Existența* omului sfânt constituie pentru întreaga comunitate dovada concretă că se poate realiza cel mai înalt ideal religios al neamului lui Israel. Nu atât doctrina, cât *personalitatea* maestrului contează. Un vestit ṭaddik spunea: „Nu m-am dus la *Maggid*-ul din Meṭeriṭ (Rabbi Dov Baer) ca să învăț Tora, ci ca să-l văd cum își dezleagă încălțămintea"[77].

În pofida unor inovații de ordin ritual, acest adevărat *revival* s-a menținut mereu în cadrul iudaismului tradițional. Dar rugăciunea publică a hasidiților se încarcă de elemente emoționale: cântece, dansuri, entuziasm, explozii de bucurie. Adăugată la comportamentul adesea excentric al unor maeștri, această emotivitate neobișnuită îi irita pe adversarii hasidismului[78]. Dar, brusc după 1810, excesele de ordin emoțional își pierd din importanță și popularitate și hasidiții încep să recunoască din nou importanța tradiției rabinice.

Așa cum a arătat Gershom Scholem, hasidismul, chiar în forma sa târzie și exagerată de „ṭaddikism", n-a adus nici o idee mistică nouă[79]. Contribuția sa cea mai semnificativă la istoria

---

[74] *Ibid.*, p. 320. Apostazia necesară a lui Mesia este o nouă expresie a dualismului de tip gnostic, anume opoziția dintre Dumnezeul ascuns (transcendent) și Dumnezeul care a făcut Lumea, *ibid.*, pp. 322–323.

[75] Vezi argumentarea lui G. Scholem, *Major Trends*, pp. 331–332.

[76] *Ibid.*, pp. 336 sq.

[77] Citat de G. Scholem, p. 344. Într-adevăr, năzuința supremă a ṭaddikului nu e aceea de a interpreta cât mai riguros Tora, ci de a deveni el însuși Tora; *ibid.*

[78] Cel mai vestit a fost Rabbi Eli, *gaonul* din Vilna, care a dus în 1772 o persecuție sistematică împotriva mișcării, G.Scholem, *op. cit.*, p. 346.

[79] *Ibid.*, pp. 338 sq. Singura excepție este cea a școlii întemeiate de R. Shneur Zalman din Ladi (Ucraina) și care s-a numit *Habad* (prescurtat de la *Hochma-Binah-Daath*, primele trei *Sephiroth*); cf. *ibid.*, pp. 430 sq. Vezi mai ales *Lettre aux Hassidim sur l'extase*, a fiului lui R. Schnéour, Dov Baer de Lubavici (1773–1827).

iudaismului constă în mijloacele, simple și îndrăznețe totodată, prin care sfinții și maeștrii hasidiți au reușit să popularizeze — și să facă accesibilă — experiența unei înnoiri interioare. Povestirile hasidice, devenite celebre prin traducerea lui Martin Buber, reprezintă cea mai importantă creație a mișcării. Povestirea faptelor săvârșite și a cuvintelor rostite de sfinți capătă o valoare rituală. Narația își regăsește funcția sa primordială, anume aceea de a reîntoarce timpul mitic și de a actualiza personaje supranaturale și fabuloase. Or, biografiile de sfinți și de țaddik abundă, de asemenea, în episoade miraculoase, în care se reflectă anumite practici magice. La capătul istoriei mistice evreiești, aceste două tendințe — mistica și magia — se reapropie și coexistă ca la început[80].

Adăugăm că fenomene analoage se întâlnesc și în altă parte; de exemplu, în hinduism și în islam, unde povestirea legendelor despre asceți și yogini vestiți sau a episoadelor diverselor epopei joacă un rol capital în religia populară. Și aici recunoaștem funcția religioasă a literaturii orale, în primul rând a *narației*, adică a „istoriilor" fabuloase și exemplare. La fel de frapantă este analogia dintre țaddik și *guru*, maestrul spiritual al hinduismului (uneori divinizat de credincioșii săi: *gurudev*). În forma sa extremă, țaddikismul a cunoscut anumite cazuri aberante, când țaddikul ajungea victimă a propriei sale puteri. Același fenomen este atestat în India, din vremile vedice până în epoca modernă. În fine, coexistența celor două tendințe — mistica și magia — caracterizează, știm bine, și istoria religioasă a Indiei.

Capitolul XXXVII

MIȘCĂRILE RELIGIOASE DIN EUROPA : DIN EVUL MEDIU TÂRZIU PÂNĂ ÎN AJUNUL REFORMEI

293. Erezie dualistă în Imperiul bizantin : bogomilismul

Începând din secolul al X-lea, observatori laici și religioși ai Bizanțului au remarcat în Bulgaria avântul unei mișcări religioase sectare, bogomilismul. Întemeietorul ei era un preot de țară, Bogomil („cel iubit de Dumnezeu"), despre care în afară de nume nu mai știm nimic. Către anul 930, el pare să fi început să propovăduiască sărăcia, umilința, pocăința și rugăciunea: căci, după Bogomil, lumea aceasta e rea, ea a fost zămislită de Satanail (fratele lui Hristos și fiul lui Dumnezeu), „Dumnezeul cel aspru" din Vechiul Testament[1]. Tainele, icoanele și ceremoniile Bisericii ortodoxe sunt declarate deșarte, deoarece sunt lucrarea Diavolului. Crucea trebuie detestată, căci pe Cruce a fost răstignit și omorât Hristos. Singura rugăciune acceptată era *Tatăl nostru*, care trebuia rostită de patru ori pe zi și de patru ori în cursul nopții.

Bogomilii nu mâncau carne, nu beau vin și respingeau căsătoria. Comunitatea lor nu cunoștea nici o ierarhie. Bărbații și femeile își mărturiseau și își dezlegau unii altora păcatele. Îi criticau pe cei bogați, condamnau boierimea, îndemnau poporul să nu se supună stăpânilor și să practice o rezistență pasivă. Succesul mișcării se explică prin devoțiunea populară, decepționată de fastul Bisericii și nevrednicia preoților, dar și prin ura țăranilor bulgari — săraci și reduși la șerbie — împotriva stăpânitorilor de pământ și, mai ales, împotriva agenților bizantini[2].

După cucerirea Bulgariei (1018) de către Vasile al II-lea, numeroși nobili bulgari se instalează la Constantinopol. Adoptat de anumite familii de nobili locali și chiar de unii călugări bizantini, bogomilismul își organizează teologia. Dar secta s-a scindat, probabil datorită disputelor teologice. Cei ce susțineau autonomia lui Satan, afirmând că el este un zeu veșnic și atotputernic, s-au grupat în jurul bisericii de la Dragovița (un sat la marginea dintre Tracia și Macedonia). Vechii bogomili, care îl socoteau pe Satan un fiu decăzut al lui Dumnezeu, își păstrează vechiul nume de „bulgari". Deși „dragovițanii" proclamau un dualism absolut, iar „bulgarii" un dualism moderat, cele două biserici se tolerează reciproc. Căci bogomilismul cunoștea la acea dată un nou avânt. Comunități noi se organizează la Bizanț, în Asia Mică, în Dalmația și numărul credincioșilor crește. Se deosebesc acum două categorii: preoții și credincioșii. Rugăciunea și postul se întăresc, ceremoniile se înmulțesc și se prelungesc. „La sfârșitul secolului al XII-lea, mișcarea țărănească din secolul al X-lea a devenit o sectă, având rituri monastice și o învățătură speculativă în care conflictul dintre dualism și creștinism este din ce în ce mai vădit."[3]

Când începe represiunea, chiar pe la începutul secolului al XII-lea, bogomilii se retrag în nordul Balcanilor și misionarii lor pornesc spre Dalmația, Italia și Franța. Totuși, în anumite

---

[1] E posibil ca Bogomil să fi cunoscut anumite idei dualiste răspândite de paulicieni și masalieni în Asia Mică (secolele VI–X); vezi o succintă expunere a doctrinelor și a istoriei lor în Steven Runciman, *Le manichéisme medieval*, pp. 30–60.

[2] Vezi, recent, Robert Browning, *Byzantium and Bulgaria*, pp. 163 sq. O paralelă se poate afla în Cruciada împotriva Albigenzilor, oglindind invidia nobililor din nord față de bogăția nobilimii meridionale.

[3] Arno Borst, *Les Cathares*, p. 63. Vezi și sursele citate în note.

momente, bogomilismul reușește să se impună oficial; de pildă, în Bulgaria, în prima jumătate a secolului al XIII-lea; în Bosnia, el devine religie de stat sub banul Kulin (1180–1214). Dar în secolul al XIV-lea secta își pierde influența și, după cucerirea otomană din Bulgaria și Bosnia (1393), majoritatea bogomililor se convertesc la islamism[4].

Vom urmări îndată soarta bogomililor în Occident. Adăugăm că în Europa de Sud-Est anumite concepții bogomilice au fost transmise prin *Apocrife* și supraviețuiesc încă în folclor. În Evul Mediu circulau numeroase cărți apocrife în Europa de Răsărit, sub numele unui preot bogomil, Ieremia[5]. Totuși nici unul din aceste texte nu este opera lui Ieremia. De exemplu, *Lemnul Crucii* derivă din *Evanghelia lui Nicodim*, o lucrare de origine gnostică. Tema unei alte apocrife, *Cum s-a făcut Hristos preot*, era de multă vreme cunoscută de greci. Dar bogomilii au adăugat la aceste vechi legende elemente dualiste. Versiunea slavonă a *Lemnului Crucii* începe cu această frază: „Când a făurit Dumnezeu toate, numai El și Satanail erau pe lume"[6]. Or, am văzut (§ 251), acest motiv cosmogonic este larg difuzat, dar variantele sud-est europene și slave scot în relief rolul Diavolului. Urmând modelul anumitor secte gnostice, bogomilii au accentuat probabil dualismul, sporind rolul Diavolului.

Tot astfel, în apocrifa *Adam și Eva*, bogomilii au introdus episodul unui „contract" semnat de Adam și Satan, după care, Pământul, fiind făurit de acesta din urmă, Adam și urmașii lui îi aparțin lui Satan până la venirea lui Iisus Hristos. Regăsim această temă în folclorul balcanic[7].

Metoda reinterpretării *Apocrifelor* este ilustrată de *Interrogatio Iohannis*, singura lucrare bogomilică autentică, tradusă în latină de inchizitorii din sudul Franței. Este vorba de un dialog între Ioan Evanghelistul și Iisus Hristos, privind facerea lumii, căderea lui Satan, înălțarea la cer a lui Enoh și povestea Lemnului Crucii. Găsim pasaje împrumutate din alte *Apocrife*, precum și traducerea unei lucrări slavonești din secolul al XII-lea, *Întrebările Sfântului Ioan Evanghelistul*. „Dar teologia este strict bogomilică. Înainte de căderea lui, Satan era primul după Dumnezeu-Tatăl (totuși Hristos ședea de-a dreapta Tatălui); [...]. Însă nu putem spune dacă este vorba de o lucrare bogomilică originală sau de traducerea unei lucrări grecești. Judecând după doctrina conținută, ea reprezintă probabil o compilație, datorată vreunui autor bogomil sau mesalian, a unor materiale apocrife mai vechi."[8]

Ceea ce ne interesează aici este faptul că aceste *Apocrife* și, mai cu seamă, variantele lor orale au jucat, timp de multe secole, un rol în religiozitatea populară. Așa după cum vom vedea (§ 304), ele nu constituie singura sursă a folclorului religios european. Dar persistența temelor eretice dualiste în universul imaginar al mediilor populare nu este lipsită de semnificație. Ca să dăm un singur exemplu: în Europa de Sud-Est, mitul Creației Lumii cu ajutorul Diavolului (care se scufundă în oceanul primordial ca să scoată nămol) are o urmare: oboseala fizică și mentală a lui Dumnezeu. În unele variante, Dumnezeu adoarme profund; în altele el nu știe cum să rezolve o problemă postcosmogonică: nu izbutește să facă să intre Pământul sub bolta Cerului și ariciul îl sfătuiește să strângă puțin Pământul cu palmele, dând astfel naștere văilor și munților[9].

---

[4] Istoria mișcării este retrasată de S. Runciman, *op. cit.*, pp. 61 sq; D. Obolensky, *The Bogomils*, pp. 120 sq. Despre persistența unor nuclee bogomilice în Balcani și în România până în secolul al XVII-lea, vezi N. Cartojan, *Cărțile populare*, I, pp. 46 sq.; Răzvan Theodorescu, *Bizanț, Balcani, Occident*, pp. 241 sq.

[5] Vezi S. Runciman, *op. cit.*, pp. 76 sq.; E. Turdeanu, *Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudo-bogomiles* etc.

[6] Citat de S. Runciman, p. 78. Despre istoria și circulația acestei legende, vezi N.Cartojan, *Cărțile populare*, I, pp. 115 sq.; E.C. Quinn, *The Quest of Seth for the Oil of Life*, pp. 49 sq.

[7] În ceea ce privește legendele românești, vezi N. Cartojan, *op. cit.*, pp. 71 sq.

[8] S. Runciman, p. 80. Vezi Edina Bozóky, *Le Livre Secret des Cathares*.

[9] Vezi sursele citate în *De Zamolxis à Gengis-Khan*, pp. 89 sq. (trad. românească, pp. 92 sq. — nota trad.).

Prestigiul Diavolului, pasivitatea lui Dumnezeu și incomprehensibila sa decădere pot fi considerate ca o expresie populară a lui *deus otiosus* din religiile primitive, în care Dumnezeu, după ce creează Lumea și pe oameni, se dezinteresează de soarta Creației sale și se retrage în Cer, lăsând desăvârșirea operei sale pe seama unei Ființe Supranaturale sau a unui Demiurg.

294. Bogomilii în Apus : Katharii

În primele două decenii ale secolului al XII-lea se semnalează în Italia, Franța și în vestul Germaniei prezența misionarilor bogomili. La Orléans, ei reușesc să convertească nobili și chiar preoți, printre care un consilier al regelui Robert, confesor al reginei. Putem recunoaște esențialul ereziei: nu Dumnezeu a creat lumea vizibilă; materia este impură; căsătoria, botezul, euharistia și mărturisirea păcatelor sunt inutile; Sfântul Duh, coborând peste creștetul credinciosului prin punerea mâinilor, îl purifică pe acesta și îl sfințește etc. Regele îi descoperă pe eretici, îi judecă, îi condamnă și, la 28 decembrie 1022, îi arde pe rug; sunt primii eretici din Occident osândiți la ardere. Dar mișcarea continuă să se extindă. Religia kathară[10], instalată deja ca Biserică în Italia, trimite misionari în Provence, în Languedoc, în regiunile renane până la Pirinei. Mai ales țesătorii sunt aceia care propagă noua doctrină. Comunitățile din Provence se rânduiesc în patru episcopii. Un sinod pare să fi avut loc în 1167, lângă Toulouse. Cu această ocazie, episcopul bogomil din Constantinopol izbutește să convertească la dualismul radical grupurile din Lombardia și din sudul Franței.

Dar, pătrunzând în Occident, bogomilismul adoptă unele elemente ținând de tradiția protestatară locală; aceasta încurcă și mai mult problema lipsei de unitate doctrinară[11]. Katharii nu credeau nici în Infern, nici în Purgatoriu; Lumea este domeniul lui Satan; el a creat-o ca să poată întemnița spiritul în materie. Satan era identificat cu Dumnezeul Vechiului Testament. Adevăratul Dumnezeu, bun și luminos, se află departe de lumea aceasta. El l-a trimis pe Hristos ca să-i învețe pe oameni calea mântuirii. Trupul lui Hristos, fiind numai duh, nu e decât o părere[12]. Ura împotriva vieții amintește de anumite secte gnostice și de maniheism (cf. §§ 232 sq.). S-ar putea spune că idealul katharului era dispariția umanității prin sinucidere și prin refuzul de a avea copii; căci katharii preferau căsătoriei desfrâul.

Ceremonia admiterii, *convenza* (*convenientia*) avea loc numai după o lungă ucenicie. Al doilea rit al inițierii, *consolamentum*, prin care se dobândea treapta de „Desăvârșit", se efectua înaintea morții sau, dacă dorea credinciosul, mai devreme; dar în cazul acesta probele erau destul de severe. *Consolamentum* putea avea loc în casa unui credincios, sub șefia celui mai în vârstă dintre Desăvârșiți. Prima parte, *servitium*, consta din mărturisirea generală a păcatelor în fața adunării; în acest timp, Șeful avea înaintea sa Evanghelia deschisă[13]. Apoi, catehumenul primea ritualic un *Pater noster* și, îngenunchind în fața șefului adunării, îi cerea să-l binecuvânteze și să se roage lui Dumnezeu pentru el, păcătosul. „Dumnezeu să te binecuvânteze, răspundea șeful adunării, să facă din tine un desăvârșit creștin și să-ți dea un sfârșit bun!"

---

[10] Numele — de la *katharos*, „curat" — se impune abia prin 1163.

[11] Să adăugăm că, grație actelor proceselor inchizitoriale, concepțiile și ceremoniile katharilor sunt mai bine cunoscute decât acelea ale bogomililor.

[12] Ar fi zadarnic să se insiste asupra divergențelor doctrinare; unii kathari negau divinitatea lui Hristos; alții menționau Treimea în ceremoniile lor; în fine, alții admiteau între Dumnezeu și lume o serie de *eoni*, fiecare dintre aceștia având esență divină etc. Cf. S. Runciman, *Le manichéisme médiéval*, pp. 134 sq.; Borst, *Les Cathares*, pp. 124 sq.

[13] *Servitium* nu conținea, în aparență, nici o afirmație eretică. „Numai două elemente arată că recitatorii profesează dualismul: energia cu care se vorbește despre păcatele cărnii și această frază semnificativă: «să nu aibă nici o milă pentru carnea născută din putreziciune, ci să aibă milă pentru spiritul întemnițat»". S. Runciman, *Le manichéisme médiéval*, p. 139.

Într-un moment anume, Șeful îi cerea catehumenului să renunțe la Biserica Romei și la crucea pe care preotul catolic i-a trasat-o pe frunte la botez. Recăderea în păcat după primirea *consolamentum*-ului atrăgea anularea ritualului. De aceea, unii Desăvârșiți practicau *endura*, lăsându-se deliberat să moară de foame[14]. Orice ceremonie sfârșea prin „pace", sărutarea între toți cei de față. Desăvârșiții — bărbați sau femei — se bucurau de un prestigiu superior celui de care aveau parte preoții catolici. Ei duceau o viață mai ascetică decât restul credincioșilor și țineau trei lungi posturi anuale. Nu se știe prea bine felul în care era rânduită Biserica kathară. Se știe că fiecare episcop era asistat de un *filius major* și un *filius minor:* când episcopul murea, îi succeda automat *filius major*. Asemănările cu liturghia romano-catolică nu erau o parodie; ele se explică prin tradiția liturgică a Bisericii creștine străvechi, de la origini până în secolul al V-lea[15].

Ca să înțelegem mai bine succesul propagandei kathare și, în general, al mișcărilor milenariste care, destul de des, au ajuns eretice, trebuie să ținem seama de criza Bisericii romane și, întâi de toate, de decăderea ierarhiei eclesiastice. Deschizând Conciliul al V-lea de la Latran, Inocențiu al III-lea vorbește despre episcopii care se dedau „plăcerilor cărnii", fără învățătură spirituală și lipsiți de râvnă pastorală, „incapabili să proclame cuvântul lui Dumnezeu și să cârmuiască poporul". Pe de altă parte, imoralitatea și venalitatea clerului îndepărtau tot mai mult credincioșii. Numeroși preoți se căsătoreau sau trăiau în concubinaj în văzul credincioșilor. Unii deschideau cârciumi ca să-și poată întreține soțiile și copiii. Pentru că trebuiau să-și remunereze patronii, preoții taxau serviciile religioase suplimentare: căsătoriile, botezurile, maslurile și slujbele pentru morți etc. Refuzul de a traduce Biblia[16] (în Răsărit lucrurile stăteau altfel) făcea imposibilă orice instrucție religioasă; creștinismul nu era accesibil decât prin intermediul preoților și călugărilor.

În primele decenii ale secolului al XII-lea, Sfântul Dominic (1170–1221) se străduiește să combată erezia, dar fără succes. La cererea lui, Inocențiu al III-lea întemeiază Ordinul Fraților Predicatori. Dar, la fel ca și legații trimiși anterior de Papa, dominicanii nu au reușit să frâneze avântul mișcării kathare. În 1204 are loc la Carcassona ultima dispută publică dintre teologii kathari și catolici. În ianuarie 1205, Pietro de Castelmare, pe care Inocențiu al III-lea îl însărcinase să extermine erezia în sudul Franței, voia să renunțe la mandatul lui și să se retragă la mănăstire. Dar Papa îi răspunde: „acțiunea se află mai presus decât contemplația".

În cele din urmă, în noiembrie 1207, Inocențiu al III-lea proclamă cruciada împotriva Albigenzilor, adresându-se mai ales seniorilor din nord, ducele de Bourgogne, conții de Bar, de Nevers, de Champagne și de Blois. El îi încântă cu făgăduința că averile nobililor albigenzi le vor reveni în caz de izbândă. La rândul său, regele Franței e atras de posibilitatea de a-și extinde dominația spre sud. Primul război a ținut de la 1208–1209 până în 1229, dar el a trebuit să fie reluat și s-a prelungit încă mulți ani. Abia spre 1330, Biserica kathară a Franței încetează să mai existe.

Sinistra „cruciadă împotriva Albigenzilor" e semnificativă din mai multe motive. Printr-o ironie a istoriei, ea a fost *singura* cruciadă victorioasă. Ea a avut urmări politice, culturale, religioase considerabile. De asemenea, a dus la unificarea și extinderea regatului Franței, după cum a dus și la ruinarea civilizației meridionale (în special, la distrugerea scrierilor lui Alienor și, mai ales, a acelor *„Cours d'Amour"* care exaltau Femeia și poezia trubadurilor (cf. § 269). În ce privește urmările de ordin religios, cea mai gravă a fost puterea crescândă și tot mai

---

[14] Vezi izvoarele rezumate și analizate de S.Runciman, *op. cit.*, pp. 139 sq. și A.Borst, *Les Cathares*, pp. 163 sq.

[15] S.Runciman, p. 147. Asupra cultului și a anarhiei, vezi A. Borst, pp. 162–181.

[16] Friedrich Heer explică prin acest refuz pierderea de către catolici a Africii de Nord, Angliei și Germaniei; cf. *The Medieval World*, p. 200.

amenințătoare a Inchiziției. Instalată la Toulouse, în vremea războiului cu Albigenzii, Inchiziția obligă orice femeie de la 12 ani în sus și orice bărbat trecut de vârsta de 14 ani să abjure erezia. Sinodul din Toulouse, în 1229, interzice posedarea Bibliei în latină sau în limba vernaculară; singurele texte tolerate erau Breviarul, Psalmii și Cartea Orelor Fecioarei, toate în latină. Puținii albigenzi refugiați în Italia au sfârșit prin a fi descoperiți de agenții Inchiziției, căci, cu timpul, aceasta din urmă a reușit să se instaleze în aproape toate țările Europei Occidentale și Centrale. Adăugăm totuși că războiul împotriva ereticilor a silit Biserica romano-catolică să întreprindă reforme grabnice și a încurajat ordinele misionare dominican și franciscan.

Modul în care au fost nimiciți Albigenzii constituie una din paginile cele mai negre din istoria Bisericii romane. Dar reacția catolică avea motive serioase. Ura împotriva vieții și a trupului (de pildă, interzicerea căsătoriei, negarea învierii trupului etc.) și dualismul absolut separau religia kathară atât de tradiția Vechiului Testament, cât și de cea a creștinismului. În fapt, Albigenzii profesau o religie *sui generis*, de structură și origine orientale.

Succesul fără asemănare al misionarilor kathari reprezintă prima pătrundere masivă a ideilor religioase orientale atât în mediul țărănesc, cât și printre meseriași, clerici și nobili. Va trebui așteptat secolul XX pentru a asista la un fenomen similar, anume primirea entuziastă, aproape peste tot în Europa Occidentală, a unui milenarism de origine orientală.

295. Sfântul Francisc din Assisi

Secolele al XII-lea și al XIII-lea au cunoscut o neobișnuită valorizare a sărăciei. Mișcări eretice precum *humiliati*, cea a valdensilor sau cea a katharilor, cea a beguinelor și a begarzilor vedeau în sărăcie primul și cel mai eficace instrument de realizare a idealului proclamat de Iisus și Apostoli. Ca să poată ține în frâu aceste mișcări, Papa a recunoscut la începutul secolului al XIII-lea cele două ordine de călugări cerșetori, dominicanii și franciscanii. Însă, așa cum vom vedea, mistica sărăciei a suscitat la franciscani crize care au amenințat însăși existența ordinului. Căci aici sărăcia absolută, ridicată la rangul de *Madona Povertà*, a fost exaltată chiar de întemeietorii ordinului.

Născut în 1182, ca fiu al unui bogat negustor de stofe din Assisi, Francisc întreprinde în 1205 primul său pelerinaj la Roma și, timp de o zi, este cerșetor în fața bazilicii Sfântului Petru din Roma. În altă zi, sărută un bolnav de lepră. Întors la Assisi, duce o viață ascetică timp de doi ani pe lângă o biserică. Francisc ajunge la înțelegerea adevăratei sale vocații, ascultând, în 1209, faimosul pasaj din *Evanghelia după Matei:* „Tămăduiți pe cei neputincioși, curățați pe cei leproși. [...] Să nu aveți nici aur, nici arginți..."[17]. De atunci, el urmează *ad litteram* aceste cuvinte adresate de Iisus Apostolilor. Câțiva discipoli i se alătură și Francisc redactează o *Regulă* destul de scurtă și sumară. În 1210, merge din nou la Roma ca să ceară încuviințarea lui Inocențiu al III-lea. Papa acceptă, cu condiția ca Francisc să devină șeful unui ordin minor (de unde numele de Frații Minoriți dat franciscanilor). Călugării se împrăștie și predică de-a lungul Italiei, adunându-se, o dată pe an, de Rusalii. În 1217, Francisc îl cunoaște la Florența pe cardinalul Ugolino; mare admirator al apostolatului lui Francisc, cardinalul devine prietenul și ocrotitorul ordinului. În anul următor, *il Poverello* îl întâlnește pe Dominic, care îi propune contopirea celor două ordine, dar Francisc refuză.

---

[17] „Tămăduiți pe cei neputincioși, înviați pe cei morți, curățați pe cei leproși, pe demoni scoateți-i; în dar ați luat, în dar să dați. Să nu aveți nici aur, nici arginți, nici bani în cingătorile voastre; nici traistă pe drum, nici două haine, nici încălțăminte, nici toiag; căci vrednic este lucrătorul de hrana sa" (*Matei*, 10:8-10).

La întâlnirea din 1219, Ugolino, urmând sugestia unor călugări mai cultivați, cere modificarea *Regulii*, însă fără succes. În acest timp, misionari franciscani încep să predice în străinătate. Însoțit de unsprezece frați ai ordinului, Francisc debarcă în Țara Sfântă și, hotărându-se să predice înaintea Sultanului, trece în tabăra musulmană, unde se bucură de o bună primire. Dar, la puțin timp după aceea, înștiințat că cei doi vicari pe care îi desemnase au modificat *Regula* ordinului și au dobândit pentru aceasta recunoașterea Papei, Francisc se reîntoarce în Italia. El află că unii Frați Minoriți au fost acuzați de erezie în Franța, în Germania și în Ungaria; aceasta îl determină să accepte patronajul oficial al Papei. De acum înainte, comunitatea liberă a călugărilor devine un ordin regulat, sub jurisdicția Dreptului Canonic. O nouă *Regula* este autorizată de Honorius al III-lea în 1223 și Francisc renunță la conducerea ordinului său. Anul următor se retrage la Verona. Acolo primește stigmatele. Foarte bolnav, aproape orb, el reușește să compună celebrele *Laude al Sole*, *Avertismentele* adresate Fraților și *Testamentul*.

În emoționantul text al acestuia din urmă, Francisc se străduiește, pentru ultima oară, să apere adevărata vocație a ordinului întemeiat de el. El își mărturisește dragostea pentru munca fizică și le cere Fraților să lucreze, iar atunci când nu primesc plată pentru lucrul lor să se „așeze" la masa Domnului, cerșind din poartă în poartă. El prescrie celor din ordin să nu primească, „sub nici un cuvânt, nici biserici, nici case, nimic din ce s-ar construi pentru ei, dacă nu e conform sfintei sărăcii ce ne-am făgăduit prin *Regula* ordinului; să folosim toate acestea ca niște oaspeți, străini și călători. Interzic solemn tuturor Fraților, oriunde s-ar afla, de a îndrăzni să ceară vreo scrisoare de la curtea papală de la Roma, ei înșiși sau prin intermediar, către vreo biserică sau alt loc, pentru propovăduire sau din pricina vreunei persecuții corporale"[18].

Francisc a murit în 1226 și la nici un an după moarte a fost canonizat de prietenul său, cardinalul Ugolino, devenit papa Grigore al IX-lea. Era, desigur, cea mai bună soluție pentru a atașa Ordinul Franciscan Bisericii. Dar dificultățile n-au fost eliminate. Primele biografii ale Sfântului Francisc îl prezentau ca pe un trimis al lui Dumnezeu ca să reformeze Biserica. Unii Frați Minoriți recunoșteau în patronul lor pe reprezentantul celei de a Treia Vârste, anunțată de Gioacchino da Fiore[19] (cf. § 271). Povestirile populare, colecționate și difuzate de franciscanii secolului al XIII-lea și publicate în secolul al XIV-lea sub titlul de *Fioretti*, îl comparau pe Francisc și pe ucenicii săi cu Iisus și Apostolii. Deși Grigore al IX-lea îl admira sincer pe Francisc, el n-a acceptat *Testamentul* său și a ratificat *Regula* din 1223. Opoziția venea mai ales de la „practicanți" și, mai târziu, de la Spirituali, care insistau asupra necesității de a păstra sărăcia absolută. Într-o serie de bule papale, Grigore al IX-lea și succesorii lui s-au străduit să demonstreze că nu e vorba de „stăpânirea", ci de folosința caselor și a altor bunuri. Ioan din Parma, Superiorul-General al ordinului de la 1247 la 1257, a încercat să păstreze moștenirea Sfântului Francisc, evitând în același timp conflictul deschis cu Papa, dar intransigența Spiritualilor i-au zădărnicit eforturile. Din fericire, Ioan din Parma a fost înlocuit cu Bonaventura, care pe bună dreptate este socotit al doilea întemeietor al ordinului. Dar polemica privind sărăcia absolută a continuat în timpul vieții și după moartea (1274) lui Bonaventura. Controversa s-a închis abia după 1320.

Evident, triumful Bisericii a atenuat fervoarea originară a ordinului și a descurajat speranța unei reforme prin întoarcerea la austeritatea Apostolilor. Dar, grație acestor compromisuri, Ordinul Franciscan a reușit să supraviețuiască. Este adevărat că singurul model exemplar era viața de toate zilele a lui Iisus, a Apostolilor și a Sfântului Francisc; adică un model de sărăcie,

[18] Traducere de Ivan Gobry, *Saint François d'Assise*, p. 139.

[19] Vezi excelenta expunere a lui Steven Ozment, *The Age of Reforme*, pp. 110 sq., cu o bibliografie recentă.

milă și muncă. Totuși, pentru călugări, prima și cea mai grea sarcină rămânea supunerea față de marele magistru al Ordinului.

296. Sfântul Bonaventura și teologia mistică

Născut în 1217 lângă Orvieto, Bonaventura a studiat teologia la Paris, unde a predat începând din 1253. În 1257, într-unul din momentele cele mai critice ale Ordinului Franciscan, a fost ales Superior-General al ordinului. Bonaventura s-a străduit să împace cele două poziții extreme din sânul ordinului, recunoscând necesitatea — pe lângă sărăcie și lucrul cu brațele — studiului și a meditației. El a alcătuit și o biografie mai moderată a Sfântului Francisc (*Legenda major*, 1263); trei ani mai târziu ea a fost recunoscută oficial drept singura biografie autorizată.

În timpul cât a predat la Paris, Bonaventura a redactat un *Comentariu al Sentințelor* (lui Petru Lombardul), un *Breliloquium* și *Quaestiones Disputatae*. După o scurtă retragere la Verna, în 1259, el își scrie capodopera *Itinerarium mentis in Deum*[20]. Cu un an înaintea morții, survenită în 1274, Bonaventura a fost numit episcop-cardinal de Albano. Canonizat de Sixtus al IV-lea, în 1482, el a fost numit *Doctor Seraphicus* de Biserică, prin papa Sixtus al V-lea, în 1588.

Începe azi să se recunoască faptul că sinteza teologică a lui Bonaventura este cea mai completă din tot Evul Mediu. Bonaventura s-a străduit să îmbine pe Platon și Aristotel și Părinții de limbă greacă, (Pseudo-) Dionisie și Francisc din Assisi[21]. În timp ce Toma din Aquino și-a construit sistemul pe temelii aristotelice, Bonaventura păstrează tradiția augustiniană a neoplatonismului medieval. Dar semnificația profundă a teologiei lui a fost eclipsată, în decursul Evului Mediu, ca urmare a succesului sintezei tomist-aristotelice (și acest lucru s-a repetat în vremile moderne, prin triumfătoarea apariție a neotomismului).

Un cercetător contemporan, Ewert H.Cousins, vede în conceptul de *coincidentia oppositorum* cheia de boltă a gândirii bonaventuriene[22]. Evident, este vorba de o concepție atestată, într-o formă mai mult sau mai puțin explicită, în întreaga istorie a religiilor. Ea este evidentă în monoteismul biblic: Dumnezeu este infinit și personal, transcendent și activ în istorie, etern și prezent în durată etc. Aceste contrarii sunt și mai izbitoare în persoana lui Iisus Hristos. Dar Bonaventura elaborează și organizează un sistem de *coincidentia oppositorum*, luând ca model Trinitatea, în care Persoana a Treia reprezintă principiul mediator și unificator.

Capodopera lui Bonaventura este, fără îndoială, *Itinerarium mentis in Deum*. De astă dată, autorul folosește un simbol universal răspândit, pe care îl întâlnim de la începuturile teologiei mistice creștine, și anume simbolul *Scării*[23]. Lumea este o scară pe care noi urcăm spre Dumnezeu, scrie Bonaventura. În ea găsim urmele lui Dumnezeu. Unele sunt materiale, altele spirituale, unele temporale, altele eterne, unele în afară de noi, altele în noi. Ca să ajungem să înțelegem Primul Principiu, pe Dumnezeu, care e desăvârșirea spirituală și eternă și este *deasupra* noastră, noi trebuie să străbatem urmele lui Dumnezeu, care sunt materiale și temporale și *în afara* noastră. Noi apucăm astfel pe calea care duce la Dumnezeu. Trebuie apoi să pătrundem în propriul nostru spirit, unde imaginea spirituală și eternă a lui Dumnezeu este

---

[20] „În timp ce meditam la ascensiunile sufletului către Dumnezeu, îmi aminteam, între altele, minunea întâmplată în acest loc Sfântului Francisc: viziunea serafimului în formă de cruce înaripată. Am realizat numaidecât că această vedenie reprezenta extazul preafericitului părinte și arăta itinerarul de urmat pentru a ajunge la el" (*Prologul*, traducere de H. Duméry).

[21] Vezi Ewert H. Cousins, *Bonaventure and the Coincidence of opposites*, pp. 4 sq., și referințele bibliografice, pp. 229 sq.

[22] *Op. cit.*, *passim*. Cf. mai ales cap. I, III, V și VII.

[23] Documentația comparativă în M.Eliade, *Le Chamanisme* (ediția a 2-a), pp. 378 sq.; cu privire la „Scara Raiului" în tradiția creștină, vezi Dom Anselme Stolz, *Théologie de la Mystique*, pp. 117–145; despre Scara la misticii musulmani și evrei, vezi Alexander Altmann, „The Ladder of Ascension".

prezentă *înăuntrul* nostru. Aici, pătrundem în adevărul lui Dumnezeu. În cele din urmă, trebuie să trecem în ceea ce este etern, desăvârșit spiritual și *mai presus de noi*[24]. Atunci abia, îl aflăm pe Dumnezeu ca Unitate (adică Unul de dincolo de Timp) și Treime.

În primele patru capitole din *Itinerarium* sunt prezentate meditațiile având ca suport oglindirea lui Dumnezeu în lumea materială și în suflet, precum și cele asupra apropierii de Dumnezeu. Următoarele două capitole sunt consacrate contemplării lui Dumnezeu ca Ființă (cap. V) și ca Bine (cap. VI). În sfârșit, în capitolul al VII-lea și ultimul, sufletul este cuprins de extaza mistică și, o dată cu Hristos răstignit, trece de la moarte la viață. Să subliniem îndrăzneața valorizare a extazului la Bonaventura. Spre deosebire de experiența mistică a lui Bernard de Clairvaux, dominată de simbolismul iubirii conjugale, pentru Bonaventura *unio mystica* este o moarte cu Hristos și, împreună cu El, reunirea cu Dumnezeu-Tatăl.

Pe de altă parte, ca bun franciscan, Bonaventura încurajează cunoașterea precisă și riguroasă a Naturii. Înțelepciunea lui Dumnezeu se revelă în realitățile cosmice; cu cât se studiază mai profund fiecare lucru, cu atât se pătrunde în individualitatea lui și este înțeles mai bine ca ființă exemplară așezată în spiritul lui Dumnezeu (*Itinerarium*, cap. II, secțiunile 4 sq.). Unii autori au văzut în interesul franciscanilor pentru Natură unul din izvoarele avântului științelor empirice, de exemplu, descoperirile lui Roger Bacon (cca 1214–1292) și ale discipolilor lui Ockham. S-ar putea compara această solidaritate — apărată de Bonaventura — dintre experiența mistică și studiul Naturii cu rolul hotărâtor al daoismului în avântul științelor empirice din China (§ 134).

297. Sfântul Toma din Aquino și scolastica

În general, prin „scolastică" sunt desemnate diversele sisteme teologice vizând acordul între revelație și rațiune, între credință și înțelegerea intelectuală. Anselm de Canterbury (1033–1109) reluase formula Sfântului Augustin: „Cred ca să pot înțelege". Cu alte cuvinte, rațiunea își începe misiunea plecând de la articolele de credință. Cel ce elaborează însă structura specifică a filosofiei scolastice este Petru Lombardul (cca 1100–1160) în tratatul său *Cele patru cărți de înțelepciune*. În formă de întrebări, analize și răspunsuri, teologul scolastic trebuie să prezinte și să discute chestiunile următoare: Dumnezeu, Creația, Întruparea, Răscumpărarea și Tainele.

În secolul al XII-lea, operele lui Aristotel și ale marilor filosofi arabi și evrei (mai ales Averroes, Avicenna, Maimonide) devin parțial accesibile prin traduceri latine. Aceste descoperiri pun într-o nouă perspectivă raporturile dintre rațiune și credință. După Aristotel, domeniul rațiunii este absolut independent. Albertus Magnus (Albert de Bollstadt, 1206 sau 1207–1280), unul din spiritele cele mai universale din Evul Mediu, a acceptat cu entuziasm recucerirea „în favoarea rațiunii a drepturilor pe care ea însăși le-a lăsat să cadă în uitare"[25]. În schimb, o atare doctrină nu putea decât să-i indigneze pe teologii tradiționaliști: ei îi acuzau pe scolastici că au sacrificat religia filosofiei, pe Hristos lui Aristotel.

---

[24] *Itinerarium*, cap. I, secțiunea a 2-a; vezi și cap. VI. Cf. comentariul lui E. Cousins, *op. cit.*, pp. 69–97. Adăugăm că aceste trei etape ale ascensiunii către Dumnezeu — *în afară, înăuntru, în sus* de noi înșine — comportă fiecare două faze, pe care le-am putea numi *imanentă* și *transcendentă*. Este vorba deci de șase etape, simbolizate de cele șase aripi ale serafimului care, îmbrățișându-l pe Sfântul Francisc, i-a dat stigmatele.

[25] Étienne Gilson, *La philosophie au Moyen Âge*, p. 507. „Dacă nota esențială a gândirii moderne constă în deosebirea între ceea ce este și ceea ce nu este demonstrabil, atunci filosofia modernă s-a întemeiat în secolul al XIII-lea și, limitându-se pe sine prin Albertus Magnus, ea a luat cunoștință de valoarea și drepturile sale" (*ibid.*, p. 508).

Gândirea lui Albertus Magnus a fost sistematic aprofundată de discipolul său Toma din Aquino (1224–1274)[26]. Toma este teolog și filosof deopotrivă; pentru el problema centrală este mereu aceeași: *Ființa*, adică Dumnezeu. Toma deosebește radical Natura și Grația, domeniul rațiunii de cel al credinței: totuși această distincție implică acordul lor. Existența lui Dumnezeu devine evidentă de îndată ce omul își dă osteneala să reflecteze asupra lumii așa cum o cunoaște. De pildă, într-un chip sau în altul, această lume este în mișcare; orice mișcare trebuie să aibă o cauză, dar această cauză este rezultatul alteia; totuși seria nu poate fi infinită și trebuie admisă intervenția unui prim motor, care nu este altul decât Dumnezeu. Acest argument este primul dintr-o serie de cinci, numite de Toma „cele cinci căi". Raționamentul e mereu același: plecând de la o realitate evidentă se ajunge la Dumnezeu. (Orice cauză eficientă presupune o alta, și urcând seria cauzelor se ajunge la prima, la Dumnezeu.)

Fiind simplu și infinit, Dumnezeu astfel descoperit de rațiune depășește limbajul omenesc. Dumnezeu este actul pur de a exista (*ipsum esse*), deci el este infinit, imuabil și etern. Demonstrând existența sa prin principiul cauzalității, se ajunge totodată la concluzia că Dumnezeu este Creatorul Lumii. El a creat toate, liber, fără vreo necesitate. Dar, după Toma din Aquino, rațiunea umană nu poate demonstra dacă lumea a existat dintotdeauna sau dacă, dimpotrivă, creația a avut loc în timp. Credința, întemeiată pe revelațiile lui Dumnezeu, ne cere să credem că Lumea are un început în timp. E vorba de un adevăr revelat, precum celelalte articole de credință (păcatul originar, Sfânta Treime, Întruparea lui Dumnezeu în Iisus Hristos etc.), obiect, așadar, al teologiei, nu al filosofiei.

Orice cunoaștere implică conceptul central de *ființă*, altfel spus, posesia sau prezența realității ce se vrea a se cunoaște. Omul a fost creat ca să se bucure de cunoașterea deplină a lui Dumnezeu, dar, ca urmare a păcatului originar, el nu mai este în stare să atingă această cunoaștere fără ajutorul grației. Credința, ajutată de grație, permite omului să primească cunoașterea lui Dumnezeu, așa cum i s-a revelat de-a lungul istoriei sfinte.

„În ciuda rezistențelor pe care le-a întâlnit, doctrina Sfântului Toma i-a câștigat de îndată pe discipoli, nu numai înăuntrul Ordinului Dominican, ci și în alte medii savante și religioase [...]. Reforma tomistă afecta întregul câmp al teologiei și filosofiei; nu există măcar o singură problemă ridicată de aceste domenii în care istoria să nu-i poată consemna influența și zări urma, dar ea pare să fi acționat în mod cu totul particular asupra problemelor fundamentale ale ontologiei, a căror soluționare determină modul de a rezolva toate celelalte probleme"[27]. Pentru Étienne Gilson, marele merit al Sfântului Toma este acela de a fi evitat atât „teologismul" — pentru care credința își este suficientă sieși —, cât și raționalismul. Și, după același autor, declinul scolasticii a început o dată cu condamnările anumitor teze ale lui Aristotel (mai ales ale comentatorilor săi arabi) de către episcopul din Paris, Étienne Tempier, în 1270 și 1277[28]. De atunci încoace, solidaritatea structurală dintre teologie și filosofie e grav compromisă. Criticile lui Duns Scotus (cca 1285–1308) și William din Ockham (cca 1285–1347) au contribuit

---

[26] Viața lui Toma din Aquino a fost destul de scurtă și lipsită de evenimente dramatice. Născut lângă Agni, spre sfârșitul anului 1224 sau la începutul lui 1225, el îmbracă sutana dominicană în 1244 și în anul următor pleacă la Paris ca să studieze sub îndrumarea lui Albertus Magnus. Licențiat în teologie în 1256, Toma predă la Paris (1256–1259) și apoi în mai multe orașe din Italia. Revine la Paris în 1269, dar îl părăsește iarăși în 1272 și predă la Neapole în 1273. Chemat de Grigore al X-lea la al II-lea sinod general de la Lyon, Toma pornește în ianuarie 1274, însă bolnav se oprește la Fossanova, unde moare la 7 martie. Din numeroasele sale scrieri, cele mai celebre, în care Toma din Aquino își dă măsura întregului geniu, sunt *Summa Theologiae* și *Summa contra gentes*.

[27] É. Gilson, *La philosophie au Moyen Âge*, p. 541

[28] Vezi discutarea acestor condamnări, *ibid.*, pp. 58 sq. Un mare număr de teze erau averroiste; altele se referă la învățătura lui Toma.

la ruinarea sintezei tomiste. În sfârșit, distanța, care s-a agravat mereu, dintre teologie și folosofie anticipează separarea, evidentă în societățile moderne, dintre sacru și profan[29].

Am adăuga că interpretarea lui É. Gilson nu mai este acceptată în întregime. Toma din Aquino n-a fost singurul scolastic medieval de geniu. În secolele al XIII-lea și al XIV-lea, alți gânditori — în primul rând Scotus și Ockham — s-au bucurat de un prestigiu egal, dacă nu chiar superior. Dar importanța tomismului constă în faptul de a fi fost proclamat, în secolul al XIX-lea, teologie oficială a Bisericii romane. În plus, renașterea neotomismului în primul sfert al secolului XX constituie un moment semnificativ în istoria culturii occidentale.

Duns Scotus, supranumit *doctor subtilis*, a criticat sistemul lui Toma, atacându-l la temelie, adică negând importanța acordată rațiunii. Pentru Duns Scotus, cu excepția identității lui Dumnezeu cu Cauza Primă, descoperită pe calea raționamentului logic, orice cunoaștere religioasă este dată de credință.

Ockham, *doctor plusquam subtilis*, merge mult mai departe în critica teologiilor raționaliste. Deoarece omul nu poate cunoaște decât faptele particulare observate, legile logicii și ale revelației divine, orice metafizică este imposibilă. Ockham neagă categoric existența „universaliilor": este vorba de construcții mentale fără realitate autonomă. Întrucât Dumnezeu nu poate fi cunoscut intuitiv și deoarece rațiunea este incapabilă să-i demonstreze existența, omul trebuie să se mulțumească cu ceea ce îl învață credința și revelația[30].

Originalitatea și profunzimea gândirii religioase a lui Ockham se lasă descifrată mai ales în concepția sa despre Dumnezeu. Întrucât Dumnezeu este absolut liber și omnipotent, el poate face totul, inclusiv să se contrazică pe sine însuși; el poate, de pildă, să mântuiască un răufăcător și să condamne un sfânt. Libertatea lui Dumnezeu nu trebuie restrânsă la limitele rațiunii, imaginației sau limbajului omenesc. Un articol de credință ne învață că Dumnezeu și-a asumat natura umană; dar el ar fi putut tot atât de bine să se manifeste sub formă (adică având natură) de asin, piatră ori lemn[31].

Aceste paradoxale ilustrări ale naturii divine nu au stimulat imaginația teologică a secolelor ulterioare. Totuși, începând din secolul al XVIII-lea — adică după descoperirea „primitivilor" —, teologia lui Ockham ar fi permis o înțelegere mai adecvată a ceea ce s-a numit „idolatria sălbaticilor". Căci sacrul se manifestă sub indiferent ce formă, chiar și sub formă aberantă. În perspectiva deschisă de Ockham, gândirea teologică ar fi putut să justifice hierofaniile atestate peste tot în religiile arhaice și tradiționale; într-adevăr, se știe acum că primitivul nu adoră obiectele naturale (pietre, arbori, izvoare etc.), ci forțele supranaturale care se „întrupează" în aceste obiecte.

298. Meister Eckhart : de la Dumnezeu la Deitate

Născut în 1260, Eckhart a studiat la dominicanii din Köln și Paris. El a fost profesor, predicator și administrator la Paris (1311–1313), Strasbourg (1313–1323) și Köln (1323–1327). În ultimele două orașe, el predică și îndrumă călugării și beguinele. Între numeroasele-i opere,

---

[29] Cf. Steven Ozment, *The Age of Reform*, p. 16.

[30] După É. Gilson, „studierea lui Ockham permite să constatăm un fapt istoric de importanță capitală, ignorat în mod constant, și anume că critica internă dusă împotriva teologiei de ceea ce se numește, cu un termen destul de vag, filosofia scolastică a ruinat teologia cu mult înainte ca filosofia zisă modernă să se fi putut constitui" (*op. cit.*, p. 640).

[31] *Est articulus fidei quod Deus assupsit naturam humanam. Non includit contradictionem, Deus assumere naturam asinam. Pari ratione potest assumere lapidem aut lignum.* Vezi discutarea acestei teze în al nostru *Traité d'histoire des religions*, § 9.

cele mai importante sunt *Comentariul la Sentințele lui Petru Lombardul*, *Opus tripartitum*, o *Summa Theologiae*, de mari dimensiuni, din păcate, în mare parte pierdută. În schimb, s-au păstrat numeroase din scrierile sale în germană, cuprinzând *Instrucțiuni spirituale*, câteva tratate și multe predici. Dar autenticitatea unora din aceste predici nu e sigură.

Meister Eckhart este un autor original, profund și greu de înțeles[32]. El e considerat, pe bună dreptate, drept cel mai important teolog al misticii occidentale. Deși urmează tradițiile, el inaugurează o nouă epocă în istoria misticismului creștin. Amintim că din secolul al IV-lea până în secolul al XII-lea practica contemplativă implica abandonarea lumii, adică viața monahală. În pustietate sau în singurătatea mănăstirilor călugării încercau să se apropie de Dumnezeu și să se bucure de prezența divină. Această intimitate cu Dumnezeu echivala cu o reîntoarcere în Paradis; contemplativul realiza întrucâtva condiția adamică, de dinaintea căderii în păcat.

În ceea ce poate fi considerat drept primul exemplu de experiență mistică creștină, Sfântul Pavel se referă la extazul înălțării sale până în al treilea Cer: „Și-l știu pe un astfel de om — fie în trup, fie în afară de trup, nu știu, Dumnezeu știe — că a fost răpit în Rai și a auzit cuvinte de nespus, pe care nu se cuvine omului să le grăiască" (*II Corinteni*, 12 : 2–4). Nostalgia Paradisului se face astfel simțită de la începuturile creștinismului. În timpul rugăciunii, credinciosul se întoarce cu fața spre Răsărit, acolo unde se aflase la începuturile Lumii Paradisul terestru. Simbolismul paradisiac se recunoaște și în orientarea bisericilor și în grădinile mănăstirilor. Vechii Părinți ai monahismului (iar, mai târziu, un Francisc din Assisi) erau ascultați de animalele sălbatice; or, primul sindrom al restaurării vieții paradisiace este chiar recâștigarea puterii de a stăpâni fiarele[33].

În teologia mistică a lui Evagrie din Pont (secolul IV), creștinul desăvârșit era călugărul; el constituia modelul de om care și-a regăsit originile. Scopul ultim al contemplativului solitar era unirea cu Dumnezeu. Însă, așa cum precizează, între alții, Sfântul Bernard, „Dumnezeu și omul sunt despărțiți unul de celălalt. Fiecare are pentru sine voință și substanță proprie. O atare unire presupune o comuniune între voințele lor și un acord în iubire"[34].

Această valorizare aproape materială a unei *unio mystica* este din plin atestată în întreaga istorie a misticii, și nu doar în cea creștină. Trebuie să spunem că ea îi e complet străină lui Meister Eckhart. Faptul e cu atât mai semnificativ cu cât, în predicile lui, dominicanul se adresa nu numai călugărilor și celor din ordinele religioase, ci și masei de credincioși în ansamblu. În secolul al XII-lea, desăvârșirea spirituală nu mai era căutată exclusiv în mănăstiri. S-a vorbit despre „democratizarea" și despre „secularizarea" experienței mistice, fenomene ce caracterizează epoca de la 1200 până la 1600. Meister Eckhart este prin excelență teologul acestei noi etape din istoria misticismului creștin; el proclamă și justifică teologic posibilitatea de a reintegra identitatea teologică cu Dumnezeu, continuând să rămâi în lume[35]. Pentru el, de asemenea, experiența mistică implică „întoarcerea la origine"; dar o origine care precede Facerea Lumii și a lui Adam.

Meister Eckhart elaborează această îndrăzneață teologie prin intermediul unei distincții pe care o face în ceea ce privește însăși ființa divinității. Prin vocabula „Dumnezeu" (*Gott*) el îl desemnează pe Dumnezeu Atotfăcătorul, iar ca să indice esența divină el folosește termenul de „deitate" (*Gottheit*). *Gottheit* este *Grund*-ul, principiul și matricea lui Dumnezeu. Evident,

---

[32] De altfel, de-abia în zilele noastre, operele sale, în latină și în vernaculară, sunt pe punctul de a fi cum trebuie editate.

[33] Cf. M.Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, pp. 90 sq.; Dom Anselme Stolz, *Théologie de la mystique*, pp. 18 sq. și *passim*.

[34] *Sermones in Cantica Canticorum*, nr.70, în *Patr. Lat.*, vol. 183, pp. 1126.

[35] Această concepție poate fi comparată cu mesajul conținut în *Bhagavad-Gîtă* (cf.§§ 193–194).

nu este vorba de o anterioritate sau de o modificare ontologică ce ar avea loc în timp, ca urmare a Creației. Dar, din cauza ambiguității și limitelor limbajului, o asemenea distincție putea da loc la neînțelegeri supărătoare. Într-una din predicile lui, Meister Eckhart afirmă: „Dumnezeu și deitatea sunt tot atât de deosebite între ele pe cât de deosebit este cerul de pământ [...]. Dumnezeu acționează, deitatea nu acționează, ea nu are de ce acționa [...]. Dumneueu și deitatea se deosebesc prin acțiune și nonacțiune"[36]. Dionisie (Pseudo-)Areopagitul (cf. § 257) îl definise pe Dumnezeu drept „neantul pur". Eckhart continuă și dezvoltă această teologie negativă: „Dumnezeu e fără nume căci nimeni nu poate afirma sau înțelege ceva despre el [...]. Dacă spun, așadar: Dumnezeu este bun, acest lucru nu este adevărat; eu sunt bun, Dumnezeu nu e bun [...]. Dacă mai zic: Dumnezeu este înțelept, aceasta nu este adevărat; eu sunt mai înțelept decât El. Dacă mai zic: Dumnezeu este o ființă, nici acest lucru nu e adevărat: El este o ființă deasupra ființei și o negație supraesențială"[37]. Pe de altă parte, Eckhart insistă asupra faptului că omul este „dintr-un neam și o înrudire cu Dumnezeu", el îl îndeamnă pe omul credincios să atingă principiul divin (*Gottheit*) de dincolo de Dumnezeul trinitar. Căci, prin însăși natura sa, *Grund*-ul sufletului nu primește altceva decât Ființa Divină, în mod direct și nemijlocit. Dumnezeu în totalitatea Sa penetrează sufletul omului. Eckhart vede în experiența mistică nu o *unio mystica*, așa cum o exaltau sfântul Bernard și alți iluștri autori, ci o reîntoarcere la deitatea nonmanifestată (*Gottheit*); atunci cel credincios descoperă identitatea sa ontologică cu *Grund*-ul divin: „Când eram la început, nu aveam Dumnezeu și eram pur și simplu eu însumi [...]. Eram ființă pură și mă autocunoșteam prin adevărul divin [...]. Eu sunt cauza primă atât a ființei mele eterne, cât și a ființei mele temporale [...]. Din cauza nașterii mele eterne nu voi muri niciodată [...]. Am fost propria mea cauză și cauza tuturor lucrurilor"[38].

Pentru Meister Eckhart, această stare primordială de dinaintea Creației va fi și aceea a sfârșitului; experiența mistică anticipează reintegrarea sufletului în deitatea nondiferențiată. Totuși, nu e vorba de panteism, nici de un monism de tip vedantin. Eckhart compară unirea cu Dumnezeu cu o picătură de apă ce, căzând în ocean, se identifică cu el; dar oceanul nu se identifică cu picătura de apă. „Tot așa, sufletul devine divin, dar Dumnezeu nu devine suflet". Însă, în uniunea mistică, „sufletul este în Dumnezeu, așa cum Dumnezeu este în El însuși"[39].

Deși a ținut seama de deosebirea dintre suflet și Dumnezeu, Eckhart a avut marele merit de a arăta că această deosebire nu este definitivă. Pentru el, vocația predestinată a omului este de *a fi în Dumnezeu* și nu de a trăi în lume ca făptură a lui Dumnezeu. Căci omul *real* — adică sufletul — este veșnic; mântuirea omului începe cu retragerea sa din Timp[40]. Eckhart nu încetează să elogieze „detașarea" (*Abgeschеidenheit*), practică religioasă absolut necesară spre a-l regăsi pe Dumnezeu[41]. Mântuirea este o operație ontologică pe care o face posibilă

---

[36] Traducere de Jeanne Ancelet-Hustache, *Maître Eckhart*, p.55. Numeroase texte subliniază totuși identitatea absolută între Dumnezeu trinitar și *Gottheit*. Vezi referințele în Bernard McGinn, „Theological Summary" (în *Meister Eckhart: the Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defence*, traducere de Edmund Colledge și B.McGinn), p. 36, n. 71–72. Cf. *ibid.*, p. 38, n. 81, despre interpretarea eckhartiană a Tatălui ca *unum*, creându-l pe Fiu ca *verum* și, împreună, zămislind Duhul Sfânt ca *bonum*, interpretare întemeiată pe învățătura Sfântului Augustin.

[37] Traducere de Jeanne Ancelet-Hustache, *Maître Eckhart*, p. 55. Totuși, Eckhart precizează într-o altă predică: „Când am spus că Dumnezeu nu e o ființă și că e mai presus de ființă nu i-am contestat ființa, dimpotrivă, i-am atribuit o ființă mai înaltă" (*ibid.*).

[38] Text citat de Franz Pfeiffer și tradus de Steven Ozment, *The Age of Reform*, p. 128.

[39] Text editat de Josef Quint (*Deutsche Predigten und Traktate*), nr. 55, p. 410 și tradus de S. Ozment, *op. cit.*, p. 131; vezi și referințele citate de B. McGinn, *op. cit.*, pp. 45 sq.

[40] Timpul este, după Eckhart, cel mai mare obstacol în calea apropierii de Dumnezeu, și nu numai Timpul, ci și „lucrurile temporale, afecțiunile temporale, chiar și mireasma Timpului"; cf. textul tradus de C. și B. Evans, *Meister Eckhart*, I, 237.

[41] În tratatul său despre detașare, Eckhart consideră această practică drept superioară chiar umilinței sau milosteniei; cf. *On detachment* (traducerea Edmund Colledge), pp. 285–287. Dar el precizează că milostenia este una din căile ce duc la detașare (*ibid.*, p. 292).

adevărata cunoaștere. Omul este mântuit în măsura în care își descoperă *ființa* sa proprie; dar el însuși nu își poate atinge *ființa* proprie, înainte de a-l cunoaște pe Dumnezeu, izvorul oricărei ființe[42]. Experiența religioasă fundamentală care asigură mântuirea constă în nașterea Logosului în sufletul credinciosului. Deoarece Tatăl îl naște pe Fiul în eternitate, și deoarece *Grund*-ul Tatălui este același cu al sufletului, Dumnezeu îl naște pe Fiul în *Grund*-ul sufletului. Sau: „El mă naște pe mine, fiul său, (care este) însuși Fiul". „El mă naște nu numai pe mine, Fiul său, ci mă naște pe mine ca pe El însuși (*i.e.* ca pe Tatăl) și pe El însuși ca pe mine."[43]

Nimic nu i-a iritat mai mult pe adversarii lui Eckhart ca teza sa privind nașterea Fiului în inima credinciosului, doctrină implicând identitatea creștinului „bun și drept" cu Hristos. E adevărat că analogiile dominicanului nu erau mereu fericite. La sfârșitul *Predicii a șasea*, Eckhart vorbește despre omul cu desăvârșire transformat în Hristos, așa cum pâinea sacramentală se transformă în trupul lui Dumnezeu. „Eu sunt cu desăvârșire transformat în El. El își creează Ființa Sa în mine, aceeași ființă și nu ceva asemănător."[44] Dar în *Apologia* sa precizează că vorbește *in quantum* („ca presupunând că"), adică în sens formal și abstract[45].

Importanța hotărâtoare acordată de Eckhart detașării (*Abgescheidenheit*) de tot ce nu este Dumnezeu (*i.e. Gottheit*), pe scurt, neîncrederea sa față de operele temporale, diminua în ochii unora actualitatea și eficacitatea teologiei sale mistice. El a fost acuzat pe nedrept de lipsă de interes față de viața sacramentară a Bisericii și față de întâmplările istoriei mântuirii. Este adevărat că dominicanul nu insista asupra rolului lui Dumnezeu în istorie, nici asupra întrupării lui Dumnezeu în Timp. În schimb, el elogia pe cel care își întrerupea contemplația ca să dea o strachină de supă unui bolnav și repeta că Dumnezeu putea fi întâlnit la fel de bine pe stradă ca și în biserică. Pe de o parte, obiectivul final al contemplării, după Eckhart, adică întoarcerea la deitatea nondiferențiată, nu-i putea satisface pe credincioșii în căutare de experiențe religioase emoționale. Pentru el, adevărata beatitudine nu era în *raptus*, ci în unirea intelectuală cu Dumnezeu, dobândită prin contemplație.

În 1321, Meister Eckhart a fost acuzat de erezie și, în ultimii ani de viață, a trebuit să-și apere tezele. În 1329 (la un an sau doi după moarte), papa Ioan al XXII-lea a condamnat 28 de articole, declarând 17 articole drept eretice și pe celelalte „necuviincioase, foarte îndrăznețe și suspecte de erezie"[46]. Poate că la această condamnare au contribuit ambiguitățile limbajului eckhartian și gelozia anumitor teologi. Oricum, consecințele au fost considerabile. În ciuda sforțărilor discipolilor săi Heinrich Suso și Johann Tauler (cf. § 300) și a fidelității multora dintre dominicani, opera lui Meister Eckhart a fost timp de secole ținută deoparte. Teologia și metafizica Occidentului creștin nu au beneficiat de genialele sale intuiții și interpretări. Influența lui s-a mărginit la țările germanice. Circulația, destul de discretă, a scrierilor sale a încurajat confecționarea de apocrife. Totuși, gândirea îndrăzneață a lui Meister Eckhart a

---

[42] Această interdependență dintre ontologie și cunoaștere (*intelligere*) reflectă, într-o oarecare măsură, un aspect paradoxal, dacă nu contradictoriu, al teologiei lui Meister Eckhart. Într-adevăr, el își începe lucrarea sistematică, *Opus propositionum*, cu o analiză a propoziției *Esse Deus est*, în timp ce în ale sale *Chestiuni pariziene*, Eckhart afirmă că Dumnezeu este corect definit ca *intelligere;* actul înțelegerii este deci mai presus de *esse*. Cf. Bernard McGinn, „Theological Summary", în Ed. Colledge și B. McGinn, *Meister Eckhart*, p. 32 și n. 42. Numeroase alte pasaje acordă prioritate lui Dumnezeu, conceput ca intelect pur și comprehensiune; cf. referințele, *ibid.*, p. 300, n.45.

[43] *Predica a șasea*, tradusă de Ed. Colledge, *Meister Eckhart*, p. 187. Vezi alte pasaje, citate de B. McGinn, „Theological Summary", pp. 51 sq., și de G.J. Kelley, *Meister Eckhart on Divine Knowledge*, pp. 126 sq. Această teză a fost condamnată la Avignon nu ca eretică, ci ca „suspectă de erezie".

[44] Ed.Colledge, *op. cit.*, p. 180. Cf. și *In agro dominico*, articolul 10; traducere de B. McGinn, *ibid.*, p. 78.

[45] Vezi textele citate de B. McGinn, pp. 53 sq. *În predica a 55-a* el arată că e vorba de unitatea cu *Gottheit* și nu cu Dumnezeu creatorul.

[46] Despre procesul și condamnarea lui Meister Eckhart, vezi Jeanne Ancelet-Hustache, *Maître Eckhart*, pp. 120 sq.; B. McGinn, *op. cit.*, pp. 13 sq.

continuat să fertiliezeze anumite spirite creatoare; printre cei mai de seamă, Nicolaus Cusanus (cf. § 301).

299. Pietatea populară și riscurile devoțiunii

De pe la sfârșitul secolului al XII-lea desăvârșirea pe plan spiritual nu mai era căutată numai în mănăstiri. Un număr crescând de laici încercau să imite viața apostolilor și a sfinților, rămânând totuși în lume. Astfel, valdensii din Lyon, discipolii unui negustor bogat, Petrus Valdus, care și-a împărțit în 1173 bogățiile la săraci și a început să predice sărăcia deliberată; sau acei *humiliati* din Italia de Nord[47]. Majoritatea rămâneau credincioși Bisericii; dar unii, exaltându-și experiențele proprii de apropiere de Dumnezeu, înțelegeau să se dispenseze de cultul și chiar de sacramentele Bisericii.

În țările din nord — Flandra, Țările de Jos, Germania — se organizează în mici comunități laice de femei mișcarea numită a beguinelor[48]. Ele își petrec viața în muncă, rugăciune și predicare. Mai puține, dar consacrate și ele idealului de desăvârșire creștină și sărăciei, erau comunitățile de bărbați, ale begarzilor[49].

Această mișcare de pietate populară, trezită de nostalgia unei *vita apostolica*, amintește de idealul religios al valdensilor. El exprimă, deopotrivă, disprețul față de viața lumească, precum și nemulțumirea față de cler. Probabil că anumite beguine ar fi preferat să ducă o viață mănăstirească sau cel puțin să se bucure de direcția spirituală a dominicanilor. Așa a fost cu Mechtilde din Magdeburg, prima femeie mistică scriitoare de limbă germană (1207–1282). Ea îl numește pe Sfântul Dominic „iubitul meu Părinte". În cartea sa, *Lumina dumnezeirii*, Mechtilde întrebuințează limbajul mistico-erotic al unirii dintre soți. „Tu ești întru mine și eu întru Tine!"[50] Unirea cu Dumnezeu îl mântuie pe om de păcat, scria Mechtilde din Magdeburg. Pentru spiritele avertizate și cinstite, această afirmație nu conținea în sine o erezie. De altfel, unii papi și numeroși teologi s-au pronunțat în favoarea ortodoxiei și meritelor beguinelor[51]. Dar, mai ales începând din secolul al XIV-lea, alți papi și teologi au acuzat beguinele și begarzii de erezie[52] și orgii inspirate de Diavol. Adevărata cauză a persecuției era gelozia clericilor și călugărilor. Ei nu vedeau în această *vita apostolica* a beguinelor și begarzilor decât ipocrizie și îi acuzau de râvnă nesupusă[53].

Adăugăm totuși că pietatea aceasta ducea de multe ori la heterodoxie și, în ochii autorităților religioase, chiar la erezie. Pe de o parte, unele grupuri de laici cereau o puritate religioasă mai presus de posibilitățile omenești. Biserica, ce nu putea tolera pericolul unui asemenea idealism, a reacționat vehement, pierzând astfel prilejul de a satisface nevoile unei spiritualități creștine mai autentice și profunde[54].

---

[47] Cele două grupări sunt anatemizate de papa Lucius al III-lea în 1184.

[48] După unii autori acest nume ar părea să derive de la albigenzi; cf. S. Ozment, The *Age of Reform*, p. 91, n. 58; Gordon Leff, *Heresy in Later Middle Ages*, I, pp. 18 sq.

[49] Vezi. E.W. McDonnelle, *The Beguines and Begards in Mediaeval Culture*, *passim*.

[50] Hristos îi zice: „Tu ești atât de firesc (*genaturt*) întru mine încât nimic nu se mai poate interpune între noi!"; citat de Robert E.Lerner, *The Heresy of the Free Spirit in the Late Middle Ages*, p. 19. Aceeași experiență de dragoste (*minne*) inspiră opera beguinei flamande Hadewijch, una din cele mai mari poete și mistice din secolul al XIII-lea; cf. Hadewijch, *Complete Works*, pp. 127–258.

[51] Cf. R. Lerner, *op. cit.*, pp. 38 sq.

[52] Este însă adevărat că unele grupuri împărtășeau doctrinele kathare; cf. Denziger, citat de S. Ozment, p. 93, n. 63.

[53] Această critică nedreaptă se explică prin faptul că, spre sfârșitul secolului al XIII-lea, călugării își pierduseră mult din zelul inițial și se bucurau de privilegii eclasiastice; cf. R. Lerner, *op. cit.*, pp. 44 sq.

[54] S. Ozment, *op. cit.*, p. 96; cf. și G. Leff, *op. cit.*, I, pp. 29 sq.

În 1310, este arsă pe rug, la Paris, Marguerite Poret, prima persoană care a fost identificată ca aparținând mișcării fraților și surorilor Spiritului Liber. (În ciuda unor asemănări semnificative, trebuie să deosebim această mișcare de comunitățile beguinelor și begarzilor.) Adepții Spiritului Liber[55] rupseseră orice legătură cu Biserica. Ei practicau un misticism radical, căutând unirea cu Dumnezeirea. Potrivit acuzatorilor lor, frații și surorile Spiritului Liber considerau că omul poate atinge, în existența sa terestră, un asemenea grad de perfecțiune, încât nu mai poate păcătui. Acești eretici se dispensau de medierea Bisericii, căci „acolo unde este Duhul Domnului, acolo este libertate" (II *Corinteni*, 3 : 17). Totuși, nimic nu dovedește că ei încurajau antinomianismul; dimpotrivă, prin austeritate și asceză se pregăteau pentru *unio mystica*. Finalmente, ei nu se mai simțeau despărțiți de Dumnezeu și de Hristos. Unii dintre ei afirmau: „Eu sunt Hristos și chiar mai mult...!"[56].

Deși autoarea însăși a fost arsă ca eretică, lucrarea Margueritei Poret, *Le Mirour des simples âmes*, a fost de multe ori copiată și tradusă în mai multe limbi. E adevărat că nu se știa cine este autorul (identificarea s-a făcut abia în 1946), dar chiar acest fapt probează că erezia nu era evidentă. *Le Mirour* prezintă un dialog între Iubire și Rațiune privind călăuzirea sufletului. Autoarea descrie șapte „stări de grație", care duc în cele din urmă la unirea cu Dumnezeu. În „stările" a cincea și a șasea, Sufletul este „nimicit" sau „eliberat" și devine asemeni îngerilor. În schimb, starea a șaptea, *unio*, nu are loc decât după moarte, în Paradis[57].

Alte opere ale unor autori aparținând mișcării Spiritului Liber au circulat sub numele lui Meister Eckhart. Cele mai celebre sunt (pseudo-)Predicile nr. 17, 18 și 37[58]. Tratatul *Schwester Katrei* relatează raporturile unei beguine cu confesorul ei, Meister Eckhart. La sfârșit, sora Caterina îi face duhovnicului ei această mărturisire: „Stăpâne, bucură-te împreună cu mine: am devenit Dumnezeu!". Confesorul îi prescrie să viețuiască trei zile în deplină singurătate în biserică. La fel ca în *Le Mirour*, unirea sufletului cu Dumnezeu nu are consecințe anarhice. Marea noutate adusă de mișcarea numită a Spiritului Liber constă în certitudinea că *unio mystica* poate fi dobândită *aici*, pe Pământ[59].

300. Dezastre și speranțe: de la flagelanți la *devotio moderna*

Pe lângă marile crize care au zguduit Biserica apuseană[60], secolul al XIV-lea se caracterizează printr-o serie de calamități și flageluri cosmice: cometă, eclipse de soare, inundații și, mai ales din 1347, groaznica epidemie de ciumă, „Moartea neagră". În speranța de a-l putea îndupleca pe Dumnezeu, se înmulțesc procesiunile de flagelanți[61]. E vorba de o mișcare populară care parcurge traseul caracteristic: de la pietate la heterodoxie. Într-adevăr, mândri de autotortura

---

[55] G. Leff, *op. cit.*, I, pp. 310–407; R. Lerner, *passim*.

[56] Vezi textele reproduse de R. Lerner, pp. 116 sq.

[57] Marguerite Poret este „eretică" prin pasivitate; *messa*, predicile, posturile, rugăciunile sunt de prisos, pentru că „Dumnezeu este deja aici". Dar *Mirour* este un text ezoteric; el se adresează celor care „înțeleg". Vezi textele și analizele la R.Lerner, *op. cit.*, pp. 200 sq.

[58] În aceasta din urmă se poate citi: „Persoana care a renunțat la creația vizibilă și în care Dumnezeu își exercită din plin voința Sa [...] este om și Dumnezeu în egală măsură [...]. Corpul său este atât de pătruns de Lumina Divină [...], încât omul acela se poate numi om dumnezeiesc".

[59] Cf. R. Lerner, pp. 215 sq., 241 sq.

[60] Mutarea reședinței papilor la Avignon, 1309–1377; Marea Schismă, 1378–1417, când doi (sau chiar trei) papi domneau în același timp.

[61] Fenomenul nu este nou. Flagelanții își fac apariția la Perugia în 1260, anul când — după profeția lui Gioacchino da Fiore — trebuia să înceapă a șaptea epocă a Bisericii. În deceniile următoare, mișcarea se răspândește în Europa Centrală, dar, cu excepția câtorva irupții trecătoare, ea dispare, ca să reapară, cu forță teribilă, în 1349.

lor, flagelanții credeau că se pot substitui puterilor charismatice și taumaturgice ale Bisericii. Este motivul pentru care, din 1349, mișcarea lor e interzisă de Clement al VI-lea.

Ca să se mântuie de păcate, dar mai ales ca să ispășească păcatele lumii, grupuri itinerante de laici parcurgeau ținutul, conduși de câte un „maestru". Când soseau într-un oraș, procesiunea, uneori destul de numeroasă (mai multe mii de persoane), se îndrepta spre catedrală, cântând imnuri de slavă, formând mai multe coruri. Suspinând și plângând, penitenții îl invocau pe Dumnezeu, pe Hristos și Fecioara și începeau să se biciuiască cu o asemenea violență încât trupul lor devenea o masă umflată de carne vânătă[62].

De altfel, toată epoca pare obsedată de moarte și de suferințele ce-l așteaptă pe defunct în lumea de dincolo. Moartea impresiona imaginația contemporanilor mai mult decât speranța învierii[63]. Operele de artă (monumente funerare, statui, dar mai ales pictura) prezintă cu o precizie bolnăvicioasă diversele faze ale descompunerii trupului[64]. „Cadavrul e peste tot acum prezent, chiar și deasupra mormântului."[65] Dansul macabru, în care un dansator reprezintă moartea, antrenând bărbați și femei de toate vârstele și de toate clasele sociale (regi, cerșetori, episcopi, burghezi etc.), devine un subiect favorit în pictură și literatură[66].

Este, de asemenea, perioada hostiilor însângerate, a manualelor despre *ars moriendi*, a avântului temei *Pietà* în artele plastice, a importanței acordate Purgatoriului. Deși definiția pontificală a Purgatoriului datează din 1259[67], popularitatea lui se dezvoltă ulterior, grație mai ales prestigiului pe care îl capătă slujbele pentru morți[68].

În acele vremuri de criză și disperare, dorința ducerii unei vieți religioase autentice crește și se răspândește, iar căutarea experienței mistice devine uneori obsedantă. În Bavaria, în Alsacia, în Elveția, credincioșii se adună, autointitulându-se „prieteni ai lui Dumnezeu". Influența lor se va face simțită în diverse medii laice, dar și în anumite mănăstiri. Tauler și Suso, discipoli ai lui Meister Eckhart, se străduiesc să-i transmită doctrina, dar într-o formă simplificată, ca să o facă accesibilă și să o pună la adăpost de suspiciuni.

Se știu puține despre viața lui Johann Tauler (născut pe la 1300, mort în 1361) și textele ce i-au fost atribuite nu-i aparțin[69]. Tauler insistă asupra nașterii lui Dumnezeu în sufletul credinciosului: trebuie nimicită „orice voință, orice dorință, orice sete de acțiune proprie; trebuie lăsată să subziste numai atenția pentru Dumnezeu". Spiritul este călăuzit în „întunericul tainic al lui Dumnezeu cel fără atribute și în cele din urmă în Unitatea simplă și fără atribute, în care El (Spiritul) își pierde orice deosebire, în care El e fără de obiect, fără sentimente" (traducere de Jeanne Ancelet-Hustache). Dar Tauler nu încurajează căutarea de avantaje dobândite prin experiență mistică.

Despre viața și opera lui Heinrich Suso (1296–1366) se știu mai multe. Intră de foarte tânăr într-o mănăstire dominicană din Konstanz și pe la 18 ani are primul extaz. Spre deosebire de

---

[62] Vezi documentele analizate de G. Leff, *Heresy*, II, pp. 485 sq. Fiecare membru al grupului trebuia să se flageleze de două ori pe zi în public și o dată, în singurătate, noaptea.

[63] Francis Oakley, *The Western Church in the Later Middle Ages*, p. 117.

[64] Cf. excelenta documentație ilustrată în *Death in the Middle Ages* de T.S.R. Boase.

[65] Jurgis Baltrušaitis, *Le Moyen Âge fantastique*, p. 236. Sfârșitul Evului Mediu e plin de cadavre descompuse și de schelete. Rânjetele craniilor și scrâșnetele oaselor îl umplu de zgomot (*ibid.*).

[66] J. Baltrušaitis, pp. 235 sq. Deși de origine elenistică, aceste concepții și imagini au sosit în Evul Mediu din Asia, probabil din Tibet; cf. J. Baltrušaitis, pp. 244 sq. Cf., de asemenea, T.S.R.Boase, *Death in the Middle Ages*, pp. 104 sq. și mai ales Norman Cohn, *The Pursuit of the Millenium* (ediție revizuită), pp. 130 sq.

[67] Cf. Jacques Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, pp. 177 sq., 381 sq.

[68] Vezi exemplele citate de F. Oakley, *op. cit.*, pp. 117 sq. Se înmulțesc, de asemenea, *messele*, în cinstea sfinților vindecători: Sfântul Blaise pentru bolile de gât, Sfântul Roch, ocrotitor de ciumă etc.; *ibid.*

[69] Abia în 1910 s-a reușit să se autentifice un anumit număr de predici, complete sau numai fragmentare.

Meister Eckhart (la care este trimis în 1320), Suso vorbește despre experiențele sale extatice[70]. El rezumă astfel etapele căii mistice: „Cel care a renunțat la el însuși trebuie să fie detașat de lucrurile lumii create, format împreună cu Hristos și transformat întru dumnezeire".

Deși criticase sever societatea beguinelor și pe adepții mișcării Spiritului Liber, marele mistic flamand, Ruysbroeck (1293–1381) n-a scăpat nici el de suspiciuni[71]. Majoritatea celor unsprezece scrieri ale sale privesc conduita spirituală. Ruysbroeck insistă asupra erorii „ereticilor" și a „falșilor mistici", care nu deosebesc vacuitatea spirituală de unirea cu Dumnezeu: adevărata contemplație nu se poate cunoaște fără practică creștină și supunere față de Biserică; *unio mystica* nu are loc de la sine; ea este un dar al grației divine.

Ruysbroeck nu ignora riscul de a fi greșit interpretat; de aceea el nu a încurajat circulația anumitor scrieri, compuse numai pentru cititori destul de inițiați în practica contemplației[72]. Cu toate astea, nu scapă nici el de primejdia de a fi greșit înțeles și este atacat de Jean Gerson, rectorul Universității din Paris. Chiar Gerhart Groote, foarte sincerul său admirator, recunoștea că gândirea lui Ruysbroeck putea genera confuzii. Într-adevăr, deși subliniază necesitatea practicii, Ruysbroeck afirmă că experiența contemplației se efectuează pe un plan superior. El precizează că, și în timpul acestei experiențe privilegiate, „nu se poate deveni în chip desăvârșit Dumnezeu, pierzându-se complet modalitatea noastră de făptură creată" (*Piatra scânteietoare*[73]). Totuși, această experiență realizează „o unificare în unitatea esențială a lui Dumnezeu", sufletul contemplativului „fiind îmbrățișat în Sfânta Treime" (*Nunți spirituale*, III, *Prolog; ibid.*, III, 6). Dar Ruysbroeck amintește că Dumnezeu l-a făcut pe om după chipul Său, „ca o oglindă vie, în care El a întipărit imaginea naturii Sale". El adaugă că pentru a înțelege acest adevăr, profund și misterios, omul „trebuie să moară pentru sine însuși și să trăiască în Dumnezeu" (*ibid.*, III, *Prolog*).

În cele din urmă, riscul cenzurii eclesiastice îi privea atât pe contemplativii instruiți în teologie, cât și pe entuziaștii de orice natură în căutare de „experiențe mistice". Unii au înțeles inutilitatea unui atare risc. Gerhart Groote (1340–1384), inițiatorul unei noi mișcări ascetice, Frații Vieții comune, nu se interesa de speculații teologice și experiențe mistice. Membrii comunităților practicau ceea ce s-a numit *devotio moderna*, un creștinism simplu, generos și tolerant, neîndepărtându-se de ortodoxie. Credinciosul era îndemnat să mediteze asupra misterului Întrupării, așa cum îl reactualizează euharistia, în loc să se abandoneze speculațiilor mistice. La sfârșitul secolului al XV-lea, mișcarea Fraților Vieții comune a atras un mare număr de laici. Tot astfel, nevoia generală și profundă a unei devoțiuni accesibile fiecăruia explică excepționalul succes al lucrării *Imitatio Christi*, compusă de Thomas à Kempis (1380–1471).

Se discută încă despre semnificația și importanța acestei mișcări pietiste. Unii autori o consideră drept una din sursele Reformei, fie cea umanistă, cea catolică ori cea protestantă[74]. Deși recunoscând că, într-un anumit sens, *devotio moderna* a anticipat și a însoțit mișcările

---

[70] „Am cunoscut un Frate Predicator care, la începuturile lui spirituale, vreme de zece ani, poate, a primit de două ori pe zi, dimineața și seara, o asemenea grație infuză care a durat vreme de două vigilii. În acest timp, el era atât de absorbit în Dumnezeu, în Înțelepciunea eternă, încât nu putea să vorbească. I se părea adesea că planează în aer și că se leagănă între timp și veșnicie pe talazul adânc al minunilor insondabile ale lui Dumnezeu ..." (traducere de J. Ancelet-Hustache).

[71] Ordonat preot în 1317, Ruysbroeck s-a retras, în 1343, împreună cu un grup de contemplativi, într-o sihăstrie, care ajunge destul de repede o mănăstire de rânduială augustiniană; aici moarte, la vârsta de optzeci și opt de ani.

[72] El scrie mai târziu *Micul tratat de iluminare* pentru a face accesibilă publicului larg dificila carte *Împărăția iubirii*. Esențialul doctrinei lui Ruysbroeck poate fi găsit în amplul tratat *Nunți spirituale* — opera sa de căpetenie — precum și într-un scurt text intitulat *Piatra scânteietoare*.

[73] Vezi și F. Oakley, *op. cit.*, p. 279.

[74] Dimpotrivă. R.R. Post insistă asupra discontinuității dintre *devotio moderna* și spiritul Reformei; cf. *The Modern Devotion*, pp. 675–680.

Reformei din secolul al XVI-lea, Steven Ozment remarcă pe bună dreptate că „principala sa realizare este înnoirea monahismului tradițional în ajunul Reformei. *Devotio moderna* a demonstrat că dorința de a trăi o viață comunitară simplă, de abnegație, imitând pe Hristos și Apostoli, era la fel de vie la sfârșitul Evului Mediu, așa cum fusese în vremea Bisericii primitive"[75].

301. Nicolaus Cusanus și amurgul Evului Mediu

Nicolaus Krebs, născut la Cusa în 1401, și-a început și el studiile într-un internat al Fraților Vieții comune. Unii autori recunosc urmele acestei prime experiențe în dezvoltarea spirituală a viitorului cardinal[76]. Nicolaus Cusanus a descoperit foarte devreme scrierile lui Meister Eckhart și ale (Pseudo-)Areopagitului; acești doi teologi mistici i-au orientat și hrănit gândirea. Dar cultura sa universală (stăpânea matematicile, dreptul, istoria, teologia, filosofia), profunda originalitate a metafizicii sale și cariera lui eclesiastică excepțională fac din Nicolaus Cusanus una din figurile cele mai complexe și mai captivante din istoria creștinismului[77].

Ar fi zadarnic să încerci o prezentare condensată a sistemului lui Cusanus. Pentru ceea ce ne-am propus, e important mai ales să evocăm perspectiva universalistă a metafizicii sale religioase, așa cum apare în prima lui carte, *De Concordantia Catholica* (1433), în *De Docta Ignorantia* (1440) și în *De pace fidei* (1453). Nicolaus Cusanus a fost primul care a recunoscut *concordantia* ca o temă universală, prezentă atât în viața Bisericii, în dezvoltarea istoriei și structura lumii, cât și în natura lui Dumnezeu[78]. Pentru el, *concordantia* se poate săvârși nu numai între papă și conciliu, între Biserica de Răsărit și cea de Apus, ci și între creștinism și religiile istorice. El ajunge la această îndrăzneață concluzie cu ajutorul teologiei negative a (Pseudo-)Areopagitului. Folosind aceeași *via negativa*, el își construiește capodopera despre „docta ignoranță".

Nicolaus Cusanus a avut intuiția ideii de *docta ignorantia* pe când traversa Mediterana (în noiembrie 1437), îndreptându-se spre Constantinopol. Deoarece este vorba de o operă greu de rezumat, să semnalăm doar câteva din tezele sale centrale. Cusanus amintește că cunoașterea (care este relativă, completă și finită) este incapabilă să sesizeze adevărul (care este simplu și infinit). Orice știință, fiind conjuncturală, omul nu-l poate cunoaște pe Dumnezeu (I, 1-3). Adevărul — *maximum* absolut — este dincolo de rațiune, căci rațiunea este incapabilă să rezolve contradicțiile (I, 4). Trebuie, așadar, să se transceandă rațiunea discursivă și imaginația și să se sesizeze *maximum* prin intuiție. Într-adevăr, intelectul se poate ridica peste diferențe și diversități, printr-o simplă intuiție (I, 10). Dar, deoarece intelectul nu se poate exprima într-un limbaj rațional, Cusanus recurge la simboluri și întâi de toate la figuri geometrice (I, 1, 12). În Dumnezeu ceea ce e infinit mare (*maximum*) coincide cu ceea ce e infinit mic (*minimum;* I, 4) și virtualitatea coincide cu actul.[79] Dumnezeu nu este nici Un, nici Tri-un, ci pur și simplu

---

[75] Steven Ozment, *The Age of Reform*, p. 98.

[76] Ernst Cassirer, *The Individual and the Cosmos in the Renaissance Philosophy*, pp. 33, 49.

[77] După ce a frecventat mai multe universități celebre (între altele, pe cea de la Padova, din 1417 până la 1423), el este ordonat preot și, spre 1430, consacrat decan al Catedralei Sfântul Florentin din Coblenz. El este admis în Colegiul conciliar din Basel în 1432; totuși, el intră în partida papei Eugen IV și acesta îl trimite ca legat la Constantinopol ca să-i invite pe Patriarhul Răsăritului și pe împăratul Ioan Paleologul la sinodul de la Florența, ca să pregătească unirea Bisericilor. În intervalul care separă două din operele sale cele mai importante — *De Docta Ignorantia* (1440) și *De Visione Dei* (1453) — Nicolaus Cusanus e numit cardinal (1448) și episcop de Brixen (1450). La Brixen, intră în conflict cu regele Sigismund din Tirol (1457) și se retrage la Roma, consacrându-și ultimii ani scrierilor sale. Se stinge la Todi, în 1464.

[78] Cf. Jaroslav Pelikan, „Negative Theology and Positive Religion", p. 68.

[79] Cusanus recunoaște că teologia negativă este superioară teologiei pozitive, dar precizează că ele coincid într-o teologie copulativă.

unitatea coincide cu trinitatea (I, 19). În infinita sa simplicitate, Dumnezeu ascunde (*complicatio*) toate lucrurile, dar, în același timp, el este în toate lucrurile (*explicatio*); altfel spus, *complicatio* coincide cu *explicatio* (II, 3). Înțelegând principiul lui *coincidentia oppositorum*, „ignoranța" noastră devine „doctă". Dar *coincidentia oppositorum* nu trebuie interpretată ca o sinteză dobândită prin rațiune, căci ea nu se poate realiza pe planul finitudinii, ci, în manieră conjuncturală, pe planul infinitului[80].

Nicolaus Cusanus nu se îndoia deloc că *via negativa*, care face posibilă coincidența contrariilor, deschide un cu totul alt orizont pentru teologia și filosofia creștină, permițând totodată amorsarea unui dialog coerent și fructuos cu celelalte religii. Din nefericire pentru creștinătatea apuseană, intuițiile și descoperirile lui n-au avut urmări. Cusanus a redactat *De pace fidei* în 1453, când turcii tocmai cuceriseră Constantinopolul și Imperiul bizantin încetase să mai existe. În fapt, căderea celei de „a doua Rome" ilustrează la modul patetic incapacitatea Europei de a păstra sau de a reintegra unitatea pe plan religios și politic. În ciuda acestei catastrofe, de care era dureros conștient, Cusanus reia în *De pace fidei* argumentele sale în favoarea unității fundamentale a religiilor. El nu este împiedicat de problema „particularităților": politeism, iudaism, creștinism, islam. Urmând *via negativa*, Cusanus evidențiază nu numai discontinuitățile, ci și continuitățile dintre ritualurile politeiste și adevăratul cult. Căci politeiștii „adoră dumnezeirea în toți zeii"[81]. În ceea ce privește deosebirea dintre monoteismul evreilor și musulmanilor și monoteismul trinitar al creștinilor, Nicolaus Cusanus scrie: „în calitate de Creator, Dumnezeu este Unu și Treime, dar, ca infinitate, El nu este nici Unu, nici Treime, nici orice altceva. Căci numele atribuite lui Dumnezeu sunt derivate din creaturile sale; în El însuși, Dumnezeu este inefabil și mai presus de tot ce se poate spune ori numi"[82]. În plus, necreștinii, care cred în nemurirea sufletului, îl presupun, fără să știe, pe Hristos, care a fost dat morții și a înviat.

Această carte strălucitoare și îndrăzneață a fost aproape complet uitată. Așa cum reamintește J.Pelikan, *De pace fidei* a fost descoperită la sfârșitul secolului al XVIII-lea de Lessing. Este semnificativ că viziunea universalistă a lui Nicolaus Cusanus a inspirat *Nathan der Weise*. Nu mai puțin semnificativ este faptul că *De pace fidei* este încă ignorată de diverși ecumeniști contemporani.

Nicolaus Cusanus a fost ultimul teolog-filosof important al Bisericii romane, una și nedespărțită. La cincizeci de ani după moartea sa, Luther a publicat în 1517 faimoasele sale 95 de teze (cf. § 309); câțiva ani mai târziu, unitatea creștinătății occidentale era iremediabil pierdută. Și totuși, de la valdensii și franciscanii din secolul al XII-lea până la Jan Hus[83] și la adepții unei *devotio moderna* din secolul al XV-lea, numeroase au fost eforturile de a „reforma" („purifica") anumite practici și instituții fără ca prin aceasta să se despartă de Biserică.

Cu câteva rare excepții, aceste eforturi au rămas fără rezultat. Predicatorul dominican Girolamo Savonarola (1452–1498) reprezintă ultima încercare de „reformă" întreprinsă înăuntrul

---

[80] Remarcăm deosebirea dintre această concepție — *i. e. coincidentia oppositorum* efectuată pe planul infinitului — și formulele arhaice și tradiționale, raportându-se la unificarea reală a contrariilor (de exemplu, *saṃsāra* și *nirvāṇa*, cf. § 189). Vezi și § 296.

[81] *De pace fidei*, VI, 17, citat de J. Pelikan, „Negative Theology", p. 72. „Tu ești cel ce dai viață și ființă, Tu cel pe care îl caută feluritele sisteme de cult, numit cu diverse nume, Tu rămâi necunoscut de toți și inefabil", *De pace fidei*, VII, 21; J. Pelikan, *ibid.*

[82] *De pace fidei*, VII, 21; J. Pelikan, p. 74.

[83] Preotul ceh Jan Hus (1369–1415), numit rector al Universității din Praga în 1400, a criticat în predicile sale clerul, episcopii și papalitatea. Influențat de John Wycliffe (1325–1384), Hus publică cea mai importantă scriere a sa, *De ecclesia* (1413). Convocat la Konstanz ca să se apere (1414), el este acuzat de erezie și condamnat la ardere pe rug.

Bisericii romane: acuzat de erezie, Savonarola a fost sugrumat și cadavrul său ars pe rug. De acum înainte, reformele se vor înfăptui *împotriva* Bisericii catolice sau *în afara* ei.

Desigur, toate aceste mișcări spirituale, adesea la marginea dreptei credințe, precum și reacțiile pe care ea le-a provocat, erau influențate, mai mult ori mai puțin direct, de transformările de ordin politic, economic și social. Dar reacțiile ostile ale Bisericii, și mai ales excesele Inchiziției, au contribuit la sărăcirea, ba chiar la sclerozarea experienței creștine. În ce privește transformările de ordin politic — atât de importante pentru istoria Europei —, e de ajuns să amintim victoria monarhiilor și avântul noii forțe spirituale care le susținea: naționalismul. De mai mare interes pentru scopul nostru: în ajunul Reformei, realitatea seculară — Statul, precum și Natura — ajunge independentă față de domeniul credinței.

Poate contemporanii acelei epoci nu realizau încă acest lucru, dar teologia și politica lui Ockham erau validate de însuși cursul istoriei.

302. Bizanțul și Roma. Controversa lui *filioque*

Deosebirile dintre Biserica de Apus și cea de Răsărit, evidente încă din secolul al IV-lea (cf. § 251), se precizează în secolele următoare. Cauzele sunt multiple: tradiții culturale diferite (greco-orientale, pe de o parte, romano-germanice, pe de alta); necunoașterea reciprocă, nu doar a limbilor, ci și a literaturilor teologice respective; divergențele de ordin cultural sau eclesiastic (căsătoria preoților, interzisă în Apus; întrebuințarea în cult a azimei în Apus și a pâinii dospite în Răsărit etc.). Papa Nicolae protestează împotriva ridicării precipitate a lui Fotie (un laic) la rangul de patriarh, „uitând" cazul lui Ambrozie, ordonat dintr-o dată episcop al Milanului. Anumite inițiative ale Romei displac bizantinilor: de pildă, când în secolul al VI-lea papa proclamă supremația Bisericii asupra puterii temporale; sau când, la anul 800, ratifică încoronarea lui Carol cel Mare, deși acest drept aparținuse dintotdeauna împăratului bizantin.

Unele dezvoltări ale cultului și instituțiilor eclesiale dau creștinismului oriental o fizionomie proprie. Am văzut importanța venerării icoanelor în Imperiul bizantin (§ 258) și a „creștinismului cosmic", așa cum era el trăit de populațiile rurale din Europa de Sud-Est (§ 236). Certitudinea că întreaga Natură a fost răscumpărată și sfințită de Cruce și de Înviere justifică încrederea în viață și încurajează un anumit optimism religios. Amintim, de asemenea, marea importanță acordată de Biserica orientală tainei mirungerii — „pecetea darului Sfântului Duh". Acest rit urmează îndată după botez și îl transformă pe orice laic (de la *laos*, „popor") într-un purtător de Spirit; aceasta explică atât responsabilitatea religioasă a tuturor membrilor comunității, cât și autonomia acestor comunități conduse de episcopi și grupate în centre metropolitane. Să adăugăm o altă trăsătură caracteristică: certitudinea că adevăratul creștin poate atinge încă de aici, din lumea aceasta, îndumnezeirea (*theosis*, cf. § 303).

Ruptura a fost produsă de adăugarea lui *filioque* la Crezul de la Niceea și Constantinopol; pasajul se citea acum: „Duhul purcede de la Tatăl *și de la Fiul*". Prima consemnare publică cunoscută a lui *filioque* datează de la Conciliul al II-lea din Toledo, convocat în 589, pentru a confirma trecerea regelui Recaredo de la arianism la catolicism[84]. Analizate îndeaproape, cele două forme exprimă două concepții deosebite privind divinitatea. În trinitarismul apusean,

[84] Foarte probabil, *filioque* a fost adăugat pentru a se sublinia deosebirea dintre arieni și catolici, în ceea ce privește a doua persoană a Treimii.

Sfântul Duh este garant al unității divine. În schimb, Biserica răsăriteană subliniază faptul că Dumnezeu-Tatăl este izvorul, principiul și cauza Trinității[85].

După unii autori, împărații germani sunt cei ce au impus noua formulă a Crezului. „Constituirea Imperiului lui Carol cel Mare este ceea ce a generalizat în Apus uzul lui *filioque* și a precizat o teologie specific filioquistă. Era vorba de a legitima împotriva Bizanțului — deținător până acum al Împărăției creștine, unică prin definiție — întemeierea unui nou stat cu pretenții universaliste"[86]. Dar abia în 1014 — la cererea împăratului Henric al II-lea — *Credo*-ul cu adăugirea lui *filioque* — se cântă la Roma[87] (această dată poate fi considerată ca marcând începutul schismei).

Totuși, legăturile dintre cele două biserici nu se rup definitiv. În 1053, papa Leon al IX-lea trimite la Constantinopol o delegație condusă de trimisul său principal, cardinalul Humbert, ca să reînnoiască legăturile canonice și să pregătească o alianță îndreptată contra normanzilor care tocmai ocupaseră Italia meridională. Dar patriarhul bizantin Mihail Cerularie s-a arătat destul de rezervat, refuzând orice concesie. Atunci, la 15 iulie 1054, legații papei depun pe altarul din Sfânta Sofia o sentință de excomunicare a lui Cerularie, acuzându-l de zece erezii, între altele de faptul de a fi retras *filioque* din Crez și de a fi îngăduit căsătoria preoților.

De la această ruptură, animozitatea apusenilor împotriva grecilor n-a încetat să crească. Dar ireparabilul s-a produs abia în 1204, când armatele Cruciadei a IV-a atacă și jefuiesc Constantinopolul, sfărâmând icoane și aruncând moaștele la gunoi. Potrivit cronicarului bizantin Nicetas Choniates, o prostituată cânta cântece obscene așezată pe tronul patriarhal. Cronicarul amintește că „musulmanii nu ne-au violat soțiile [...], nu i-au aruncat pe locuitorii noștri în mizerie, nu i-au despuiat ca să-i plimbe apoi goi pe străzi, nu i-au făcut să moară de foame și nu i-au aruncat în foc [...]. Așa s-au purtat însă cu noi aceste popoare creștine, care își fac cruce în numele Domnului și care au aceeași religie cu noi"[88]. Așa cum am arătat mai sus (p. 530), regele Baudouin din Flandra a fost proclamat împărat latin al Bizanțului, iar venețianul Toma Morosini patriarh de Constantinopol.

Grecii n-au uitat niciodată acest tragic episod. Totuși, din cauza amenințării turcești, Biserica ortodoxă a reluat după 1261 tratativele eclesiastice cu Roma; ea cerea cu insistență convocarea unui conciliu ecumenic care să lămurească problema lui *filioque* și să pregătească unirea. La rândul lor, împărații bizantini, care se bizuiau pe sprijinul militar al Occidentului, erau nerăbdători să vadă realizată unirea cu Roma. Negocierile au trenat aproape peste un secol. În cele din urmă, la Conciliul de la Florența (1438–1439), reprezentanții ortodoxiei, presați de împărat, au acceptat condițiile Romei, dar unirea a fost imediat invalidată de popor și de cler. De altfel, peste paisprezece ani, în 1453, Constantinopolul cade sub turci și Imperiul bizantin își încetează existența. Totuși, structurile sale spirituale au mai supraviețuit în Europa de Răsărit și în Rusia vreme de încă trei secole, cel puțin. A fost epoca „Bizanțului după Bizanț", după expresia istoricului român Nicolae Iorga[89]. Această moștenire orientală a permis dezvoltarea unui „creștinism popular", care nu numai că a rezistat interminabilei terori a istoriei, dar a avut și un întreg univers de valori religioase și artistice, ale cărui rădăcini pornesc încă din neolitic (cf. § 304).

---

[85] Cf. analiza textelor la J. Pelikan, *The Spirit of Eastern Christianity*, pp. 196–197.

[86] Olivier Clement, *L'essor du christianisme oriental*, p. 14.

[87] Noua formulă a fost dogmatizată în 1274 în Conciliul de la Lyon.

[88] Nicetas Choniates, *Histoire*, traducere de Olivier Clement, *op. cit.*, p.81. Vezi celelalte izvoare citate de Deno John Geanakoplos, *Interaction of the „Sibling" Byzantine and Western Cultures*, pp. 10 sq., p. 307 sq. (n. 17–22). Constantinopolul a fost recucerit de Mihail Paleologul în 1261.

[89] Vezi, mai ales, cartea sa intitulată *Byzance après Byzance* (București, 1933; reeditată în 1971).

303. Călugării isihaști. Sfântul Grigore Palama

Am amintit deja de îndumnezeire (*theosis*)[90] și de marii teologi, Grigore din Nysa și Maxim Mărturisitorul, care au sistematizat această doctrină a „unirii cu Dumnezeu" (cf. § 257). În lucrarea sa *Viața lui Moise*, Grigore din Nysa vorbește despre „întunericul luminos în care Moise spune că îl vede pe Dumnezeu" (II, 163–164). Pentru Maxim Mărturisitorul, această vedere a lui Dumnezeu în întuneric este săvârșitoare de *theosis;* altfel spus, credinciosul devine părtaș al lui Dumnezeu. Îndumnezeirea este, prin urmare, un dar gratuit, „un act al lui Dumnezeu Atotputernic, care iese în mod liber din transcendența sa, deși rămâne esențialmente incognoscibil"[91]. Tot astfel, Simeon Noul Teolog (942–1022), singurul mistic al Bisericii răsăritene care vorbește despre experiențele sale de iluminare, descrie în următorii termeni misterul îndumnezeirii: „Tu ai făcut, Doamne, ca acest templu coruptibil — carnea mea omenească — să se contopească cu sfânta Ta carne și sângele meu să se amestece cu al Tău; de acum înainte eu sunt mădularul Tău transparent și străluminos"[92].

Așa cum am spus deja (p. 509), *theosis*-ul constituie doctrina centrală a teologiei ortodoxe răsăritene. Adăugăm că ea este strâns legată de disciplinele spirituale ale isihaștilor (de la *hesychia*, „liniște, liniștire"), cenobiți din mănăstirile de la Muntele Sinai. Practica preferată a acestor călugări era „rugăciunea inimii", sau „rugăciunea lui Iisus". Scurtul text („Doamne Iisuse Hristoase, fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă!") trebuia repetat fără încetare, meditat și „interiorizat". Începând din secolul al VI-lea, isihasmul se răspândește de la Muntele Sinai în lumea bizantină. Ioan Scărarul (secolele VI–VII), teologul sinait cel mai însemnat, insista deja asupra isihiei[93]. Dar mai ales cu Nichifor din Singurătate (secolul al XIII-lea), acest curent mistic se înrădăcinează pe Muntele Athos și în alte centre mănăstirești. Nichifor amintește că țelul vieții spirituale este să ia cunoștință de tainele „comorii ascunse în inimă"; altfel spus, să unească mintea (*nous*) cu inima, „lăcașul lui Dumnezeu". Această unire se săvârșește „coborând", prin intermediul respirației, mintea în inimă.

Nichifor este „primul martor, atestat în mod sigur, care îmbină rugăciunea lui Iisus cu o tehnică respiratorie"[94]. În cuvântul său *Despre păzirea inimii*, Nichifor expune în amănunt această metodă: „Tu, deci, șezând și adunându-ți mintea, împinge-o și silește-o, pe calea nărilor, pe care intră aerul în inimă. Și, intrând acolo, nu-ți vor mai fi fără veselie și fără bucurie cele de după aceea [...]. Și precum un bărbat oarecare, fiind călătorit de la casa sa, când se întoarce nu mai știe ce să facă de bucurie că s-a învrednicit să se întâlnească cu copiii și cu nevasta, așa și mintea când se întâlnește cu sufletul se umple de o bucurie și veselie de negrăit [...]. Dar trebuie să mai știi și aceasta că, ajungând mintea acolo, nu trebuie să tacă și să stea acolo degeaba. Ci să aibă ca lucru și ca îndeletnicire neîncetată rugăciunea: «Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă!». Să nu mai contenească niciodată din aceasta"[95].

O personalitate și mai importantă pentru avântul isihasmului la Muntele Athos a fost Grigore Sinaitul (1255–1346). El insistă asupra rolului central al „amintirii de Dumnezeu" („Să-ți aduci aminte de Domnul Dumnezeu tău în toată vremea"; *Deuteronomul*, 8:18), pentru ca omul să

---

[90] Idee întemeiată pe cuvintele însești ale lui Hristos: „Și slava pe care Tu Mi-ai dat-o le-am dat-o lor, ca să fie una, precum Noi una suntem, Eu întru ei și Tu întru Mine, ca ei să fie desăvârșiți întru unime"; *Ioan*, 17:22–23. Cf. II *Petru*, 1:4.

[91] Jean Meyendorff, *Saint Grégoire Palamas et la mystique ortodoxe*, p.45.

[92] Traducere citată de J.Meyendorff, p. 57.

[93] Cf. Kallistos Ware, *Introducerea la John Climacus: The Ladder of divine ascent*, pp. 48 sq.

[94] Jean Gouillard, *Petite Philocalie*, p. 185.

[95] Traducerea lui J.Gouillard, *op. cit.*, p. 204. (Versiunea românească reprodusă de noi aici e din traducerea pr.prof. Dumitru Stăniloae, *Filocalia*, vol. VII, pp. 29–32 — nota trad.). Despre analogiile cu practica yoga și cu *dikr*, vezi M.Eliade, *Le Yoga*, pp. 72 sq.

ia cunoștință de grația acordată prin botez, dar tăinuită mai apoi din pricina păcatelor. Grigore preferă monahismului comunitar singurătatea pustiniciei, rugăciunea liturgică părându-i-se prea exterioară pentru a declanșa amintirea lui Dumnezeu. Dar totodată atrage atenția monahului asupra pericolului viziunilor suscitate de imaginație[96].

Datorită în mare parte controverselor ridicate de isihasm, teologia bizantină încetează să mai fie o „teologie de repetiție", așa cum era socotită din secolul al IX-lea încoace. Prin anul 1330, un grec din Calabria, Varlaam, venit la Constantinopol, câștigă încrederea împăratului și se consacră misiunii de împăcare a Bisericilor[97]. După ce a întâlnit mai mulți călugări isihaști, Varlaam a început să le critice metoda și să-i acuze de erezie, mai precis de messalianism[98]. Căci isihaștii pretindeau că-l văd pe Dumnezeu însuși; or, vederea directă a lui Dumnezeu cu ochii trupului nu este cu putință. Printre apărătorii isihaștilor se distinge de departe Grigore Palama. Născut în 1296, Palama a fost hirotonisit și a petrecut douăzeci de ani într-o mănăstire de pe Muntele Athos, înainte de a fi fost ordonat arhiepiscop de Salonic. Răspunzând lui Varlaam în *Triade întru apărarea sfinților isihaști*, Palama a înnoit în mare parte teologia ortodoxă. Principala sa contribuție constă în distincția pe care el o introduce între esența divină și „energiile" prin care Dumnezeu se comunică și se revelează. „Esența divină și incognoscibilă, dacă nu posedă o proprietate distinctă de sine însăși, va fi cu totul inexistentă, nu va fi decât o vedenie a spiritului."[99] Esența este „cauza" energiilor; „fiecare dintre energii înseamnă cu adevărat o proprietate divină distinctă, pentru că toate sunt actele aceluiași (unic) Dumnezeu viu"[100]. (Doctrina energiilor a fost confirmată de sinoadele bizantine din 1341, 1347 și 1351.)

În ceea ce privește lumina divină văzută de isihaști, Palama se referă la lumina Schimbării la Față. Pe Muntele Tabor n-a avut loc o schimbare în Iisus, ci o transformare în Apostoli: aceștia au dobândit, prin grația divină, facultatea de a-l vedea pe Iisus așa cum este, orbitor în Lumina Sa. Înainte de căderea sa în păcat, Adam avea această facultate, și ea îi va fi restituită omului într-un viitor eshatologic[101]. Pe de altă parte, dezvoltând tradiția călugărilor din Egipt, Palama afirmă că viziunea Luminii in-create se însoțește de o luminozitate obiectivă a sfântului. „Cel ce participă la energia divină [...] devine el însuși, întrucâtva, lumină; el este împreunat cu Lumina și cu Lumina împreună el vede în deplină trezie tot ceea ce este ascuns celor care n-au primit acest har."[102]

Într-adevăr, ca urmare a Întrupării, trupurile noastre au devenit „temple ale Duhului Sfânt care este în noi" (I, *Corinteni*, 6:19); prin taina euharistiei, Hristos se află înăuntrul nostru. „Noi purtăm lumina Tatălui în persoana lui Iisus Hristos" (*Triade*, I, 2 § 2). Această prezență divină înăuntrul trupului nostru „transformă trupul și îl face spiritual [...], în așa chip încât omul întreg ajunge Duh."[103] Dar această „spiritualizare" a trupului nu presupune detașarea de materie. Dimpotrivă, contemplativul, „fără să se separe sau să fie despărțit de materia care

---

[96] J.Meyendorff amintește că e vorba de o „trăsătură esențială a tradiției mistice ortodoxe: imaginația sub toate formele, voluntară și involuntară, este vrăjmașa cea mai primejdioasă a unirii cu Dumnezeu" (*Saint Grégoire Palamas*, p.71).

[97] În 1339 i se încredințează o misiune confidențială pe lângă Benedict al XII-lea, la Avignon; vezi scrisoarea lui Varlaam, în D.J. Geanakoplos, *Byzantine East and Latin West*, pp. 90 sq.

[98] Pentru messalieni, scopul final al credinciosului era unirea extatică cu trupul de lumină al lui Hristos.

[99] Text tradus de J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, p. 297.

[100] Text inedit rezumat de J. Meyendorff, *Introduction*, p. 295.

[101] Altfel spus, perceperea lui Dumnezeu în Lumina Sa increată este legată de perfecțiunea originilor și a sfârșitului, în Paradisul de dinaintea Istoriei și în *eshaton*-ul care va pune capăt Istoriei. Dar aceia care se vădesc demni de Împărăția lui Dumnezeu se bucură de pe acum de vederea Luminii in-create, precum Apostolii pe Muntele Tabor. Cf. M. Eliade, „Experiences de la lumière mystique" (= *Méphistophélès et l'androgyne*), pp. 74 sq.

[102] Predică tradusă de V. Lossky, *„La théologie de la Lumière"*, p. 100.

[103] *Triade*, II, 2,9; traducere de J. Meyendorff.

îl însoțește de la început", aduce la Dumnezeu, „prin el, întreaga Creație"[104]. Marele teolog se revoltă împotriva platonicismului care, în secolul al XIV-lea, în epoca „Renașterii din timpul Paleologilor", fascina elita intelectuală bizantină și chiar pe anumiți membri ai Bisericii[105]. Revenind la tradiția biblică, Palama insistă asupra importanței tainelor, prin care materia este „transsubstanțializată", fără să fie anihilată.

Triumful isihasmului și teologia palamită au suscitat o înnoire a vieții sacramentare și au determinat regenerarea unor instituții bisericești. Isihasmul se răspândește rapid în Europa de Răsărit, în Țările Române și pătrunde în Rusia până la Novgorod. „Renașterea" elenismului, cu exaltarea filosofiei platoniciene, n-a avut urmări; altfel spus, Bizanțul și țările ortodoxe nu au cunoscut umanismul. Unii autori consideră că grație dublei victorii a lui Palama — împotriva ockhamismului lui Varlaam și împotriva filosofiei grecești — ortodoxia n-a dat loc nici unei mișcări de reformă.

Adăugăm că unul dintre cei mai îndrăzneți autori după Palama a fost un laic, Nicolae Cabasila (1320/25–1371), înalt funcționar din administrația bizantină. Cabasila inaugurează strălucit o tradiție care s-a perpetuat la toate popoarele ortodoxe. El consideră laicul drept viața îngerească, în vreme ce laicul este un om total. De altfel, Nicolae Cabasila scria pentru laici, pentru ca aceștia să devină conștienți de dimensiunea profundă a vieții lor creștine și, întâi de toate, de misterul sacramentelor[106].

---

[104] Palama reia cel puțin de trei ori această temă; cf. J. Meyenndorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, p. 218.

[105] Cf. D.J. Geanakoplos, *Interaction of the „Sibling" Byzantine and Western Cultures*, p. 21 și n. 45. „Aprobând gândirea teologului isihast, Biserica bizantină va întoarce hotărât spatele spiritului Renașterii" (J. Meyendorff, *Introduction*, p. 326).

[106] Cărțile lui Nicolae Cabasila, *Viața întru Iisus Hristos* și *Tâlcuirea dumnezeiestei liturghii*, sunt citite încă în comunitățile ortodoxe de azi.

Capitolul XXXVIII

RELIGIE, MAGIE ȘI TRADIȚII HERMETICE ÎNAINTE ȘI DUPĂ REFORME

304. Supraviețuirea tradițiilor religioase precreștine

Așa cum am remarcat în mai multe rânduri, creștinarea popoarelor europene n-a reușit să șteargă diversitatea tradițiilor etnice. Convertirea la creștinism a dat loc la simbioze și sincretisme religioase care, de multe ori, ilustrează cu strălucire creativitatea specifică culturilor „populare" agrare sau pastorale. Am amintit deja câteva exemple de „creștinism cosmic" (cf. § 237). Altundeva[1], am arătat continuitatea — din neolitic până în secolul al XIX-lea — a anumitor culte, mituri și simboluri în legătură cu pietrele, apele și vegetația. Să adăugăm că după convertirea lor, chiar superficială, numeroasele tradiții etnice, precum și mitologiile locale au fost omologate, adică integrate, în aceeași „istorie sfântă" și exprimate în același limbaj, acela al credinței și al mitologiei creștine. Așa, de pildă, amintirea zeilor furtunii a supraviețuit în legendele despre Sfântul Ilie; un mare număr de eroi învingători de balauri au fost asimilați cu Sfântul Gheorghe; anumite mituri și cultele diverselor zeițe au fost integrate în folclorul religios al Sfintei Maria. În sfârșit, nenumăratele forme și variante ale moștenirii păgâne au fost articulate într-un același corpus mitico-ritual superficial creștinat.

Ar fi zadarnic să menționăm toate categoriile de „supraviețuiri păgâne". E de ajuns să citâm câteva cazuri deosebit de sugestive: de pildă, *kallikanțarii*, monștri ce bântuie satele grecești în timpul celor Douăsprezece Zile (între Crăciun și Bobotează) și care prelungesc scenariul mitico-ritual al Centaurilor Antichității clasice[2] sau ritualul arhaic al mersului pe cărbuni încinși integrat în sărbătoarea *anastenaria* din Tracia[3]; sau, în sfârșit, tot în Tracia, sărbătorile Carnavalului, a căror structură amintește pe aceea a „Dionysiilor câmpenești" și Anthesteriilor, celebrate la Atena în mileniul I dinaintea erei noastre (cf. § 123)[4]. Să remarcăm, pe de altă parte, că un anumit număr de teme și de motive narative atestate în poemele homerice sunt actuale și astăzi în folclorul balcanic și românesc[5]. În plus, analizând ceremoniile agrare din Europa Centrală și de Răsărit, Leopold Schmidt a putut arăta că ele sunt solidare cu un scenariu mitico-ritual dispărut în Grecia încă înainte de Homer[6].

Pentru subiectul nostru e important să prezentăm câteva exemple de sincretism păgâno-creștin, ilustrând deopotrivă atât rezistența moștenirii tradiționale, cât și procesul de creștinare. Am ales, pentru început, complicatul ritual al celor Douăsprezece Zile, căci el are rădăcini în preistorie. Deoarece nu îl putem prezenta în întregul său (ceremonii, jocuri, cântece, dansuri,

---

[1] Mai ales în *Traité d'histoire des religions*, cap. VI, VIII și IX.

[2] Vezi J.-C.Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, pp. 190–225. Numele lor derivă de la *Kentauroi*, *ibid.*, pp. 233 sq. Vezi și G. Dumézil, *Le problème des Centaures*, pp. 165 sq.

[3] Cf. C.A. Romaios, *Cultes populaires de la Thrace*, pp.17–123.

[4] *Ibid.*, pp. 125–200.

[5] Cf. C. Poghirc, „Homère et la ballade populaire roumaine"; M. Eliade, „History of Religions and Popular Cultures", p. 7.

[6] Vezi L. Schmidt, *Gestaltheiligkeit im bäuerlichen Arbeitsmythos*.

cortegii de măști animaliere), vom insista asupra cântecelor rituale de Crăciun. Ele sunt atestate în toată Europa Orientală, până în Polonia. Numele românesc și slav, *colinde*, derivă de la *calendae Januarii*. Timp de secole, autoritățile eclasiastice au încercat să le extirpe, dar fără succes. (În 692, Sinodul din Constantinopol reitera interdicția în termeni foarte aspri.) În sfârșit, un anumit număr de *colinde* au fost „creștinate", în sensul că au împrumutat personaje și teme mitologice din creștinismul popular[7].

Ritualul se desfășoară de obicei începând din Ajunul Crăciunului (24 decembrie) până în dimineața zilei următoare. Grupul de șase până la treizeci de tineri (*colindători*) aleg un vătaf, care cunoaște obiceiurile tradiționale, și vreme de patruzeci sau optsprezece zile, ei se adună de patru, cinci ori pe săptămână, într-o casă anumită, ca să primească instrucția necesară. În seara zilei de 24 decembrie, îmbrăcați în straie noi și împodobiți cu flori și zurgălăi, colindătorii fac urări mai întâi la casa gazdei, apoi trec pe la toate casele din sat. Chiuie pe străzi, cântă din trompete și bat darabana, pentru ca larma făcută să alunge duhurile rele și să-i vestească pe gospodari de sosirea lor. Ei cântă prima colindă la fereastră și, după ce au primit învoirea celor ai casei, intră în casă și își continuă repertoriul, dansează cu fetele tinere și rostesc urările tradiționale. Colindătorii aduc sănătate și bogăție, reprezentate de o rămurică de brad pusă într-un vas plin cu mere și pere mici. Exceptând familiile cele mai sărace, de la celelalte primesc daruri: colaci, plăcinte, fructe, carne, băutură etc. După ce au străbătut întreg satul, grupul colindătorilor organizează o serbare la care iau parte toți cei tineri.

Ritualul colindelor este destul de bogat și complex. Urările (*oratio*) și ospățul ceremonial constituie elementele cele mai arhaice: ele sunt solidare cu vechile festivități legate de Anul Nou[8]. Vătaful, urmat de alți colindători, rostește alocuțiuni (*urări*) în care laudă nobletea, dărnicia și belșugul casei gospodarului. Câteodată, colindătorii înfățișează un grup de sfinți (Sfântul Ion, Sfântul Petru, Sfântul Gheorghe, Sfântul Nicolae). La bulgari, unele colinde au ca temă venirea lui Dumnezeu, însoțit de pruncul Iisus sau de un grup de sfinți. În România, colindătorii sunt „oaspeți buni" trimiși de Dumnezeu ca să aducă noroc și sănătate[9]. Într-o variantă ucraineană, Dumnezeu însuși vine să-l trezească pe stăpânul casei și să-i vestească sosirea colindătorilor. La românii din Transilvania, Dumnezeu coboară din cer pe o scară făcută din ceară, într-un minunat veșmânt împodobit cu stele și pe care este zugrăvită, de asemenea, și ceata de colindători[10].

Unele colinde reflectă „creștinismul cosmic", specific popoarelor sud-est europene. Găsim aici referiri la Facerea Lumii, dar fără legătură cu tradiția biblică. Dumnezeu sau Iisus au făcut Lumea în trei zile, dar văzând că Pământul era prea mare ca să poată acoperi Cerul, Iisus a aruncat trei inele care s-au făcut îngeri și aceștia au făcut munții[11]. Potrivit altor colinde, după ce a făcut Pământul, Dumnezeu a așezat patru stâlpi de argint ca să-l sprijine[12]. Multe cântece îl prezintă pe Dumnezeu ca pe un cioban cântând din fluier, cu o mare turmă de oi păstorită de Sfântul Petru.

Dar cele mai numeroase și mai arhaice colinde ne introduc într-un alt univers imaginar. Acțiunea are loc în largul lumii, între vârful cerului și văile adânci, sau între munți și Marea

---

[7] Folosim mai ales documente folclorice românești, dar, cu variante, același scenariu se regăsește în toată Europa Orientală. Vezi M.Eliade, „History of Religions and Popular Cultures", pp. 11 sq.

[8] Cf. *Le mythe de l'éternel retour*, pp. 67 sq.

[9] La ucraineni ei se cheamă „micile slugi ale lui Dumnezeu".

[10] Cf. Monica Brătulescu, *Colinda românească*, pp. 61 sq.

[11] Despre acest motiv folcloric, vezi M. Eliade, *Le Zalmoxis à Gengis-Khan*, pp. 89 sq. (trad. românească, pp. 96 sq. — nota trad.).

[12] Al.Rosetti, *Colindele religioase la români*, pp. 68 sq.; Monica Brătulescu, *op. cit.*, p. 48.

Neagră. Departe, foarte departe, în mijlocul mării, se află un ostrov cu un copac uriaș, împrejurul căruia dansează un grup de tinere fete[13]. Eroii acestor colinde arhaice sunt înfățișați la modul fabulos: sunt frumoși și de neînvins, au zugrăvite pe veșmintele lor soarele și luna (asemenea lui Dumnezeu în colindele religioase creștine). Un tânăr vânător înșeuează un cal și călărește în înaltul cerului, până lângă soare. Stăpânul casei și toți ai lui sunt mitologizați, proiectați într-un peisaj paradisiac și asemuiți unor crai și împărați. Eroii celor mai frumoase colinde sunt vânători și păstori, și acest fapt arată arhaismul colindelor. La cererea împăratului, tânărul erou luptă cu un leu, îl îmblânzește și îl pune în lanțuri. Cincizeci de călăreți încearcă să treacă Marea (Neagră), dar unul singur izbutește să atingă ostrovul, unde se însoară cu cea mai frumoasă din fetele de aici. Alți eroi urmăresc fiare sălbatice năzdrăvane și izbutesc să le învingă.

Scenariile multor colinde amintesc unele ritualuri inițiatice. S-au putut recunoaște și rămășițe ale unor rituri de inițiere a fetelor[14]. În colindele cântate de fete și femei tinere, precum și în alte producții orale, se evocă peripețiile unei fecioare rătăcite sau însingurate prin locuri pustii, suferințele legate de metamorfoza ei sexuală și pericolul unei morți iminente. Dar spre deosebire de inițierile masculine, nici un ritual anume nu ni s-a păstrat. Probele inițiatice feminine supraviețuiesc doar în universurile imaginare ale colindelor și altor cântece ceremoniale. Totuși, aceste producții orale contribuie, indirect, la cunoașterea spiritualității feminine, arhaice.

305. Simboluri și ritualuri ale unui dans cathartic

Instrucția inițiatică a colindătorilor[15] e completată de inițierea în grupul închis al dansatorilor cathartici, care se cheamă *călușari*[16]. De astă dată, flăcăii nu învață tradițiile și cântecele legate de Crăciun, ci o suită de dansuri specifice și o mitologie anumită. Numele dansului, *călușul*, e derivat de la românescul *cal* (lat. *caballus*). Grupul se alcătuiește din șapte, nouă sau unsprezece tineri aleși și instruiți de un vătaf mai vârstnic. Ei poartă toiege și săbii și mai au, în plus, un cap de cal cioplit din lemn și un „steag", ierburi de leac atârnate în vârful unei prăjini. După cum vom vedea, unul dintre călușari, numit „Mutul" sau „Mascatul", are un rol deosebit de al celorlalți membri ai cetei.

Instruirea călușarilor se face timp de două sau trei săptămâni, în pădure sau într-un loc izolat. După ce au fost acceptați de vătaful cetei, călușarii se adună, într-un loc tainic, în ajunul Rusaliilor; cu mâinile pe „steag", ei jură să păzească rânduielile și obiceiurile grupului, să se aibă ca frații, să fie casti în următoarele nouă (sau douăsprezece sau paisprezece) zile, să nu vorbească nimănui despre ceea ce văd sau aud, să se supună vătafului. Când jură, călușarii cer ocrotirea Împărătesei Zânelor, Irodiada, își ridică ciomegele în aer, apoi le lovesc unul de altul. Ei jură să păstreze tăcerea de teamă ca nu cumva ielele să abată boala asupra lor. După jurământ și până la împrăștierea rituală a grupului, călușarii rămân tot timpul împreună.

Există aici mai multe elemente care par să ne amintească de inițierile asociațiilor de bărbați (*Männerbund*); izolarea în pădure, jurământul tăcerii, ciomagul și sabia, simbolismul capetelor de cai[17]. Atributul central și specific al călușarilor este îndemânarea lor de dansatori-acrobați,

---

[13] În unele variante, Arborele Cosmic este așezat în mijlocul mării, ori de cealaltă parte a ei.

[14] Adăugăm că, sub îndrumarea unei femei bătrâne, grupul ceremonial (*ceata*) de fete se întâlnește periodic și primește instrucția tradițională privind sexualitatea, căsătoria, riturile funerare, tainele ierbilor de leact etc.; Monica Brătulescu, „Ceata feminină", *passim*.

[15] Cf. „History of Religions and Popular Cultures", p. 17.

[16] Vezi M. Eliade, „Notes on the Călușari", *passim*.; Gail Kligman, *Călușul*.

[17] Voievodul Dimitrie Cantemir adaugă câteva informații semnificative, din care unele n-au mai fost confirmate în secolul al XIX-lea. Potrivit autorului lucrării *Descriptio Moldaviae*, călușarii vorbesc cu glasuri femeiești și își acoperă

în special aptitudinea lor de a da iluzia că zboară prin aer. Este evident că salturile, săriturile, avânturile și gambadele călușarilor evocă galopul calului și în același timp zborul și dansul *zânelor*. Cei despre care se crede că au fost „luați de zâne" încep să sară și să scoată strigăte ascuțite, „asemeni călușarilor", de parcă n-ar atinge pământul. Legăturile dintre *călușari* și *zâne* sunt ambivalente și stranii: dansatorii cer și se bucură de ocrotirea Irodiadei, neocolind însă pericolul de a deveni victime ale cortegiului ei de zâne. Ei imită zborul zânelor, dar exaltă totodată solidaritatea lor cu calul, simbol masculin și, prin excelență, „eroic". Aceste raporturi ambigue se manifestă, de asemenea, în ceea ce fac și în modul de a fi al călușarilor. Timp de vreo cincisprezece zile, însoțiți de doi-trei lăutari cântând la vioară, ei merg prin sate și cătune, jucând, cântând și căutând să-i vindece pe cei loviți de iele. Se crede că în această perioadă, adică din a treia săptămână după Paște până la duminica Rusaliilor, zânele zboară, cântă și joacă, mai ales noaptea. Oamenii cred că pot auzi zurgălăii, clopoței, tobele și alte instrumente muzicale, căci zânele au în serviciul lor mulți lăutari, trâmbițași și chiar un stegar. Paza cea mai bună împotriva zânelor sunt usturoiul și pelinul, adică acele ierburi de leac pe care le pun călușarii într-un săculeț în vârful prăjinii steagului lor. De altfel, ei mestecă mai tot timpul usturoi.

Vindecarea consistă într-o serie de dansuri, completate de anumite acte rituale[18]. În unele regiuni, bolnavul este scos afară din sat, sub un copac, și în jurul lui se încinge hora de călușari. În timpul dansului, vătaful atinge cu „steagul" un dansator și acesta cade la pământ. Sincopa, reală sau simulată, durează de la trei până la cinci minute. În clipa prăbușirii călușarului la pământ, bolnavul trebuie să se ridice și să o ia la fugă; în orice caz, doi călușari îl iau de mâini și fug cu el cât mai repede cu putință. Intenția terapeutică a sincopei călușarului e evidentă: boala părăsește bolnavul și pătrunde în călușar, care moare pe loc, dar revine după aceea la viață, căci el este „inițiat".

Între dansuri, precum și la sfârșitul ceremoniei, au loc o serie de scene burlești. Rolul cel mai important în acestea revine „Mutului". De pildă, călușarii îl ridică în văzduh și apoi îl lasă să cadă brusc la pământ. Considerat mor, „Mutul" este bocit de întreaga ceată și toți se pregătesc să-l îngroape, nu însă mai înainte de a-l jupui etc. Episoadele cele mai comice și cele mai elaborate sunt jucate în ultima zi, când grupul se reîntoarce în sat. Patru călușari personifică, la modul grotesc, anumite personaje cunoscute: Popa, Turcul (sau Cazacul), Doctorul și Femeia. Fiecare încearcă să facă dragoste cu Femeia, și pantomima e de multe ori destul de licențioasă. „Mutul", înzestrat cu un falus din lemn, provoacă râsul tuturor cu gesturile sale grotești și excentrice. În cele din urmă, unul dintre „actori e omorât și înviat, iar Femeia rămâne însărcinată"[19].

Oricare ar fi originea lui[20], călușul, în formele sale atestate în ultimele secole, e cunoscut numai în România și poate fi considerat o creație a culturii populare românești. Ceea ce îl caracterizează este atât arhaismul, cât și structura sa deschisă (dovadă, asimilarea de elemente aparținând altor scenarii, de pildă, episoadele grotești). Eventualele influențe ale unei societăți feudale („steagul", sabia, mai rar pintenii) s-au suprapus unei culturi rurale destul de arhaice; ca dovadă, rolul ritual al ciomagului, apoi prăjina de brad (arbore specific ceremoniilor precreștine), ca să nu mai amintim de dansurile înseși. Deși jurământul se face în numele lui Dumnezeu, scenariul nu are nimic de-a face cu creștinismul. Autoritățile eclesiastice au reacționat

---

fața cu o pânză de in ca să nu fie recunoscuți; ei știu mai bine de o sută de dansuri diferite, unele atât de extraordinare, încât dansatorii aproape nu ating pământul, „de parcă ar zbura"; călușarii dorm numai în biserici, ca să nu fie chinuiți de zâne. Vezi *Descriptio Moldaviae* (ediție critică, București, 1973), p. 314.

[18] Bolnavul e atins cu ierburile de leac, i se scuipă usturoi în față; se sparge o oală cu apă, se taie un pui negru etc.

[19] Vezi „Notes on the Călușari" și „History of Religions and Popular Cultures", pp. 17 sq.

[20] De altfel, originea rămâne încă obscură. Cf. „Notes on the Călușari", pp. 120 sq.

cu vehemență și cu oarecare succes, deoarece multe trăsături arhaice, atestate în secolul al XVII-lea (cf. nota 17), au dispărut. La sfârșitul secolului al XIX-lea încă, în unele regiuni, călușarilor le era interzis să se împărtășească trei ani la rând. În cele din urmă, Biserica a hotărât să tolereze practicile călușerești.

Așadar, în pofida a șaisprezece secole de creștinism, precum și a altor influențe culturale, se mai puteau — cu abia o generație în urmă — descifra urme ale unor scenarii inițiatice în societățile rurale din Europa de Sud-Est. Aceste scenarii erau articulate în sisteme mitico-rituale legate de Anul Nou și de ciclul Primăverii. În unele cazuri, de pildă la călușari, moștenirea arhaică este evidentă, mai ales în *dansuri* și în *structurile melodice* specifice acestora. Dimpotrivă, în scenariul mitico-ritual al colindelor, mai ales *textele* au păstrat cel mai bine elementele inițiatice. S-ar putea spune că, datorită diverselor influențe religioase și culturale, numeroase ritualuri legate de inițierile tradiționale au dispărut (sau au fost radical camuflate), în vreme ce structurile coregrafice și mitologice (*i.e.* narative) au supraviețuit.

În orice caz, funcția religioasă a dansurilor și a *textelor mitologice* este evidentă. Prin urmare, o analiză corectă a universului imaginar al colindelor este capabilă să dezvăluie un tip de experiență religioasă și de creativitate mitologică caracteristică țăranilor din Europa Centrală și Orientală. Din nefericire, nu există încă o hermeneutică adecvată a tradițiilor rurale, altfel spus, o analiză a *textelor orale* mitico-religioase comparabilă cu interpretarea operelor *scrise*. O atare hermeneutică ar pune în evidență atât sensul profund al adeziunii la tezaurul tradițional, cât și reinterpretările creatoare ale mesajului creștin. Într-o istorie „totală" a creștinismului, ar trebui să se țină seama și de creațiile specifice populațiilor rurale. Alături de diversele teologii ce s-au clădit pornindu-se de la Vechiul Testament și de la filosofia greacă, este necesar să se ia în considerare și schițele de „teologie populară": vom regăsi, reinterpretate și creștinate, numeroase tradiții arhaice, din neolitic până la religiile orientale și elenistice[21].

306. „Vânătoarea de vrăjitoare" și vicisitudinile religiei populare

Vestita și sinistra „vânătoare de vrăjitoare", întreprinsă în secolele al XVI-lea și al XVII-lea atât de Inchiziție, cât și de bisericile reformate, urmărea nimicirea unui cult satanic și nesupus legilor, care, potrivit teologilor, amenința înseși temeliile credinței creștine. Cercetările recente[22] au reliefat absurditatea principalelor acuzații: legături intime cu diavolul, orgii, infanticiduri, canibalism, practicare de *maleficia*. Sub tortură, un număr mare de vrăjitori și vrăjitoare au mărturisit atari acte abominabile și criminale și au fost condamnați la ardere pe rug. Totul pare să justifice opinia autorilor contemporani, potrivit cărora scenariul mitico-ritual al vrăjitoriei era pur și simplu invenția teologilor și a inchizitorilor.

Această părere trebuie însă nuanțată. Într-adevăr, dacă victimele nu erau culpabile de crimele și ereziile de care erau învinuite, un anumit număr de vrăjitori au recunoscut că practicaseră ceremonii magico-religioase de origine și de structură „păgână"; ceremonii interzise de multă vreme de către Biserică, chiar dacă uneori ele erau superficial creștinate. Această moștenire mitico-rituală făcea parte din religia populară europeană. Exemplele pe care le vom discuta ne vor permite să înțelegem evoluția în urma căreia anumiți adepți ai acestei religii populare au mărturisit — și chiar au crezut — că practicaseră cultul Diavolului.

---

[21] Cf. „History of Religions and Popular Cultures", pp. 24 sq.

[22] Bibliografia este imensă. Vezi câteva indicii în cartea noastră *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, pp. 93–94, n. 1–2 și bibliografia citată de Richard A.Horsley, „Further Reflections on Witchcraft and European Folk Religion". Publicații mai recente sunt înregistrate în *Tabloul problemelor*, § 306.

În ultimă instanță, „vânătoarea de vrăjitoare" urmărea lichidarea ultimelor supraviețuiri ale „păgânismului", adică, în esență, cultele fertilității și scenariile inițiatice. Rezultatul a fost sărăcirea religiozității populare și, în anumite regiuni, decăderea societăților rurale[23].

În urma proceselor Inchiziției din Milano, în 1384 și 1390, două femei au recunoscut că aparțineau unei societăți conduse de Diana Herodias, membrele acestei societăți fiind atât oameni în viață, cât și „persoane" de mult decedate. Animalele pe care le mâncau la ospețele rituale erau înviate (pornind de la oasele lor) de către zeiță. Diana („Signora Oriente") le învăța pe credincioasele ei folosirea ierburilor de leac pentru a vindeca diverse boli, cum să-i descopere pe hoți, cum să-i recunoască pe vrăjitori[24]. Este vizibil deci că adeptele Dianei nu aveau nimic comun cu autorii unor *maleficia* de tip satanic. Ritualurile și viziunile lor, foarte probabil, erau solidare cu un cult arhaic al fertilității. Dar, după cum vom vedea îndată, anchetele Inchiziției au modificat radical datele problemei. În Lorena, în secolele al XVI-lea și al XVII-lea, „magicienele" chemate înaintea autorităților recunoșteau îndată că erau „ghicitoare-vindecătoare", dar nicidecum vrăjitoare; de-abia după tortură se scotea de la ele mărturisirea că erau „robite Satanei"[25].

Cazurile de *benandanti* („cei ce călătoresc", vagabondează) ilustrează la modul patetic cum s-a transformat sub presiunea Inchiziției un cult secret al fertilității într-o practică de magie neagră. La 31 martie 1575, vicarul general și inchizitorul Aquileei și Concordiei află despre prezența în anumite sate a unor magicieni care, sub numele de *benandanti*, se proclamau magicieni „buni", deoarece îi combăteau pe vrăjitori (*stregoni*). Anchetarea primilor *benandanti* a dat la iveală următoarele fapte: ei se întâlneau noaptea, în taină, de patru ori pe an, ajungeau la locul de întâlnire călărind un iepure, o pisică ori alt animal; aceste întâlniri nu prezentau nici unul din caracterele satanice bine cunoscute, proprii sabaturilor vrăjitorești; nu exista nici abjurare, nici o vituperare a celor sfinte ori a crucii, nici cultul diavolului. Esența ritului rămâne mai degrabă obscură. Cu frunze de mărar în mâini, *benandanti* îi înfruntau pe vrăjitori (*strighe* și *stregoni*), care erau înarmați cu mături. *Benandanti* susțineau că luptă împotriva răutății vrăjitorilor și că îi vindecă pe aceia care le cad victime. Că, ieșind victorioși din aceste bătălii în toate cele patru anotimpuri, ei asigură peste an belșugul recoltei; dacă sunt învinși, dimpotrivă, se vor înstăpâni în ținut seceta și foametea[26].

Anchete ulterioare au relevat amănunte cu privire la modul în care se recrutau *benandanti* și despre felul adunărilor lor nocturne. Ei susțineau că „un înger din cer" le ceruse să alcătuiască gruparea respectivă și că inițierea în tainele acesteia avea loc între vârsta de douăzeci și douăzeci și opt de ani. Ceata era organizată militărește, sub conducerea unui comandant, și se aduna când acesta îi convoca prin bătăi de tobă. Exista un jurământ al tăcerii. Adunările lor însumau uneori până la cinci mii de *benandanti*, unii din același ținut, dar majoritatea necunoscându-se între ei. Aveau un steag de hermină albă aurită, în vreme ce steagul vrăjitorilor era galben și cu patru diavoli zugrăviți în colțuri. Toți *benandanti* aveau o notă distinctivă comună: se născuseră cu căiță.

Când, fidelă noțiunii ei stereotipe de „sabat vrăjitoresc", Inchiziția i-a întrebat dacă „îngerul" le făgăduise ospețe rafinate, femei și alte satisfacții, ei au negat cu demnitate. Numai vrăjitorii (*stregoni*), au spus ei, petrec și joacă în adunările lor. Dar lucrul cel mai enigmatic cu privire

---

[23] Spre a face să reiasă mai bine complexitatea fenomenului, voi analiza doar câteva exemple, dintre care unele (documentele folclorice românești) sunt mai puțin cunoscute.

[24] R. Bonomo, *Caccia alle streghe* (Palermo, 1959), pp. 15–17, 59–60; Richard A. Horsley, „Further Reflections on Witchcraft and European Folk Religion", p. 89.

[25] Étienne Delcambre, citat de A. Horsley, *op. cit.*, p. 93.

[26] Carlo Ginzburg, *I Benandanti*, pp. 8 sq.

la *benandanti* rămâne „călătoria" către locul de întâlnire. După spusele lor, călătoria avea loc *in spirito*, în timpul somnului. Înainte de călătorie, cădeau într-o stare de prostrație, de letargie aproape cataleptică, în cursul căreia sufletul sta gata să le părăsească trupul. Nu foloseau unsori sau alifii ca să-și pregătească „călătoria", care, deși săvârșită *in spirito*, trecea în ochii lor drept reală.

În 1581, doi *benandanti* au fost condamnați la câte șase luni închisoare pentru erezie și siliți să-și abjure greșelile. În cursul următorilor șaizeci de ani, au avut loc alte procese, cărora le vom vedea consecințele. Să încercăm, pentru moment, să reconstituim, pe baza documentelor epocii, structura acestui cult popular secret. Ritul central consta, evident, într-o luptă ceremonială cu vrăjitorii, pentru a se asigura belșugul recoltelor, al viței de vie și al „tuturor roadelor pământului"[27]. Faptul că lupta avea loc în patru nopți critice ale calendarului agrar nu lasă nici o îndoială asupra obiectivului ei. Este posibil ca înfruntarea dintre *benandanti* și *stregoni* să prelungească scenariul unui ritual arhaic de probe și întreceri între două grupuri rivale, cu intenția de a stimula forțele creatoare ale naturii și de a regenera omul[28]. Deși *benandanti* susțineau că luptă pentru triumful Crucii și pentru „credința în Hristos", luptele lor rituale nu erau decât superficial creștinate[29]. Pe de altă parte, nu erau învinuiți de abaterile obișnuite față de doctrina bisericii; nu li se imputa decât stricarea recoltelor și deochiatul copiilor. Abia în 1634 (după 850 de procese și denunțuri instruite de Inchiziția din Aquileea și Concordia) întâlnim pentru prima dată o acuzație desemnându-i pe *stregoni* vinovați de a fi celebrat sabatul diabolic tradițional. De fapt, acuzațiile de vrăjitorie atestate în Italia de Nord nu vorbesc despre adorarea Diavolului, ci despre cultul Dianei[30].

Totuși, ca urmare a numeroase procese, *benandanti* au început să se conformeze modelului demonologic pe care Inchiziția li-l atribuia cu obstinație. La un moment dat, nici n-a mai fost vorba despre ceea ce constituia punctul esențial: *ritul fertilității*. După 1600, *benandanti* recunoșteau numai că urmăresc vindecarea celor căzuți victimă vrăjitorilor. Această mărturisire nu era lipsită de primejdie, deoarece Inchiziția socotea aptitudinea de a alunga „făcătura rea" drept o evidentă dovadă de vrăjitorie[31]. Cu timpul, *benandanti*, deveniți mai conștienți de importanța lor, și-au înmulțit denunțurile împotriva celor cărora le ziceau vrăjitori. În pofida acestui antagonism crescut, *benandanti* se simțeau inconștient atrași de *strighe* și *stregoni*. În 1618, o *benandante* mărturisește că s-a dus la un sabat nocturn al Diavolului, adăugând însă că a făcut asta ca să dobândească de la el puterea de a lecui[32].

În cele din urmă, în 1634, după cincizeci de ani de procese inchizitoriale, *benandanti* au admis că ei erau de fapt tot una cu vrăjitorii (*strighe* și *stregoni*)[33]. Un pârât a mărturisit că, după ce și-a uns trupul cu o unsoare specială, a plecat la un sabat unde a văzut mulți vrăjitori celebrând rituri, dansând și desfrânându-se, dar a declarat că *benandanti* nu luaseră parte la orgie. Câțiva ani mai târziu, un *benandante* mărturisește că a semnat un pact cu Diavolul, l-a abjurat pe Hristos și credința creștină și că a omorât trei copii. Procese ulterioare fac să apară inevitabile elemente ale imageriei de-acum clasice ale sabatului vrăjitorilor, *benandanti* mărturisind că frecventau petrecerile acestora, că omagiau pe Diavol etc. Una din mărturisirile cele

---

[27] *Ibid.*, p. 28.

[28] Despre acest scenariu mitico-ritual, vezi M. Eliade, *La nostalgie des origines*, pp. 320 sq.

[29] C. Ginzburg, *op. cit.*, p. 34.

[30] Abia în 1532 anumiți adepți ai Dianei au mărturisit, sub tortură, că profanaseră Crucea și tainele. Vezi documentația citată de C.Ginzburg, *ibid.*, p. 36.

[31] Vezi *ibid.*, p. 87 sq.

[32] *Ibid.*, p. 110.

[33] *Ibid.*, pp. 115 sq.

mai dramatice a avut loc în 1644. Acuzatul a făcut o descriere amănunțită a Diavolului, a povestit cum i-a încredințat sufletul și a recunoscut că a ucis patru copii, atrăgând asupra lor piaza rea. Dar când s-a aflat în celulă, singur, față în față cu vicarul episcopal, prizonierul a declarat că mărturisirea lui a fost falsă și că el nu era nici *benandante*, nici *stregone*. Judecătorii au căzut de acord că prizonierul „mărturisește tot ce i se sugerează". Nu știm care a fost verdictul, căci cel interesat s-a spânzurat în celulă. Acesta a fost, de fapt, ultimul mare proces intentat *benandanti*-lor[34].

Se reținem caracterul luptător al grupului, caracter atât de important *înainte* de procesele Inchiziției. Nu mai e vorba de un caz izolat. Am citat mai sus (p. 492) cazul unui bătrân lituanian din secolul al XVII-lea, care, împreună cu tovarășii lui, transformați în lupi, coborau în Iad și se luptau cu Diavolul și cu vrăjitorii, ca să recupereze bunurile furate (vite, grâne și alte roade ale pământului). Carlo Ginzburg compară, pe bună dreptate, pe *benandanti* și vârcolacii italieni cu șamanii care pogoară în timpul extazului în lumea subpământeană ca să asigure ocrotirea comunității lor[35]. Nu trebuie să uităm, pe de altă parte, credința — extrem de răspândită în Europa de Nord — potrivit căreia războinicii morți combăteau, împreună cu zeii, forțele demonice[36].

Tradițiile populare românești ne permit să înțelegem mai bine originea și funcția acestui scenariu mitico-ritual. Să amintim că Biserica Ortodoxă Română, ca și alte biserici ortodoxe, n-a avut instituții asemănătoare Inchiziției. Astfel, deși ereziile n-au fost necunoscute, urmărirea vrăjitorilor n-a fost nici masivă, nici sistematică. Mă voi mărgini la analiza a doi termeni hotărâtori pentru problema noastră: *striga*, cuvânt latinesc pentru „vrăjitor", și „Diana", zeița romană ajunsă patroană a vrăjitoarelor în Europa de Apus. *Striga* a dat *strigoi* în românește, „vrăjitorii", fie vii, fie morți. Strigoii se nasc cu căiță; când ajung maturi, ei își pun pe cap căița și devin invizibili. Se spune despre ei că sunt înzestrați cu puteri supranaturale; de pildă, că pot să intre în case cu porțile ferecate, să se joace fără teamă cu lupii și cu urșii. Ei se dedau la tot felul de răutăți vrăjitorești: provoacă molime la oameni și vite, „leagă" și pocesc oamenii, provoacă seceta, „legând" ploile, iau mana de la vaci, și mai ales aduc piaza rea. Ei pot să se transforme în câini, pisici, lupi, cai, porci, broaște și alte dihănii. Se spune despre ei că mișună în anumite nopți, în special de Sfântul Gheorghe și Sfântul Andrei. Întorși acasă, ei se dau de trei ori peste cap și redevin oameni. Când își părăsesc trupul, sufletul lor încalecă pe cai, mături sau butoaie. Strigoii se adună în afara satelor, pe un câmp pustiu, „la margine de lume, unde iarba nu crește". Ajunși acolo, își reiau forma omenească și *încep să se bată între dânșii* cu ciomege, securi, coase și alte unelte. Bătaia are loc toată noaptea și se termină cu plânsete și o împăcare generală. Se întorc acasă extenuați, palizi, neștiind ce li s-a întâmplat, apoi cad într-un somn adânc[37].

---

[34] *Ibid.*, p. 148 sq. Totuși, târziu, în 1661, *benandanti* au avut din nou curajul să declare că luptau pentru credința creștină, împotriva *stregoni*-lor (*ibid.*, p. 155). J.B. Russel, *Witchcraft in the Middle Ages*, p. 212, regăsește în două cazuri de *maleficium* judecate la Milano între 1384 și 1390 anumite urme de credințe analoage celor ale *benandanti*-lor.

[35] C.Ginzburg, *op. cit.*, p. 40.

[36] Cf., *inter alia*, O. Höfler, *Verwandlungskulte, Volkssagen und Mythen* (Viena, 1973), pp. 15, 234 și *passim*.

[37] Despre strigoi, vezi bogata documentație adunată de Ion Mușlea și Ovidiu Bârlea, *Tipologia folclorului: Din răspunsurile la chestionarele lui B.P. Hasdeu* (București, 1970), pp. 224–270. Mai puțin frecventă este credința că strigoii se ung cu o unsoare specială și că ies pe hornul casei (pp. 248, 256). Strigoii morți se adună, de asemenea, la miezul nopții și se bat cu aceleași arme ca atunci când erau în viață (*ibid.*, pp. 267 sq). Ca în multe alte credințe populare din Europa, usturoiul e socotit și aici drept cea mai bună apărare împotriva strigoilor vii sau morți (*ibid.*, pp. 254 sq., 268 sq.). În *Correctos* de Burchard din Worms (secolul XI), se interzice să se creadă ceea ce pretind unele femei, anume că „ele ies noaptea prin ușile închise și zboară în nori ca să dea o bătălie" (J.B. Russel, *Witchcraft*, p. 82). Dar nu se știe cu cine luptau ele.

Din păcate, nu se știe nimic despre semnificația și scopul acestor bătăi nocturne. Ne gândim la *benandanti* și la *Wilde Heer*, la cortegiul morților, atât de obișnuit în Europa Centrală și Orientală. Dar *benandanti* se luptau cu *striga*, în vreme ce *strigoii* se băteau între ei și își terminau lupta cu plânsete și o împăcare generală. În ce privește analogia cu *Wilde Heer*, vom constata că lipsește trăsătura poate cea mai caracteristică: larma teribilă care îngrozea pe săteni. În orice caz, exemplul vrăjitorilor la români ilustrează autenticitatea unei scheme precreștine, întemeiată pe călătorii onirice și o luptă rituală extatică, schemă atestată în multe regiuni ale Europei.

Istoria Dianei, zeiță a vechii Dacii, este la fel de semnificativă. E foarte probabil ca numele Diana să fi înlocuit numele local al unei zeițe autohtone geto-trace. Dar arhaismul credințelor și riturilor relative la Diana românească este indubitabil. Într-adevăr, se poate întotdeauna bănui că la popoarele de limbi romanice — italian, francez, spaniol, portughez — referințele medievale privitoare la cultul și mitologia Dianei oglindeau, în mare, opinia călugărilor știutori de carte, versați în texte latine. Nu se poate avansa o ipoteză similară în ce privește istoria Dianei la români. Numele zeiței a devenit *zâna* (< *dziana*) în românește. În plus, derivând de la aceeași rădăcină, un alt cuvânt, *zânatec*, înseamnă „zăpăcit", cu mințile aiurea, nebun, adică „luat", răpit de Diana sau de zâne[38]. Or, așa cum am văzut (§ 304), raporturile dintre zâne și călușari sunt mai degrabă ambivalente. Zânele pot fi nemiloase, este imprudent să le rostești numele: li se spune „Sfintele", „Ocrotitoarele", „Rusaliile" ori simplu Ele (*Iele*). *Zânele*, care sunt nemuritoare, au aparența unor tinere fete atrăgătoare, fascinante. Îmbrăcate în alb, cu sânii goi, ele nu se văd ziua. Înaripate, ele zboară prin văzduh, mai ales noaptea. Dar le place să cânte și să joace, și acolo unde au jucat iarba este roșie ca focul. Ele îi îmbolnăvesc pe cei care le văd jucând sau care încalcă anumite interdicții și aceste boli nu pot fi vindecate decât de călușari[39].

Datele românești, grație arhaismului lor, sunt de mare ajutor în înțelegerea vrăjitoriei europene. În primul rând, nu mai poate exista îndoială, în ce privește continuitatea anumitor rituri și credințe arhaice privind mai ales fertilitatea și sănătatea. În al doilea rând, aceste scenarii mitico-rituale implicau o luptă între două grupuri de forțe opuse, deși complementare, grupuri personificate ritualic de tineri flăcăi și fete (*benandanti, striga, călușari*). În al treilea rând, după lupta ceremonială urma uneori împăcarea celor două grupuri antitetice. În al patrulea rând, această bipartiție rituală a colectivității implica o anumită ambivalență, căci, exprimând procesul vieții și fertilității cosmice, unul din grupurile rivale personifica întotdeauna aspectele negative. În plus, personificarea principiului negativ putea, în funcție de moment și de circumstanțele istorice, să fie interpretată ca o manifestare a *răului*[40]. Este ceea ce pare să se fi petrecut la români cu strigoii și, într-o măsură mai slabă, cu zânele, care corespund „cortegiului Dianei". Sub constrângerea Inchiziției, o atare translație de interpretare a avut loc în ceea ce îi privește pe *benandanti*. Din cauza identificării de secole a supraviețuirilor mitico-rituale precreștine cu practicile satanice, și în cele din urmă cu erezia, acest proces a fost mult mai complicat în Europa Occidentală.

---

[38] Numele unui grup anumit de zâne, *Sânzienele*, derivă probabil de la latinescul *Sanctae Dianae*. Sânzienele, zâne mai degrabă binevoitoare, au împrumutat numele lor importantei sărbători creștine a Sfântului Ioan Botezătorul.

[39] În ultimă analiză, scenariul actualizat de călușari implică *fuziunea unor idei și tehnici magico-religioase opuse și complementare*. Uimitoarea persistență a acestui scenariu arhaic își găsește explicația cea mai verosimilă în faptul că, împăcate și apropiate, „principiile" antagonice (boala și moartea, sănătatea și fertilitatea) sunt personificate într-una din cele mai exaltante expresii ale diadei primordiale feminin/masculin: zâna și eroul cathartic pe calul său.

[40] Despre transformarea dihotomiilor și polarităților într-un dualism religios implicând ideea răului, vezi M. Eliade, *La nostalgie des origines*, pp. 345 sq.

307. Martin Luther și Reforma în Germania

În istoria religioasă și culturală a Europei Occidentale, secolul care a precedat intensificarea vânătoarei de vrăjitoare este unul dintre cele mai creatoare. Și aceasta nu numai din pricina reformelor realizate, în ciuda a numeroase piedici, de Martin Luther și Jean Calvin, ci și pentru faptul că epoca — ce se întinde aproximativ de la Marsilio Ficino (1433–1499) la Giordano Bruno (1548–1600) — se caracterizează printr-o serie de descoperiri (culturale, științifice, tehnologice, geografice) care au căpătat fără excepție o semnificație religioasă. Vom avea prilejul să discutăm despre valorile sau funcțiile religioase ale neoplatonismului reactualizat de umaniștii italieni, ale noii alchimii, ale medicinei alchimice a lui Paracelsus, ale heliocentrismului lui Copernic și Giordano Bruno. Dar chiar o descoperire tehnologică precum invenția tiparului a avut consecințe religioase importante; într-adevăr, ea a jucat un rol esențial în propagarea și triumful Reformei. Luteranismul a fost, „de la început, pruncul cărții tipărite": cu ajutorul acestui vehicul, Luther a putut să-și transmită, cu forță și precizie, mesajul de la un capăt la altul al Europei[41].

Se cunosc, de asemenea, discuțiile de ordin teologic suscitate de descoperirea Americii. Dar Cristofor Columb era deja conștient de caracterul eshatologic al călătoriei sale. În „împrejurări minunate" (pe care nu le cunoaștem), „Dumnezeu și-a arătat brațul său". Columb consideră călătoria sa un „miracol evident". Căci nu e vorba numai de descoperirea „Indiilor", ci și de o lume transfigurată. „Pe mine m-a ales Dumnezeu ca sol al său, arătându-mi în care parte a lumii se află noul cer și noul pământ despre care a vorbit Dumnezeu prin gura Sfântului Ioan, în Apocalipsa sa, și despre care vorbise și Isaia mai înainte."[42] Potrivit calculelor lui Columb, Sfârșitul Lumii trebuia să aibă loc peste 155 de ani. Dar până atunci, grație aurului adus din „Indii", Ierusalimul va fi fost fiind cucerit și „Casa Sfântă" va fi fost redată „Sfintei Biserici"[43].

Asemenea contemporanilor săi, Martin Luther împărtășea numeroase idei și credințe comune în epocă; de exemplu, el nu se îndoia deloc de puterea teribilă a Diavolului, nici de necesitatea arderii vrăjitoarelor și accepta funcția religioasă a alchimiei[44]. La fel ca și mulți alți teologi, călugări și laici care practicau o disciplină spirituală (cf. §§ 299–300), Luther și-a aflat consolarea „mistică" în *Theologia deutsch*, text pe care îl așază imediat după Biblie și Sfântul Augustin[45]. El citise și adâncise multe cărți și, foarte curând, a primit influența lui William Ockham. Dar geniul său religios nu se lasă explicat prin spiritul secolului în care a trăit. În schimb, experiențele sale personale au contribuit, în mare măsură, la modificarea radicală a orientării spirituale a

---

[41] A.G. Dickens, *Reformation and Society in Sixteenth Century Europe*, p. 51. „Pentru prima dată în istorie, un mare număr de cititori au judecat valoarea ideilor revoluționare prin intermediul unui *mass-medium* care utiliza un limbaj vernacular în simbioză cu arta jurnalisticii" (*ibid.*).

[42] Scrisoare citată de Claude Kappler, *Monstres, Démons et merveilles à la fin du Moyen Âge*, p. 108.

[43] Scrisoare adresată papei Alexandru al VI-lea, februarie 1502, tradusă de Claude Kappler, *op. cit.*, p. 109.

[44] Despre Diavol, vezi fragmentele din *Comentariul asupra Epistolei Sfântului Pavel către Galateni*, reproduse în antologia lui A.C. Kors și Edward Peters, *Witchcraft in Europe*, pp. 195–201 (cf. *ibid.*, pp. 202–212, câteva extrase din *L'Institution de la religion chrétienne*, de Jean Calvin). Într-unul din ale sale *Cuvinte de masă (Tischreden)*, Luther zicea: „Voi fi fără milă față de vrăjitoare, le voi arde!" În ce privește alchimia, tot în *Cuvinte la masă*, Luther recunoștea că „îi place mult". „Îmi place nu doar pentru nenumăratele posibilități pe care le are în fierberea metalelor, în distilarea și sublimarea plantelor și a băuturilor, dar și pentru alegoria și semnificația ei secretă, extrem de fascinantă, în privința învierii morților în Ziua de Apoi. Căci tot astfel cum într-un cuptor focul extrage și separă materiile impure dintr-o substanță și smulge spiritul, viața, seva, forța, în timp ce materiile impure se încheagă, se așază la fund ca un cadavru lipsit de valoare, tot astfel Dumnezeu, în ziua Judecății, va despărți lucrurile prin foc, pe drepți de cei păcătoși" (*Tischreden*, citat de Montgomery Watt, „L'astrologie et l'alchimie luthériennе à l'epoque de la Reforme", p. 337).

[45] Editarea acestei lucrări anonime, redactată în germană, către 1350, a constituit, de altfel, prima lui carte tipărită.

epocii. Ca și în cazul lui Mahomed, biografia lui Luther ne ajută să înțelegem izvoarele creativității sale religioase.

Născut la 10 noiembrie 1483 la Eisleben (Turingia), Martin Luther se înscrie în 1501 la Universitatea din Erfurt și își ia licența în 1505. Câteva luni mai târziu, în timpul unei furtuni teribile, este trăsnit și face legământ să devină călugăr. În același an, intră în mănăstirea augustinienilor de la Erfurt. În pofida opoziției tatălui său, Martin Luther nu renunță la decizia luată. Ordonat preot în aprilie 1507, predă filosofia morală la universitățile din Wittenberg și Erfurt. În noiembrie 1510, cu prilejul unei călătorii la Roma, Luther rămâne consternat de decăderea Bisericii. Doi ani mai târziu, după ce-și ia doctoratul în teologie, primește catedra de Sfânta Scriptură din Wittenberg și își deschide cursul cu un comentariu asupra Cărții *Facerii*.

Neliniștea sa religioasă creștea însă pe măsură ce reflecta la mânia și dreptatea lui Dumnezeu-Tatăl, Iahve al Vechiului Testament. Abia în 1513 sau 1514 descoperă el adevăratul sens al expresiei „dreptatea lui Dumnezeu": este actul prin care credinciosul primește, grație credinței sale, dreptatea dobândită prin jertfa lui Hristos. Această interpretare a Sfântului Pavel — „Iar dreptul din credință va fi fiu" (*Romani*, I:12) — constituie temelia teologiei lui Martin Luther. „M-am simțit născut din nou — spunea el mai târziu — ca și cum aș fi pătruns prin porțile deschise ale Paradisului". Meditând asupra *Epistolei către Romani* — după el, „cel mai important document al Noului Testament" —, Luther înțelege imposibilitatea omului de a dobândi justificarea (adică un raport adecvat cu Dumnezeu) prin propriile fapte. Dimpotrivă, omul este justificat și mântuit numai prin credința în Hristos. La fel ca și credința, mântuirea este acordată gratuit de Dumnezeu. Luther a elaborat această descoperire în cursul său din 1513, dezvoltând ceea ce el numea o „teologie a Crucii".

Activitatea sa de reformator începe la 31 octombrie 1517; în acea zi, Martin Luther afișează pe ușa bisericii castelului din Wittenberg faimoasele sale 95 de teze împotriva indulgențelor[46], atacând devierile doctrinare și cultuale ale Bisericii. În aprilie 1518, el scrie respectuos papei Leon al X-lea, dar e chemat la Roma să se dezvinovățească. Luther cere lui Frederic cel Înțelept, electorul de Saxa, să fie judecat în Germania. Confruntarea are loc la Augsburg , în octombrie 1518, în fața cardinalului Cajettan, dar călugărul augustinian refuză să retracteze; pentru el, ca și pentru un mare număr de prelați și teologi[47], problema indulgențelor nu avea nici o justificare dogmatică. Conflictul a luat proporții îngrijorătoare în lunile următoare. În 1519, la Leipzig, Luther contestă principiul primatului papal, susținând că Papa însuși trebuie să se supună autorității Scripturii. Răspunsul a venit la 15 iunie 1520 prin bula *Exsurge Domini;* Luther era somat să retracteze în două luni, sub pedeapsa excomunicării. Învinuitul azvârle public un exemplar al bulei în foc și publică, una după alta, patru cărți care se numără printre cele mai strălucite și importante texte ale operei sale. În manifestul *Către nobilimea creștină a națiunii germane* (august 1520), el respinge supremația Papei asupra conciliilor, deosebirea dintre clerici și laici și monopolul clerului în studiul Scripturii; în această privință, el amintește că, grație botezului, toți creștinii sunt preoți. Peste două luni, adresându-se teologilor, el publică *Preludiu la captivitatea babiloneană a Bisericii*, atacând preoții și abuzul cu sacramentele. Luther acceptă numai trei taine — botezul, împărtășania și spovedania; mai târziu renunță și

[46] Biserica putea să acorde indulgențe sondând în „tezaurul meritelor" acumulate de Hristos, Fecioara și Sfinții. Practica se răspândește începând cu prima Cruciadă, când, în 1095, papa Urban al II-lea a vestit că cruciații vor beneficia de remisiunea temporară a păcatelor. Dar, mai ales în vremea lui Luther, unii eclesiaști fără scrupule au abuzat din plin de această practică, lăsând să se înțeleagă că o dată cu indulgențele omul își cumpără chiar permisiunea de a păcătui.

[47] Încă Inocențiu al III-lea încercase să reducă cu asprime această practică. Dar acela care pune capăt abuzului de indulgențe este papa Pius al V-lea.

la aceasta din urmă. Grație protecției electorului de Saxa, el stă ascuns la castelul din Wartburg (1521) și nu revine la Wittenberg decât în anul următor[48].

Ruptura definitivă cu Roma avusese loc. Ruptură care ar fi putut fi evitată dacă împăratul Carol Quintul ar fi insistat pe lângă Curia papală să efectueze reformele cerute de pretutindeni. Într-adevăr, laicii, ca și numeroși călugări, împărtășeau, potrivit expresiei lui Steven Ozment, sentimentul comun al unei oprimări religioase nerezolvate. Memoriul prezentat în martie 1521 — *Necazurile Sfântului Imperiu roman, cu precădere ale întregii națiuni germane* — și exprimând resentimentele clasei aristocrate și ale burgheziei, repeta criticile lui Luther împotriva Papei, a înalților prelați germani, a Bisericii și clerului în general[49].

După întoarcerea sa la Wittenberg, reformatorul a trebuit să predice împotriva unei anumite mișcări „profetice" și a câtorva inovații săvârșite în timpul absenței sale. Ca urmare a răscoalelor jacqueriei, care izbucniseră în 1524 în Germania Meridională și în mai puțin de un an se răspândiseră în toate țările, Luther a publicat *Împotriva hoardelor criminale și jefuitoare ale țăranilor* (1525), pamflet care a fost — și este încă — foarte criticat[50]. În timpul acestor răscoale, Luther s-a căsătorit cu o fostă călugăriță, Katherina van Bora, care i-a născut șase copii. Tot în această epocă s-a desfășurat polemica sa cu Erasmus (cf. § 308). Organizarea Reformei s-a desfășurat cu sprijinul lui Melanchton (1497–1560) și al altor colaboratori. Luther a insistat asupra importanței imnurilor cântate în cursul slujbei și el însuși a scris un anumit număr de astfel de imnuri. Ca urmare a modului său de a interpreta liturghia — Luther recunoștea în ea prezența reală a lui Hristos —, a izbucnit o dispută cu reformatorul elvețian Zwingli, acesta din urmă neacceptând decât o prezență simbolică.

Ultimii săi ani au fost destul de grei, mai ales din cauza evenimentelor politice. Martin Luther a trebuit să accepte protecția puterii politice, căci prefera forța anarhiei și dezordinei. El nu înceta să-i critice pe partizanii unei Reforme radicale. În cele din urmă, a elaborat într-o manieră tot mai dogmatică teologia și cultul în mișcarea sa evanghelică devenită Biserica luterană. S-a stins din viață la 18 februarie 1564.

308. Teologia lui Luther. Polemica cu Erasmus

Într-o scrisoare din 1522, Martin Luther spunea: „Nu dau voie ca doctrina mea să fie judecată de nimeni, nici chiar de îngeri. Cel care nu-mi primește doctrina nu poate să se mântuiască". Jacques Maritain citează acest text[51] ca o dovadă de orgoliu și egocentrism. Or, aici este vorba de reacția specifică a aceluia *care nu îndrăznește să se îndoiască* de alegerea sa divină și de misiunea-i profetică. O dată primită revelația că în libertatea sa absolută Dumnezeu-Tatăl judecă, osândește și mântuiește după propria-i decizie, Luther nu poate tolera nici o altă interpretare. Violenta sa intoleranță reflectă zelul lui Iahve și gelozia Sa față de oameni. Revelația cu care a fost gratificat Luther — justificarea și mântuirea numai prin credință, *sola fide* — este definitivă și inalterabilă; nici îngerii nu pot să o judece.

---

[48] În timpul acestei autorecluziuni, el traduce în germană *Noul Testament* (traducerea integrală a Bibliei a fost terminată în 1534) și redactează *Despre legămintele mănăstirești*, cerând căsătoria preoților și libertatea călugărilor de a renunța la legământul monastic.

[49] S.Ozment, *The Age of Reform*, p. 223.

[50] Jacqueriile au fost reprimate cu o extremă cruzime de coaliția prinților.

[51] *Sämtliche Werke* (Erlangen, 1826–1857), vol. 26, p. 144; J. Maritain, *Trois Reformateurs* (1925), p. 20. Vezi *ibid.*, un fragment de Moehler după care „eul lui Luther era după părerea sa centrul în jurul căruia trebuia să graviteze toată omenirea; el s-a făcut pe sine omul universal, în care toți trebuiau să-și găsească modelul".

Această revelație, care i-a schimbat viața, Luther a explicat-o și apărat-o continuu în teologia lui. Or, el era un teolog strălucit și foarte învățat[52]. În ajunul emiterii tezelor împotriva Indulgențelor, el a atacat teologia de la sfârșitul Evului Mediu în scrierea intitulată *Disputa împotriva teologiei scolastice* (4 septembrie 1517). Potrivit învățăturii Bisericii medievale, ilustrată mai ales de Toma din Aquino, credinciosul care practica binele într-o stare de grație colabora la propria sa mântuire. Pe de altă parte, numeroșii discipoli ai lui Ockham considerau că rațiunea și conștiința, *daruri ale lui Dumnezeu*, nu au fost anulate de păcatul originar; prin urmare, cel care face binele potrivit tendinței morale naturale primește grația drept recompensă. Pentru ockhamiști, o asemenea credință nu implică deloc pelagianismul (cf., mai sus, p. 504), căci, în cele din urmă, tot Dumnezeu e acela care vrea mântuirea omului.

În *Disputa împotriva teologiei scolastice*, Luther a atacat violent această doctrină. Prin propria sa natură, voința omenească nu este liberă să facă binele. După cădere, nu se mai poate vorbi de „liber arbitru", căci ceea ce domină omul de atunci încoace este egocentrismul absolut și urmărirea furioasă a propriei satisfacții. Nu e vorba întotdeauna de tendințe sau de acțiuni imorale; uneori omul caută ceea ce e bun și nobil, practică religia, încearcă să se apropie de Dumnezeu. Totuși și aceste acțiuni sunt culpabile, pentru că ele izvorăsc din aceeași egolatrie pe care Luther o consideră modelul fundamental al oricărei activități umane (din afara Grației)[53].

Luther a condamnat, de asemenea, *Etica* lui Aristotel, potrivit căreia virtuțile morale se dobândesc prin educație. Pentru el, binele, fie că e îndeplinit în sau în afara stării de grație, nu a contribuit niciodată la salvarea sufletului. Din toamna lui 1517, când e datată *Disputa*, Luther reia explicarea lui *sola fide*. El insistă mai puțin asupra conținutului dogmatic al credinței; ceea ce contează este experiența *credinței în sine, o fiducia* naivă și totală, precum aceea a copiilor.

În ceea ce privește faimoasa armonie dintre rațiune și credință, Luther o considera imposibilă și socotea păgâni pe cei care o afirmau. Rațiunea nu are nimic comun cu domeniul credinței. Articolele de credință, scria el mai târziu, „nu sunt împotriva adevărului dialectic (*i.e.* al logicii lui Aristotel), ci în afara, dedesubtul, deasupra, împrejurul și dincolo de el"[54].

Luther revine și asupra temei fundamentale a teologiei sale — justificarea prin credință —, răspunzând criticilor formulate de Erasmus în *De Libero Arbitrio*. Confruntarea care are loc între cele două mari spirite este semnificativă, dezolantă și exemplară. Erasmus (1469–1536) atacase mai de mult abuzurile și corupția Bisericii, insistând asupra nevoii urgente a reformelor. În plus, el reacționa cu simpatie la primele manifestări ale lui Luther[55]. Dar, ca bun creștin și sincer umanist, Erasmus refuză să participe la zdrobirea comunității catolice; el ura războiul, violența verbală și intoleranța religioasă. El cerea o reformă radicală a creștinismului occidental și se pronunța nu doar împotriva Indulgențelor, indignității preoților, a cardinalilor, a imposturii călugărilor, ci și împotriva metodei scolastice și a obscurantismului teologilor. Erasmus credea în necesitatea unei educații mai raționale și amintea necontenit marele profit pe care l-ar putea avea creștinismul din asimilarea culturii clasice[56]. Idealul său era pacea, așa cum o propovăduise Hristos: numai ea putea asigura colaborarea între națiunile europene.

La 31 august 1523, Erasmus îi scria lui Ulrich Zwingli: „Eu cred că am predat aproape tot ceea ce propovăduiește Luther, dar nu cu atâta violență, și m-am abținut întotdeauna de

---

[52] Între 1509 și 1517 a studiat îndeaproape pe Aristotel, pe Sfântul Augustin, pe Sfinții Părinți și operele marilor teologi din Evul Mediu.

[53] Vezi textele reunite de B.A.Gerrish, „De Libero Arbitrio", p. 188 și n. 10.

[54] Citat de S.Ozment, *op. cit.*, p. 238.

[55] Vezi unele referințe și citate la Roland H.Bainton, *Erasmus of Christendom*, pp. 153 sq. Erasmus își mărturisea adeziunea atât în scrisori, cât și în operele sale în curs de pregătire sau de retipărire.

[56] Vezi textele rezumate și comentate de R.H.Bainton, *op. cit.*, pp. 113–114.

la unele paradoxuri și enigme"[57]. Deși n-a acceptat unele idei lutheriene, el a scris în favoarea lui Luther, știind totodată că aceste scrisori vor fi publicate[58]. Când tezele lui Luther au fost declarate eretice, Erasmus a ripostat că o eroare nu este în mod necesar o erezie[59] și a cerut teologilor catolici să răspundă interpretărilor lui Luther, nu să le condamne de la început. Deoarece proclama necesitatea dialogului, Erasmus a fost acuzat — mai întâi de Luther, apoi de Roma — de neutralism, ba chiar de lipsă de curaj, acuzație care putea fi adevărată în ajunul unui nou și teribil război religios, când sinceritatea adeziunii la un articol de credință era pedepsită public cu martirajul. Dar idealul lui Erasmus — toleranța reciprocă și dialogul pentru înțelegere și regăsire a unei surse charismatice comune — recapătă o actualitate aproape patetică în mișcarea ecumenică din acest ultim sfert de secol al XX-lea.

După multe tergiversări, Erasmus cedează presiunilor Romei și acceptă să-l critice pe Luther. El se simțea, de altfel, tot mai departe de noua teologie de la Wittenberg. Însă nu se arăta prea grăbit. Terminat în 1523, *De Libero Arbitrio* e trimis la tipar abia în august 1524 (primele exemplare ies în septembrie). Critica sa este mai degrabă moderată. Erasmus se concentrează asupra afirmației lui Luther că liberul arbitru nu este în fond decât o *ficțiune*. Într-adevăr, apărându-și tezele împotriva bulei *Exsurge Domini,* Luther scrisese: „M-am exprimat rău când am spus că voința, înainte de a dobândi grația, este numai un nume gol. Ar fi trebuit mai degrabă să spun fără nici un ocol că voința liberă este de fapt o ficțiune sau un nume fără realitate, întrucât nu stă în puterea omului să îndeplinească binele sau rău. Așa cum corect este explicat în articolul lui Wycliff, condamnat la Konstanz: totul se întâmplă dintr-o necesitate absolută"[60].

Erasmus își definește clar poziția: „Prin liber arbitru înțelegem o putere a voinței umane prin care un om se îndreaptă către acele lucruri care duc la mântuirea veșnică, sau (poate) să le refuze"[61]. Pentru Erasmus, libertatea alegerii între bine și rău este condiția *sine qua non* a libertății umane. „Dacă voința nu este liberă, păcatul nu poate fi imputat (oamenilor), căci păcatul dacă nu este voluntar nu există"[62]. În plus, dacă omul nu ar fi liber să aleagă, Dumnezeu ar fi răspunzător atât de faptele rele, cât și de cele bune[63]. În mai multe rânduri, Erasmus insistă asupra importanței hotărâtoare a grației divine. Omul nu colaborează la mântuirea sa, ci, aidoma unui copil care, ajutat de tatăl său, învață să meargă, credinciosul învață să aleagă binele și să evite răul.

Luther răspunde cu *De Servo Arbitrio* (1524), lucrare pentru care a păstrat toată viața o mare afecțiune. El recunoștea de la bun început cât „dezgust, furie și dispreț" i-a inspirat mica scriere erasmiană[64]. Răspunsul, de patru ori mai lung decât *De Libero Arbitrio*, e scris cu putere și vehemență și teologic depășește orizontul lui Erasmus. Luther îi reproșează acestuia preocupările de instituire a păcii universale. „Vreți să puneți capăt, ca pacificator, luptei *noastre*." Dar pentru Luther este vorba de un „adevăr serios, vital, etern, fundamental, într-atât încât trebuie ținut și apărat chiar cu prețul vieții, chiar și dacă lumea întreagă ar fi azvârlită nu numai

---

[57] B.A. Gerrish, *op. cit.*, p. 191. Enigmele erau celebrele afirmații ale lui Luther că operele sfinților aparțin sferei păcatului, că libertatea alegerii este un cuvânt gol, că omul se poate autojustifica numai prin credință.

[58] Vezi textele citate de R.H. Bainton, *op. cit.*, pp. 156 sq. Erasmus introdusese chiar pasaje reflectând anumite critici ale lui Luther în noile ediții ale Noului Testament (traducerea sa) și ale lucrării sale *Ratio;* cf. *ibid.*

[59] Cf. B.A. Gerrish, *op. cit.*, p. 191, nota 38.

[60] Citat de Erasmus, *De Libero Arbitrio* (= *On the Freedom of the Will*, p. 64). Utilizăm ultima traducere comentată de E.Gordon Rupp, în *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation.*

[61] *On the Freedom of the Will*, p. 74.

[62] *Ibid.*, p. 50.

[63] *Ibid.*, p. 53.

[64] *De Servo Arbitrio*, traducere și comentariu de Philip S.Watson, *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation*, p. 103.

în tumult și în luptă, ci ruptă în bucăți și nimicită."[65] El reia apoi, pe scurt, dar cu umor și sarcasm, apărarea teologiei sale.

Erasmus i-a replicat într-o lucrare amplă: *Hyperaspites*, în care nu își ascunde iritarea și resentimentul. Dar reformatorul nu își mai dă osteneala să o respingă. Și nu se înșela: tumultul în jurul său creștea rapid; în fapt, războaiele religioase începuseră.

309. Zwingli; Calvin; Reforma catolică

La 11 octombrie 1531, reformatorul elvețian Ulrich Zwingli[66] cădea alături de numeroși camarazi ai săi în bătălia de la Kappel. De câțiva ani, el sădise Reforma la Zürich și în alte orașe. Grație lui Zwingli, Zürichul se bucura de un prestigiu egal cu Wittenbergul. Dar, amenințate cu izolarea completă, cantoanele catolice se ridicară împotriva celor din Zürich; numărul și superioritatea militară le asigurară victoria. Moartea lui Zwingli a oprit expansiunea Reformei în Elveția și a fixat, până la începutul secolului al XIX-lea, frontierele confesionale ale țării. Totuși, grație succesorului său, Henry Bullinger, opera lui Zwingli s-a menținut și s-a consolidat.

Zwingli este autorul mai multor tratate, între altele asupra Providenței, Botezului și Euharistiei. Mai ales interpretarea Euharistiei arată originalitatea reformatorului elvețian. Și tocmai datorită acestei interpretări unirea cu mișcarea lui Luther nu se poate realiza[67]. Zwingli insistă asupra *prezenței spirituale* a lui Hristos în inima credinciosului care primește împărtășania. Fără credință, euharistia nu are nici o valoare. Formula: „Acesta este trupul meu..." trebuie înțeleasă simbolic, ca o comemorare a sacrificiului lui Hristos care întărește credința în răscumpărare.

Luther invidia, pe bună dreptate, libertățile politice ale Elveției. Totuși și în Elveția, reforma religioasă trebuia să țină seama de autoritatea politică. Dar la Zürich, ca și la Wittenberg, libertatea religioasă încuraja tendințele radicale extremiste. Pentru Zwingli, cea mai dură și cea mai patetică înfruntare a fost aceea cu Conrad Grebel, întemeietorul mișcării numite (de adversarii ei) *anabaptistă*. Grebel nega validitatea botezului copiilor[68]. După el, această taină nu putea fi administrată decât adulților; mai precis celor care au ales liber să urmeze viața lui Hristos. Prin urmare, convertiții trebuiau rebotezați[69]. Zwingli a atacat această doctrină în patru tratate, dar fără mare succes. Prima „rebotezare" a fost efectuată la 21 ianuarie 1528. În martie, autoritățile eclesiastice au interzis această erezie și patru anabaptiști au fost executați. Arestat în 1526, Grebel a murit în anul următor.

În ciuda persecuțiilor[70], anabaptismul s-a răspândit pe scară largă în Elveția și Germania de Sud după 1530. Cu timpul, această „reformă radicală" s-a despărțit în mai multe grupări,

---

[65] *Ibid.*, pp. 118 sq.

[66] Născut în 1489 lângă Zürich, Zwingli a studiat la Basel, Berna și Viena, înainte de a fi ordonat preot în 1506. Îl admira pe Luther, dar nu se considera luteran, căci preconiza o Reformă și mai radicală. În 1552 se căsătorește în secret cu o văduvă, care îi dăruiește patru copii. Anul următor, Zwingli publică cele 65 de teze (*Schlussreden*), proclamând Evanghelia drept singura sursă teologică valabilă; în 1552 a apărut primul manifest protestant, *Comentariu privind religia falsă și cea adevărată*. Conciliul de la Zürich a acceptat Reforma; *messa* latină a fost înlocuită cu serviciul euharistic în germană; imaginile au dispărut din biserici, mănăstirile au fost secularizate.

[67] Cu privire la această controversă, vezi S.Ozment, *op. cit.*, pp. 334 sq.

[68] De altfel, acest botez nu e atestat în Evanghelii. Or, respectul pentru autoritatea — unică și absolută — a Bibliei era acum general în comunitățile reformate.

[69] De unde termenul de *anabaptist*, de altfel impropriu deoarece convertiții nu recunoșteau valoarea sacramentală a primului botez.

[70] Istoricii au evaluat ca fiind între 850 și 5 000 numărul anabaptiștilor executați de la 1525 până în 1618. Ei erau arși, decapitați sau înecați; cf. S. Ozment, *op. cit.*, p. 332.

printre care aceea a „Spiritualiștilor", numărându-i pe un Paracelsus, Sebastien Franck și Valentin Weigel.

Ca și Luther și Zwingli, Jean Calvin a trebuit să-și apere teologia împotriva anabaptiștilor[71]. Născut în 1509 la Noyon, el a studiat la Collège Montaigu (1523–1528) din Paris și a publicat prima carte în 1532 (un comentariu la *De clementis* de Seneca). După ce ia cunoștință de scrierile lui Luther, pasiunea sa pentru umanism cedează locul teologiei. Calvin se convertește probabil în 1533, iar în 1536 se refugiază la Geneva. Numit pastor, s-a dedicat cu fervoare organizării Reformei. Dar după doi ani a fost expulzat de consiliul orașului. Calvin s-a stabilit atunci la Strasbourg, unde îl invitase marele umanist și teolog Martin Bucer (1491–1551). La Strasbourg, Calvin a cunoscut cea mai fericită epocă din viața sa. El a învățat mult, grație prieteniei cu Bucer, și a publicat în 1539 o ediție revăzută din *Instituirea religiei creștine*[72] și, în 1540, un comentariu la *Epistola către Romani*. Tot în 1540, el s-a căsătorit cu Idelette de Bure, văduva unui anabaptist convertit. Însă, situația agravându-se la Geneva, consiliul cantonal l-a rugat să revină. După zece luni de ezitări, Calvin a acceptat să revină în septembrie 1541 și a rămas acolo până la moartea sa din mai 1564.

În pofida anumitor rezistențe, Calvin a reușit să impună, la Geneva, concepția sa asupra Reformei: Biblia este singura autoritate care decide în toate problemele de credință și de organizare a Bisericii. Deși a fost constant angajat în controverse politice, eclesiale și teologice, productivitatea literară a lui Calvin e prodigioasă. Pe lângă o corespondență considerabilă, el a redactat comentarii asupra Vechiului și Noului Testament, un mare număr de tratate și opuscule în legătură cu diverse aspecte ale Reformei, predici la *Epistolele* Sfântului Pavel etc. Capodopera lui rămâne *Instituirea religiei creștine*, remarcabilă totodată pentru perfecțiunea literară a stilului. Ediția definitivă a textului latin a apărut în 1559[73].

Teologia lui Calvin nu se constituie în sistem. E mai degrabă o *summa* comentată a gândirii biblice. Calvin explorează și meditează în lumina celor două Testamente, citite de mai multe ori și înțelese din perspectivă augustiniană. Se recunoaște, de asemenea, influența lui Luther, deși acesta nu este citat. Calvin discută, într-un chip destul de personal, problemele esențiale ale teologiei sale: cunoașterea lui Dumnezeu ca Stăpânitor și Creator al Lumii, Decalogul și Credința (potrivit Simbolului Apostolilor), justificarea omului prin credință și meritele faptelor sale, cele două taine socotite valabile (Botezul și Împărtășania), dar și rugăciunea, puterile eclesiastice, cârmuirea civilă. Pentru Calvin, omul nu încetează să fie păcătos; faptele lui bune ajung acceptate numai prin grația divină. Distanța dintre Dumnezeu transcendent și făptură poate fi abolită numai prin revelația conținută în Biblie. Totuși, omul nu-l poate cunoaște pe Dumnezeu în sine însuși, ci numai ca Domn *arătându-se oamenilor*. Cele două taine constituie mijlocul prin care Hristos se dăruiește credincioșilor.

Calvin e considerat, îndeobște, drept cel mai puțin original dintre marii teologi ai Reformei. Căci, încă de la începenirea dogmatică a ultimului Luther, creativitatea teologică își pierde primatul în bisericile reformate. Ceea ce devine tot mai important este organizarea libertății individuale și reformarea instituțiilor sociale, începând cu învățământul public. Luther relevase — și a ilustrat principiul cu propria-i viață — importanța individului creator. Mai mult decât „demnitatea umană" exaltată de umaniști, libertatea individului de a respinge orice altă autoritate

---

[71] Pentru întâia oară, toată documentația a fost culeasă și analizată de Willem Balke, *Calvin and the Anabaptist Radicals*.

[72] Redactată în Franța, *Instituirea* a fost continuu revăzută și augmentată în nenumărate ediții ulterioare.

[73] Un episod penibil a fost executarea în 1553 a lui Michel Servet, medic spaniol competent, dar teolog amator, care îl criticase violent pe Calvin; cf. G.H. Williams, *The Radical Reformation*, pp. 605 sq. Pentru mulți, rolul lui Calvin în moartea lui Servet a lipit un stigmat reacționar protestantismului, la fel cum tratamentul aplicat de Inchiziție lui Galileu a stigmatizat Biserica catolică; S. Ozment, *op. cit.*, p. 369.

în afara lui Dumnezeu a făcut posibilă — printr-un lent proces de desacralizare — „lumea modernă", așa cum apare ea în Epoca Luminilor și cum se precizează cu Revoluția franceză și o dată cu triumful științei și al tehnologiei.

În ceea ce privește pe Calvin, el n-a contribuit doar — mai mult decât Lutehr — la progresul social și politic al Bisericii sale, dar a demonstrat, prin propriul său exemplu, funcția și importanța teologică a activității politice. În fapt, el a anticipat seria teologiilor politice în vogă în a doua jumătate a secolului XX: teologia muncii, teologia eliberării, teologia anticolonialismului etc. În această perspectivă, istoria religioasă a Europei Occidentale după secolul al XVI-lea se lasă integrată mai degrabă în istoria politică, socială, economică și culturală a Continentului.

Ultima reformă importantă, cea efectuată de Conciliul din Trent (1545–1563)[74], e destul de ambiguă. Începută prea târziu și obsedată de expansiunea mișcărilor evanghelice, Reforma din Trent se dezvoltă sub presiunea istoriei contemporane și urmărește consolidarea puterii politice a Sfântului Scaun. Numeroși teologi și înalți membri ai ierarhiei eclesiastice cereau, totuși, de câtăva vreme, reforme adevărate, mai întâi și mai întâi limitarea puterilor Papei și restaurarea autorității episcopilor. Cu câțiva ani înainte de deschiderea Conciliului din Trent, și la insistența împăratului Carol Quintul, au avut loc la Regensburg, în aprilie 1541, discuții între teologii protestanți (printre care Bucer și Melanchton) și catolici (John Eck, Johan Groper etc.). În câteva săptămâni, cele două părți au căzut de acord asupra câtorva probleme esențiale (de exemplu, natura mântuirii ca „dublă justificare").

Din nefericire, conciliul face inutilă această apropiere. Papa și consilierii săi iezuiți erau preocupați de reforme susceptibile să împiedice, în țările catolice, apariția unor noi Luther, Zwingli sau Calvin. Constituția conciliului era astfel concepută încât numai propunerile Papei rămâneau acceptate. Cum era de așteptat, tendința reacționară a ieșit victorioasă. Totuși, conciliul a restabilit autoritatea episcopilor (cu condiția să trăiască în diocezele lor), a reacționat viguros împotriva imoralității și concubinajului preoților, a luat hotărâri importante în ceea ce privește instrucția teologică a clerului etc. În plus, conciliul a încurajat reforme de ordin cultural, menite să satisfacă nevoia laicilor pentru o viață religioasă mai autentică.

Ceea ce s-a numit catolicismul posttrentin este, în parte, rezultatul unor atari măsuri de însănătoșire, dar și al lucrării câtorva mari mistici și apărători ai credinței. Tradițiile misticii medievale și ale mai noii *devotio moderna* au cunoscut un avânt cu Sfânta Teresa d'Avila (1515–1582) și San Juan de la Cruz (1542–1591). Experiența acelei *unio mystica*, exprimată de Sfânta Teresa în termenii unei căsătorii ce are loc între suflet și Iisus, capătă un prestigiu excepțional[75], în ciuda bănuielilor Inchiziției. Dar mai cu seamă Ignațiu de Loyola (1491–1556), întemeietorul Companiei lui Iisus, a contribuit la succesul — moral, religios și politic — al contrareformei[76]. Deși a avut experiențe mistice, despre care a vorbit, ceea ce alege

---

[74] Prima sesiune durează din martie 1545 până în iarna lui 1547; a doua din mai 1551 până în mai 1552; ultima din aprilie 1561 până în decembrie 1563.

[75] Vom reveni asupra acestei probleme într-un capitol final, consacrat morfologiei și comparării experiențelor mistice arhaice, orientale și occidentale.

[76] Născut la Loyola, în 1491, Ignațiu a avut o tinerețe romantică și aventuroasă. Grav rănit în timpul războiului franco-spaniol din 1521, el a citit câteva cărți religioase, între care *Imitatio Christi* și viețile sfinților Francisc și Dominic, pe care s-a hotărât să le urmeze. Cu prilejul primului său pelerinaj la Montserrat, în martie 1552, el face legământ pe altarul Fecioarei să se consacre slujirii lui Dumnezeu. De atunci, Ignațiu a trăit o viață de extremă asceză, postind uneori o săptămână întreagă, călătorind pe jos, în zdrențe, și rugându-se câte șapte ore pe zi. După ce învață latina într-o școală elementară din Barcelona, sosește la Paris în februarie 1528 și se înscrie la Colegiul Montaigu; ia licența în 1534. Ignațiu capătă permisiunea de a constitui, cu încă nouă tovarăși, un nou ordin, confirmat de Curie în 1540. Limitată inițial la 60 de membri, Compania lui Iisus număra la moartea lui Ignațiu, în 1556, mai mult de o mie de membri.

Ignațiu de Loyola este mai ales apostolatul sau, după o celebră expresie, „contemplația în acțiune". El este admirat în primul rând pentru faptele sale: orfelinate, case pentru fostele prostituate, școli secundare și colegii, misiuni în cele trei continente etc.

Esențialul doctrinei lui Ignațiu de Loyola s-ar putea rezuma după cum urmează: supunerea absolută față de Dumnezeu, deci și față de reprezentantul Său pe pământ, Suveranul Pontif, precum și față de generalul suprem al Companiei; certitudinea că rugăciunile, meditațiile și facultatea de discernere care rezultă din ele pot să modifice condiția umană; încrederea că Dumnezeu încurajează orice efort de convertire a oamenilor, deci și efortul de a se perfecționa pe sine; încrederea că faptele bune — mai ales acțiunile de întrajutorare a celor în nevoie — sunt bineplăcute lui Dumnezeu.

Comparată cu teologiile lui Luther și Calvin, aceea a lui Ignațiu de Loyola este mai degrabă optimistă, ceea ce s-ar putea explica prin experiențele mistice ale lui Ignațiu, experiențe care i-au orientat atât metoda de contemplare, cât și funcția și valoarea acordate acțiunii. Supunerea oarbă față de reprezentantul lui Dumnezeu pe pământ trădează originea ei mistică: o putem compara cu venerarea Imamului (§ 273) și a maestrului spiritual (*gurudev*) în hinduism; și acolo, ca și la Ignațiu de Loyola, această venerație este justificată printr-o teologie mistică.

Geniul religios al lui Ignațiu de Loyola se exprimă mai cu seamă în *Exerciții spirituale*, scurt tratat a cărui redactare a început-o după prima sa viziune mistică avută la Mannèse, lângă Montserrat. Este vorba de un manual practic, indicând zi de zi rugăciunile și meditațiile folositoare celui care (nu neapărat un membru al Companiei) întreprinde o retragere în singurătate de patru săptămâni. Lucrarea prelungește și continuă o veche tradiție contemplativă creștină. Chiar celebrul exercițiu al primei săptămâni, efortul de imaginație pentru a alcătui în mod concret și viu un peisaj sau un episod istoric, își are precedent în secolul al XII-lea. Dar Ignațiu dezvoltă metoda acestei vizualizări cu o rigoare ce amintește anumite tehnici meditative indiene. Cel retras în solitudine învață să sacralizeze spațiul în care se găsește, proiectându-l, prin puterea imaginației, în spațiul în care *se desfășoară* (în prezent!) istoria sfântă. El trebuie să *vadă* vechiul Ierusalim din vremea lui Iisus, *să privească* pe Iosif și Fecioara Maria în drumul lor către Bethleem și așa mai departe. Chiar când mănâncă, el își poate închipui că mănâncă împreună cu Aspostolii.

Sunt de subliniat precizia și severitatea *Exercițiilor spirituale;* orice elan devoțional este cu grijă controlat. Purificarea treptată a subiectului ce se supune acestor exerciții nu pregătește deloc o *unio mystica*. Obiectivul retragerii este de a forma „atleți" spirituali și de a-i trimite în lume.

310. Umanism, neoplatonism și hermetism în vremea Renașterii

Cosimo de Medici încredințase marelui umanist florentin Marsilio Ficino (1433–1499) traducerea manuscriselor lui Platon și Plotin pe care le achiziționase de mai mulți ani. Însă, cam prin 1460, Cosimo cumpără un manuscris din *Corpus Hermeticum* și îi cere lui Ficino să-i dea imediat o traducere în latină; acesta pune *Dialogurile* deoparte și începe în grabă traducerea textelor hermetice. Cu un an înaintea morții lui Ficino, deci în 1463, aceste traduceri erau gata. *Corpus Hermeticum* a fost, așadar, primul text grecesc tradus și publicat de Marsilio Ficino[77]. Aceasta arată prestigiul lui Hermes Trismegistul, socotit autorul tratatelor hermetice (cf. § 209).

[77] Frances A.Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, pp. 12–13. Până atunci, un singur tratat hermetic, *Asclepius*, era accesibil în limba latină.

Traducerile în latină ale lui Ficino — mai ales *Corpus Hermeticum*, Platon și Plotin — au jucat un rol important în istoria religioasă a Renașterii: ele au făcut să triumfe neoplatonismul la Florența și au trezit un interes pasionat pentru hermetism, mai peste tot în Europa. Primii umaniști italieni — de la Petrarca (1304–1374) la Lorenzo Valla (cca 1405–1457) — inaugurează deja o nouă orientare religioasă, respingând teologia scolastică și revenind la Părinții Bisericii. Umaniștii considerau că, în calitate de creștini laici și de buni clasicişti, puteau să studieze și să înțeleagă mai bine decât clerul raporturile dintre creștinism, pe de o parte, și concepțiile precreștine privind divinitatea și natura umană, pe de alta. Așa cum a remarcat Charles Trinkhaus, această nouă valorizare a lui *Homo Triumphans* nu este în mod necesar de origine păgână; ea este mai degrabă inspirată din tradiția patristică[78].

Cu neoplatonismul popularizat de Marsilio Ficino, Pico della Mirandola (1463–1494) și Egidio da Viterbo (1469–1532), exaltarea condiției umane capătă o nouă dimensiune, dar fără să renunțe la contextul creștin. Creând lumea, Dumnezeu a acordat omului stăpânirea Pământului și, „prin acțiunile omului, văzut ca Dumnezeu pe pământ, se săvârșește opera sa creatoare de istorie și civilizație"[79]. Dar apoteozarea omului, tendință caracteristică umaniștilor, se inspiră de acum înainte din ce în ce mai mult din neoplatonismul paracreștin și din hermetism.

Evident, Marsilio Ficino și Pico della Mirandola nu se îndoiau de rectitudinea credinței lor. În secolul al II-lea deja, apologetul Lactanțiu îl considera pe Hermes Trismegistul drept un înțelept inspirat de Dumnezeu și interpreta anumite profeții hermetice ca împlinite prin nașterea lui Iisus Hristos. Marsilio Ficino reafirma această armonie între hermetism și magia hermetică[80], pe de o parte, și creștinism, pe de alta. Mirandola considera că *Magia* și *Kabbala* confirmau divinitatea lui Hristos[81]. Credința universală într-o adevărată *prisca theologia*[82] și în celebrii „teologi vechi" — Zarathustra, Moise, Hermes Trismegistul, David, Orfeu, Pitagora, Platon — cunoaște acum o vogă excepțională.

Putem descifra în acest fenomen insatisfacția profundă lăsată de scolastică și de concepțiile medievale privind omul și universul, o reacție împotriva a ceea ce s-ar putea numi un creștinism „provincial", adică pur *occidental*, precum și aspirația către o religie universalistă, transistorică, „primordială". Pico învață ebraica pentru a se iniția în Kabbala, revelație care, după părerea sa, precede și lămurește Vechiul Testament. Papa Alexandru al VI-lea comandă pentru Vatican o frescă forfotind de imagini și simboluri hermetice, adică „egiptene". Egiptul antic, Persia mitică a lui Zoroastru, „doctrina secretă" a lui Orfeu, revelă „mistere" care depășesc frontierele iudeo-creștinismului și ale lumii clasice de curând descoperită de umaniști. Este vorba, în fapt, de certitudinea că pot fi regăsite revelațiile primordiale ale Egiptului și Asiei și că poate fi demonstrată solidaritatea și izvorul lor unic. (Vom întâlni același entuziasm și aceeași speranță, deși în proporții mai modeste, în secolul al XIX-lea, după descoperirea sanscritei și a „primordialității" *Vedelor* și *Upanișadelor*.)

---

[78] Cf. Charles Trinkhaus, „In our Image and Likeness", 1, pp. XIX sq., 41 sq. (Petrarca), 150 sq. (L. Valla); vezi mai ales textele reproduse la pp. 341 sq., 381 sq. Realizarea plenară a personalității nu implică întotdeauna un ideal împrumutat de la păgânism; ea se explică mai degrabă prin reînvierea unei teologii a grației; cf. *ibid.*, pp. XX, 46 sq.

[79] *Ibid.*, pp. XXII.

[80] Vezi, *inter alia*, D.P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic. Fron Ficino to Campanella*, pp. 30 sq.

[81] Între tezele lui Pico della Mirandola condamnate de Inocențiu al VII-lea, se află celebra afirmație: *Nulla est scientia que non magis certificet de divinitate Christi quam magia et cabala*. Cf. F.A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, pp. 84 sq.

[82] Cf. D.P. Walker, *The Ancient Theology*, în special pp. 82 sq. („Orpheus the Theologian").

Vreme de două secole, hermetismul a obsedat pe mulți teologi și filosofi, credincioși ori necredincioși. Dacă Giordano Bruno (1548–1600) a primit cu atâta entuziasm doctrina lui Copernic, aceasta se explică prin faptul că el socotea heliocentrismul ca având o semnificație religioasă și magică. În vremea ședерii sale în Anglia, Bruno prevedea reîntoarcerea iminentă a religiei vechilor egipteni, așa cum era ea zugrăvită în tratatul *Asclepius*. Giordano Bruno se simțea superior lui Copernic, căci în vreme ce acesta își înțelegea propria teorie doar ca matematician, Bruno putea să interpreteze schema copernicană ca pe o hieroglifă a misterelor divine[83].

Giordano Bruno urmărea însă alt țel: el îl identificase pe Hermes cu religia egipteană considerată cea mai veche și prin urmare își întemeia universalismul religios pe rolul magiei egiptene. În schimb, mulți autori din secolul al XVI-lea ezitau să recurgă la magia hermetică, declarată între timp erezie. Este cazul lui Lefèvre d'Étaples (1460–1537), care introdusese hermetismul în Franța: el despărțea grosul filelor din *Corpus Hermeticum* de tratatul *Asclepius*. Neoplatonicianul Symphorien Champier (1472–1559) a încercat chiar să demonstreze că autorul pasajelor magice din *Asclepius* nu era Hermes, ci Apuleius[84]. În secolul al XVI-lea, în Franța, ca și în alte părți din Europa, valoarea exemplară a hermetismului ținea mai ales de universalismul său religios, susceptibil să restaureze pacea și armonia. Un autor protestant, Philippe de Mornay, caută în hermetism un mijloc de a scăpa de teroarea războaielor religioase. În lucrarea sa *Despre adevărul religiei creștine* (1581), Mornay amintește că, potrivit lui Hermes, „Dumnezeu este Unu [...], că Lui singur îi aparține numele de Tată și de Cel bun [...]. Singur și Tot; fără nume și superior oricărui Nume"[85].

După cum scrie J. Dagens, „această influență a hermetismului s-a exercitat asupra catolicilor și a protestanților, deopotrivă, favorizând și la unii și la ceilalți tendințele cele mai irenice"[86]. „Străvechea" religie, revelată de Hermes și împărtășită cândva, la începuturi, de lumea întreagă, ar putea în zilele noastre să restabilească pacea universală și armonia între religii. În centrul acestei revelații se află „divinitatea" omului, acest microcosmos, sinteză a întregii creații. „Microcosmosul este țelul ultim al macrocosmosului, iar macrocosmosul este locașul microcosmosului [...]. Macrocosmos și microcosmos sunt în asemenea măsură legate între ele, încât unul este întotdeauna prezent în celălalt."[87]

Corespondența macrocosmos–microcosmos era cunoscută în China, în India și în Grecia antică. Dar ea recapătă o nouă vigoare la Paracelsus și la discipolii lui[88]. Omul face posibilă comunicarea între regiunea celestă și lumea sublunară. În secolul al XVI-lea, interesul pentru *magia naturalis* reprezintă un nou efort în vederea apropierii Naturii de religie. Studiul Naturii constituia în fapt o cale de a căuta să-l înțelegi pe Dumnezeu. Vom vedea, mai departe, dezvoltarea grandioasă a acestei concepții.

---

[83] Vezi F.A. Yates, *Giordano Bruno*, pp. 154 sq. și *passim*. Un elenist erudit, Isaac Casaubon, a demonstrat că *Corpus Hermeticum* este o culegere de texte destul de târzii — în nici un caz anterioare secolului al II-lea sau al III-lea ale erei noastre (cf.§ 209). Dar prestigiul fabulos al „misterelor egiptene" a continuat să fascineze imaginația elitelor intelectuale europene într-o formă nouă: „misterul hieroglifelor".

[84] F.A. Yates, *op. cit.*, pp. 172 sq. Privitor la hermetismul din secolul al XVI-lea în Franța, vezi și D.P. Walker, *The Ancient Theology*, cap.III.

[85] Citat de F.A. Yates, *op. cit.*, p.177. Vezi și D.P.Walker, *op. cit.*, pp. 31–33, 64–67 etc. Catolicul Francesco Patrizi socotea chiar că studiind *Corpus Hermeticum* protestanții germani ar putea fi convinși să revină în sânul Bisericii romane; F.A. Yates, *op. cit.*, p. 180.

[86] „Hermétisme et cabale en France, de Lefèvre d'Étaples à Bossuet", p. 8; F.A. Yates, *op. cit.*, p. 180.

[87] Charles de Bouelle, citat de E. Garin, „Note sull'ermetismo del Rinascimento", p. 14.

[88] Cf., *inter alia*, Alex Wayman, „The Human Body as Microcosmos in India, Greek Cosmology and Sixteenth century Europe", pp. 12 sq.., 26 sq.

311. Noi valorizări ale alchimiei: de la Paracelsus la Newton

Așa cum am arătat deja (p. 564), primele traduceri în latinește ale operelor alchimice păstrate sau redactate, în arabă, datează din secolul al XII-lea. Între cele mai celebre, *Tabula Smaragdina*, atribuită lui Hermes, se bucură de o celebritate considerabilă. În această carte se află celebra formulă care ilustrează solidaritatea dintre hermetism și alchimie: „Toate cele din înalt sunt asemeni cu toate cele de jos, toate cele de jos sunt asemeni cu toate cele de sus, pentru ca să se săvârșească miracolul Unității".

Alchimiștii occidentali urmează scenariul cunoscut din epoca elenistică (cf.§ 211), al celor patru faze ale procesului de transmutare, adică de dobândire a pietrei filosofale. Prima fază (*nigredo*) — regresiunea la stadiul fluid al materiei — corespunde „morții" alchimistului. După Paracelsus, „cel care vrea să intre în Împărăția lui Dumnezeu trebuie mai întâi să intre cu tot cu trup în pântecul mamei sale și acolo să moară". „Mama" este *prima materia, massa confusa, abyssus*[89]. Unele texte subliniază sincronismul între *opus alchymicum* și experiența interioară a adeptului. „Lucrurile sunt desăvârșite prin cele asemănătoare lor, de aceea operatorul trebuie să participe la operație"[90]. „Transformați-vă din pietre moarte în pietre filosofale, vii", scrie Dorn. După Gichtel, „noi nu primim o dată cu această regenerare numai un suflet nou, ci și un trup nou. Acest trup este zămislit din Verbul Divin sau din Sophia celestă". Că nu e vorba numai de operații de laborator, e un lucru dovedit prin insistența care se pune pe virtuțile și calitățile alchimistului: acesta trebuie să fie sănătos, modest, răbdător, cast; el trebuie să aibă mintea liberă și în consonanță cu opera; el trebuie, deopotrivă, să opereze și să mediteze etc.

Ar fi inutil să rezumăm aici și celelalte faze din *opus*. Să remarcăm totuși caracterul paradoxal al acestei *materia prima*, precum și al Pietrei filosofale. Potrivit alchimiștilor, și una și cealaltă se află peste tot și în toate formele și sunt numite în sute de feluri. Să nu citățm decât un text din 1526, în care se scrie că Piatra „e cunoscută tuturor, tineri sau bătrâni, ea se găsește la țară, în cătune, în orașe, în toate lucrurile făcute de Dumnezeu; cu toate astea, toți o disprețuiesc. Bogați și săraci se întâlnesc cu ea în fiecare zi. Servitoarele o aruncă pe ulițe. Copiii se joacă cu ea. Și totuși nimeni nu o prețuiește, cu toate că ea este, după sufletul omenesc, lucrul cel mai minunat și mai prețios de pe pământ" (*Forgerons et alchimistes*, pp. 139–140). E vorba după toate aparențele de un „limbaj secret", expresie a unor experiențe altminteri netransmisibile cu ajutorul limbajului zilnic, precum și comunicare criptică a sensului ascuns al simbolurilor.

Piatra face posibilă și identificarea contrariilor[91]. Ea purifică și „desăvârșește" metalele. Alchimiștii arabi sunt aceia care au acordat Pietrei virtuți terapeutice și prin intermediul alchimiei arabe conceptul de *Elixir vitae* ajunge în Occident[92]. Roger Bacon vorbește despre un „remediu care face să dispară necurățiile și toată corupția celui mai grosolan metal" și care poate prelungi viața omului cu câteva secole. După Arnold de Villanova, Piatra vindecă toate bolile și redă bătrânilor tinerețea.

Cât privește procesul de transmutare a metalelor în aur, atestat încă din alchimia chineză (§ 134), el precipită ritmul temporal și contribuie deci la opera Naturii. Așa după cum scrie

---

[89] Cf. M. Eliade, *Forgerons et alchimistes*, p.131. Vezi *ibid.*, p. 132, alte citate privind „incestul filosofic". Acrostihul lui Basil Valentinus, alcătuind cuvântul vitriol, subliniază implacabila necesitate a lui *descensus ad inferos: Visita Interiora Terra Rectificando Invenies Occultum Lapidem* („Vizitează adâncul Pământului și, curățindu-te, vei afla Piatra Misterioară").

[90] *Liber Platonis quartorum* (al cărei original arab nu poate fi datat mai târziu decât secolul al X-lea), citată în *Forgerons*, p. 135. Regăsim aceeași doctrină la alchimiștii chinezi, cf. *Histoire des croyances*, vol.II, § 134.

[91] După Basil Valentinus, „răul trebuie să devină aidoma binelui". Starkey descrie Piatra ca o „reîmpăcare a contrariilor, reînnodând prietenia dintre Vrăjmași"; cf. M. Eliade, *Forgerons*, p. 142.

[92] Cf. R.P. Multhauf, *The Origins of Chemistry*, pp. 135 sq.

în *Summa Perfectionis*, lucrare alchimică din secolul al XIV-lea, „ceea ce Natura nu poate perfecționa într-o mare perioadă de timp, putem desăvârși noi în puțină vreme, prin arta noastră". Aceeași idee este expusă de Ben Johnson în piesa sa *The Alchemist* (actul II, scena 2). Alchimistul afirmă că „plumbul și alte metale ar fi din aur dacă ar fi avut timpul necesar să devină", iar un alt personaj adaugă: „Acest lucru îl realizăm noi cu arta noastră"[93]. Cu alte cuvinte, alchimistul se substituie timpului...[94].

Principiile alchimiei tradiționale, anume maturarea mineralelor, transmutarea metalelor, Elixirul și obligația secretului, nu au fost contestate în Epoca Renașterii și Reformei[95]. Însă orizontul alchimiei medievale a fost modificat sub impactul neoplatonismului și hermetismului. Certitudinea că alchimia este capabilă să secondeze opera Naturii a primit o semnificație hristologică. Alchimiștii afirmau acum că, așa cum Hristos a răscumpărat omenirea prin moartea și învierea sa, tot astfel *opus alchymicum* poate să asigure răscumpărarea Naturii. Un celebru hermetist din secolul al XVI-lea, Heinrich Khunrath, identifica Piatra filosofală cu Iisus Hristos, „Fiul Macrocosmosului"; el credea, în plus, că descoperirea Pietrei ar dezvălui adevărata natură a macrocosmosului, la fel cum Hristos a acordat plenitudine spirituală omului, adică microcosmosului. Convingerea că *opus alchymicum* poate mântui atât omul, cât și Natura continua nostalgia unei *renovatio* radicale, nostalgie care bântuia creștinismul apusean de la Gioacchino da Fiore încoace.

John Dee (născut în 1527), celebrul alchimist, matematician și enciclopedist, care l-a asigurat pe împăratul Rudolf al II-lea că știe secretul transmutării, considera că o reformă spirituală de anvergură mondială putea fi efectuată grație forțelor declanșate de „operațiile oculte", în primul rând de operațiile alchimice[96]. Tot astfel, alchimistul englez Elias Ashmole vedea în alchimie, astrologie și *magia naturalis* „Răscumpărătorul" tuturor științelor. Într-adevăr, Natura putea fi înțeleasă numai prin studierea „filosofiei chimice" (adică a noii alchimii) sau a „adevăratei Medicine"[97]. *Chimia*, nu *astronomia*, constituie cheia decriptării tainelor Cerului și Pământului. Deoarece creația era explicată ca un proces chimic, fenomenele cerești și terestre puteau fi interpretate în termeni chimici. Ținând seamă de raporturile macrocosmos–microcosmos, „chimistul-filosof" poate să surprindă secretele Pământului, precum și pe acelea ale corpurilor cerești. Astfel, Robert Fludd a prezentat o descriere chimică a circulației sângelui calchiată după mișcarea circulară a soarelui[98].

Ca mulți alți contemporani ai lor, hermetiștii și „chimiștii-filosofi" așteptau — și unii dintre ei pregăteau cu febrilitate — o reformă generală și radicală a tuturor instituțiilor religioase, sociale și culturale. Prima etapă indispensabilă a acestei *renovatio* universale era reforma învățământului. O mică lucrare anonimă, *Fama Fraternitatis*, publicată în 1614, cerea un nou model de educație. Autorul dezvăluia existența unei societăți secrete, a Trandafirului și a Crucii. Întemeietorul ei presupus, legendarul Christian Rosenkreutz, ar fi stăpânit „adevăratele secrete

---

[93] Cf. *Forgerons*, p. 43.

[94] Am discutat consecințele acestui gest prometeean în *Forgerons et alchimistes*, pp. 153 sq.

[95] Chiar în secolul al XVIII-lea, savanții nu puneau în discuție maturarea mineralelor. Ei se întrebau însă dacă alchimia putea să ajute Natura în acest proces și, mai ales, dacă „cei care pretindeau că o făcuseră erau oameni onești, proști sau impostori" (Betty J.T.Dobbs, *The Foundations of Newton's Alchemy*, p. 44). Herman Boerhaave (1664–1739), considerat cel mai mare chimist „rationalist" al timpului, celebru pentru experiențele sale strict empirice, credea încă în transmutarea metalelor. Vom vedea, de altfel, importanța alchimiei în revoluția săvârșită de Newton.

[96] Cf. Peter French, *John Dee: The World of an Elizabethan Magus;* R.J. W. Evans, *Rudolf II and his world: A Study of Intellectual History*, pp. 218–228. Despre influența lui John Dee asupra lui H. Khunrath, vezi Frances Yates, *The Rosicrucian Enlightment*, pp. 37–38.

[97] A.G. Debus, „Alchemy and the Historian of Science", p. 134.

[98] A.G. Debus, *The Chemical Dream of Renaissance*, pp.7, 14–15.

ale medicinei" și, pornind de aici, toate științele. El ar fi scris, prin urmare, un anumit număr de cărți, dar aceste lucrări erau accesibile exclusiv membrilor Ordinului Rosacrucian[99]. Autorul micii cărți *Fama Fraternitatis* se adresa tuturor savanților Europei, cerându-le să se asocieze confreriei, ca să se poată săvârși reforma sistemului de educație, altfel spus, să grăbească accelerarea procesului de *renovatio* al lumii occidentale. În mai puțin de zece ani, programul propus de misterioasa societate a Rosacrucienilor era discutat în câteva sute de cărți și broșuri.

Johann Valentin Andreae, socotit de unii istorici drept autorul cărții *Fama Fraternitatis*, a publicat în 1619 *Christianopolis*, lucrare care a influențat probabil *New Atlantis* a lui Bacon[100]. Andreae sugera constituirea unei comunități de savanți, care să elaboreze o nouă metodă de educație, întemeiată pe „filosofia alchimică". În utopicul *Christianopolis*, centrul de studii este laboratorul: acolo „se logodesc Cerul cu Pământul" și „se descoperă misterele dumnezeiești care pecetluiesc cuprinsul țării"[101]. Între numeroșii admiratori ai reformei învățământului cerute de *Fama Fraternitatis* se număra și Robert Fludd, membru al Colegiului Regal al Medicilor; el era în același timp și un fervent adept al alchimiei mistice. Fludd susținea că este imposibil să stăpânești filosofia naturală fără un studiu adâncit al științelor oculte. Pentru Fludd, „medicina adevărată" era însăși baza filosofiei naturale. Cunoașterea microcosmosului — adică a trupului omenesc — ne relevă structura Universului și ne călăuzește în cele din urmă la Creator. În plus, cu cât cunoști mai bine Universul, cu atât înaintezi mai departe pe drumul cunoașterii de sine[102].

Până de curând, nu se bănuia rolul lui Newton în această mișcare generală vizând o întreagă *renovatio* a religiei și culturii europene, prin intermediul unei sinteze îndrăznețe a tradițiilor oculte și a științelor naturale. E adevărat că Newton n-a publicat niciodată rezultatele experiențelor sale alchimice, deși declarase că unele fuseseră încununate de succes. Nenumăratele lui manuscrise alchimice, ignorate până în 1940, au fost minuțios analizate de profesorul Betty Teeter Dobbs, în cartea sa *The Foundations of Newton Alchemy* (1975). Profesorul Dobbs afirmă că Newton a experimentat în laboratorul lui operațiile descrise de vasta literatură alchimică, „într-o măsură neatinsă vreodată, nici înainte, nici după el" (*op. cit., p. 88*). Newton spera să descopere cu ajutorul alchimiei structura microuniversului, ca să-și poată omologa sistemul cosmologic. Descoperirea gravitației, forța care ține planetele pe orbită, nu îl satisfăcea întru totul. Dar, deși a făcut neobosit experiențe din 1669 până în 1696, nu a reușit să identifice forțele care acționează corpurile fizice foarte mici. Cu toate acestea, când în 1679–1680 a început să studieze dinamica mișcării orbitale, el a aplicat Universului concepțiile sale „chimice" privind atracția universală[103].

Așa cum au arătat E. McGuire și P.M. Rattansi, Newton era convins că, „la început, Dumnezeu a dezvăluit câtorva privilegiați secretele filosofiei naturale și religiei. Această cunoaștere după aceea s-a pierdut; ea a fost mai târziu recuperată totuși în legende și în formulări mitice, unde a rămas ascunsă celor neinițiați. Dar azi cunoașterea aceasta poate fi recâștigată cu ajutorul experienței, într-un mod și mai riguros chiar"[104]. Din acest motiv, Newton a examinat

---

[99] Vezi, *inter alia*, A.G.Debus, *The Chemical Dream of Renaissance*, pp. 17–18. Remarcăm, în treacăt, că la începutul secolului al XVII-lea regăsim vechiul scenariu, nelipsit din textele chineze, tantrice și elenistice: o revelație primordială, redescoperită recent, dar rezervată numai inițiaților.

[100] Cf. *Christianopolis and Ideal State of the Seventeenth Century*, translated by Felix Emil Held (New York–Londra, 1916). Vezi și F.Yates, *The Rosicrucian Enlightment*, pp. 145–146; A.G.Debus, *The Chemical Dream*, pp. 19–20.

[101] *Christianopolis* (traducere de Held), pp.196–197.

[102] Robert Fludd, *Apologia Compendiaris Fraternitatem de Rosea Cruce Suspicionis et Infamiae Maculis Aspersam, Veritatis quasi Fluctibus abluens et abstergens* (Leiden, 1916), pp. 89–93, 100–103, citat de A.G. Debus, *The Chemical Dream*, pp. 22–23.

[103] Richard S. Westfall, „Newton and the Hermetic Tradition", în special pp. 193–194; cf. B.T. Dobbs, *op. cit.*, p. 211.

[104] B.T. Dobbs, p. 90, citând articolul lui E. McGuire și P.M. Rattansi, „Newton and the «Pipes of Pan»", pp. 108–143.

mai ales părțile cele mai ezoterice ale literaturii alchimice, în speranța că ele dețin adevăratele secrete. Este semnificativ faptul că întemeietorul mecanicii moderne nu a respins tradiția unei revelații primordiale și secrete, după cum nu a respins nici principiul transmutației. Așa cum scria în *Opticks* (1704), „schimbarea Corpurilor în Lumină și a Luminii în Corpuri este întru totul conformă Legilor Naturii, căci Natura pare să fie fascinată de transmutare". După B.T.Dobbs, „gândirea alchimică a lui Newton era atât de solid întemeiată, încât în toate lucrările sale el n-a negat niciodată validitatea sa generală. Într-un anumit sens, întreaga carieră de după 1675 a lui Newton poate fi interpretată ca un îndelungat efort de a integra alchimia și filosofia mecanică" (*op.cit.*, p. 230).

După publicarea lucrării *Principia*, adversarii lui Newton au declarat că „forțele" lui erau în realitate niște „calități oculte". Profesorul Dobbs recunoaște că, într-un anumit sens, acești critici aveau dreptate: „forțele lui Newton semănau mult cu simpatiile și antipatiile ascunse, despre care vorbea literatura ocultistă a Renașterii. Însă Newton a dat acestor forțe un regim ontologic echivalent cu acela al materiei și mișcării. Grație acestei echivalențe, precizată și întărită de cuantificarea forțelor, el a permis filosofiilor mecanice să se ridice mai presus de nivelul imaginarului *«impact mechanism»*" (p. 211). Analizând conceptul newtonian de forță, Richard Westfall ajunge la concluzia că știința modernă este rezultatul logodirii dintre *tradiția hermetică și filosofia mecanică*[105].

În spectaculosul ei avânt, „știința modernă" a ignorat, sau respins, moștenirea hermetismului. Altfel spus, triumful mecanicii lui Newton a sfârșit prin a nimici propriul său ideal științific. Într-adevăr, Newton și contemporanii săi așteptau un cu totul alt tip de revoluție științifică. Continuând și dezvoltând speranțele și obiectivele neoalchimistului din Renaștere, în primul rând ideea Răscumpărării Naturii, spirite atât de diferite precum Paracelsus, John Dee, Comenius, J.V.Andreae, Fludd sau Newton vedeau în alchimie modelul unei întreprinderi nu mai puțin ambițioase, anume desăvârșirea omului printr-o nouă metodă de a cunoaște. Din perspectiva lor, o asemenea metodă trebuia să integreze într-un creștinism nonconfesional tradiția hermetică și științele naturale, adică medicina, astronomia și mecanica. Această sinteză ar fi constituit în fapt o nouă creație creștină, comparabilă cu rezultatele strălucite dobândite de integrarea anterioară a platonismului, aristotelismului și neoplatonismului. Acest tip de „cunoaștere", râvnită și, în parte, elaborată în secolul al XVIII-lea, reprezintă ultima încercare întreprinsă în Europa creștină în vederea dobândirii „științei totale".

---

[105] Richard S. Westfall, *Force in Newton's Physics. The Science of Dynamics in the Seventeenth Century*, pp. 377–391; B.T. Dobbs, p. 211.

Capitolul XXXIX

RELIGIILE TIBETANE

312. „Religia oamenilor"

Ca și hinduismul și creștinismul antic, religia tibetană reprezintă, la apogeul ei, o remarcabilă sinteză, rezultat al unui lung proces de asimilare și sincretism. Până acum câteva decenii, savanții occidentali, urmându-i de altfel în această direcție pe autorii tibetani, interpretau istoria religioasă a Tibetului drept un conflict între religia autohtonă *Bon* și buddhismul indian, care a triumfat, în cele din urmă, în forma lamaismului. Cercetări recente, și în primul rând analiza documentelor găsite în peștera de la Touen-houang (secolele VIII-IX), au dezvăluit o situație mai complexă. Pe de o parte, ne dăm seama acum de importanța și coerența religiei autohtone, care preceda atât religia *Bon*, cât și prima fază de propagare a buddhismului; or, această religie tradițională (numită „religia oamenilor") e trecută sub tăcere atât de autorii *bon*, cât și de cei buddhiști.

Pe de altă parte, începem să înțelegem mai bine caracterul exotic și sincretist al religiei *Bon*, și anume sursele sale iraniene și indiene. Desigur, documentele pe care le avem la dispoziție sunt târzii (alfabetul tibetan a fost creat în secolul al VII-lea) și reflectă urmările polemicilor și împrumuturilor reciproce dintre buddhism și *Bon*. Totuși, sub veșmânt fie lamaist, fie *Bon*, se pot descifra trăsăturile specifice ale religiei tradiționale. Istoricii tibetani deosebeau „religia zeilor" (*lha-chos*) de „religia oamenilor" (*mi-chos*); prima desemna, pe rând, fie religia *Bon*, fie buddhismul; a doua desemna religia tradițională.

O sursă importantă pentru cunoașterea „religiei oamenilor" — numită *Gcug* (sau *chos*, „obicei") — este dată de „povești", adică de miturile cosmogonice și genealogice. Aceste „povești" erau istorisite ritualic cu ocazia căsătoriilor, a sărbătorilor de Anul Nou, a diverselor întreceri în cinstea zeilor ogorului etc. Ca în multe religii arhaice, recitarea mitului originii unei societăți, unei instituții sau unui ritual reactualiza continuitatea cu timpul mitic al „începuturilor" și, prin urmare, asigura succesul operației întreprinse[1]. Nararea corectă a miturilor originii era „un act religios necesar menținerii ordinii lumii și societății"[2].

Ca peste tot, miturile de origine încep cu o rememorare a cosmogoniei. Lumea a fost creată de zeii cerești Phyva, imaginați ca fiind munți ai cerului. (Vom reveni mai departe asupra importanței religioase a simbolismului muntelui.) Unii dintre acești zei-munți au coborât pe pământ, aducând cu ei animalele, plantele și probabil pe cei dintâi oameni. Această epocă paradisiacă, în care oamenii trăiau în preajma zeilor, ar fi durat zece mii de ani. Un demon, închis în al nouălea etaj subteran, a reușit să scape și a răspândit răul în lume. Zeii s-au retras

---

[1] Vezi M. Eliade, *Aspects du mythe*, în special pp. 33 sq. (trad. românească, pp. 21 sq. — nota trad.). Vezi și G. Tucci, *Les religions du Tibet*, pp. 296 sq.

[2] R.A. Stein, *La civilisation tibétaine*, pp. 163–165. „Pentru a autentifica legătura grupului cu zeii și strămoșii, este esențial să se ajungă cu povestitul la originile cutărei ori cutărei instituții, și această povestire trebuie să fie autentică și veridică. Este exact cazul ritualurilor lamaiste, care amintesc întotdeauna originea, precedentul mitic care justifică acest rit" (*ibid.*, p. 165).

în cer și lumea a continuat să decadă timp de sute de mii de ani. Totuși, unii oameni continuă să practice *Gcug*, așteptând „vârsta nelegiuirilor", după care o nouă lume se va ivi, zeii se vor reîntoarce pe pământ și morții vor învia.

Este vorba, desigur, de mitul bine cunoscut al „perfecțiunii începuturilor", urmată de degenerarea progresivă și universală. Dar se pot presupune, de asemenea, influențe indiene (ciclurile cosmice cuprinzând sute de mii de ani) și iraniene (demonul care corupe Creația).

Lumea are o structură tripartită: zeii Phyva locuiesc în Înalt, zeitățile acvatice și subterane (*Klu*) dedesubt, iar oamenii la mijloc. Primul rege a fost un zeu coborât din Cer și care s-a împreunat cu zeița-munte; el a instaurat astfel modelul exemplar pentru cei șapte suverani mitici care au urmat. Miturile privind originea lumii locuite — variante minore ale mitului cosmogonic — vorbesc fie de un demon înfrânt ori de un animal sfârtecat, fie de hierogamia dintre un zeu (munte, piatră, arbore) și o zeiță (lac, izvor sau fluviu). Această pereche divină este adeseori confundată cu părinții supranaturali ai regelui sau ai eroului. „Fiecare comunitate, locuind într-un spațiu anume, se recunoaște astfel prin strămoșul ei și prin locul ei sfânt"[3].

În religia tradițională, rolul regelui era fundamental[4]. Natura divină a suveranului se manifesta prin „strălucirea" și prin puterile sale magice. Primii regi nu rămâneau pe pământ decât în timpul zilei; noaptea ei se reîntorceau în Cer. Nu cunoșteau moartea ca atare, ci la un moment dat reurcau definitiv la Cer pe funia lor magică *mu* (sau *dmu*). Acești primi regi, ni se povestește într-o cronică *bon-po*, „aveau toți în creștetul craniului o funie *mu* de lumină, funie slăbită (sau întinsă), de culoare palid-gălbuie (sau brună). Când mureau, ei se dizolvau (asemenea curcubeului), începând cu picioarele, și se topeau în coarda *mu* din vârful craniului. La rândul ei, funia *mu* se topea în Cer"[5]. Acesta este motivul pentru care înaintea ultimului suveran de origine divină, Digun, nu există morminte regale; orgolios și mânios, acesta și-a tăiat din greșeală, în timpul unei lupte în doi, coarda magică *mu*. De atunci, cadavrele regilor sunt îngropate; mormintele lor s-au descoperit și se cunosc unele ceremonii care se practicau în timpul funeraliilor[6]. Însă unele făpturi privilegiate — în primul rând sfinții și vrăjitorii — mai reușesc și azi să urce la Cer grație funiei *mu*.

313. Concepții tradiționale: Cosmos, oameni, zei

Mitul funiei *mu* tăiate de Digun reia, într-un alt context, istoria despărțirii oamenilor de zeii Phyva ca urmare a iruperii răului în lume. Dar importanța sa pentru istoria gândirii religioase tibetane este mult mai mare. Căci, pe de o parte, funia *mu* îndeplinește o funcție cosmologică: ea leagă Pământul de Cer ca un *axis mundi*. Pe de altă parte, ea joacă un rol central în sistemul omologiei Cosmos–locuință–trup omenesc. În sfârșit, plecând de la un anumit moment, regăsim funia *mu* în fiziologia subtilă și în ritualuri care asigură eliberarea și ascensiunea la cer a sufletului mortului.

Desigur, influențele indiene și *Bon* sunt evidente. Dar caracterul original al acestui complex mitico-ritual și simbolismul lui nu pot fi puse la îndoială. Omologia Cosmos–casă–trup omenesc

---

[3] R. Stein, *op. cit.*, p. 176.

[4] Vezi, mai ales, A. Macdonald, „Une lecture des Pelliot tibétains", pp. 339 sq. Cf. Erik Haarth, *The Yan Lun Dynasty*, p. 126 sq.

[5] Traducere de R. Stein, *op. cit.*, pp. 189–190. Cf. G. Tucci, *Les religions du Tibet*, pp. 286 sq. Vezi analiza comparativă a acestui motiv mitic în studiul nostru „Cordes et marionnettes" (republicat în *Méfistophélès et l'androgyne*, pp. 200–237), în special pp. 208 sq.

[6] Vezi G. Tucci, *The Tombs of the Tibetan Kings*. Cf. R. Stein, *op. cit.*, pp. 168 sq.

este o concepție arhaică mult răspândită în Asia. Buddhismul, deși a cunoscut această omologie, nu i-a acordat valoare salvifică (cf. § 160).

Munții sunt asimilați cu scara sau cu funia *mu* a primului strămoș coborât pe pământ. Mormintele regilor sunt numite „munți"[7]. Pe de altă parte, munții sacri — adevărați „zei ai țării" sau „stăpâni ai locului" — sunt considerați „Stâlpi ai Cerului" sau „Țăruși ai Pământului", și „aceeași funcțiune poate fi asumată de stâlpii ridicați în preajma mormintelor sau a templelor"[8]. Zeul vetrei casei este și el numit „Stâlpul Cerului" sau „Țăruș de priponit Pământul". Cerul și lumea subpământeană comportă etaje în care intrarea se face printr-o „Poartă a Cerului" sau „Poartă a Pământului". În casă, comunicarea între etaje se face printr-o scară cioplită dintr-un trunchi de arbore. „Porții Cerului" îi corespunde gura de fum din acoperiș prin care pătrunde lumina și iese fumul; „Porții Pământului" îi corespunde vatra de foc[9].

Așa cum muntele sacru — „zeul tărâmului" — se confundă cu scara *mu* care leagă Cerul de Pământ, tot astfel, în trupul omenesc, unul din zeii protectori, cel numit chiar „zeul tărâmului", își are lăcașul în creștetul capului, acolo de unde pleacă funia *mu* (pe umeri își au lăcașul „zeul războinic" și „zeul omului"). Scara *mu* este și ea numită scara vântului. Or, „calul vântului" reprezintă vitalitatea omului. „Vântul" este principiul de viață analog cu *prāṇa* indienilor. „Este aerul pe care îl respiră omul, dar și un fluid subtil din corpul omenesc"[10]. „Creșterea în înălțime" are loc prin intermediul funiei *mu*. Foarte probabil că aceste concepții au fost elaborate de sincretismul lamaist. În orice caz, procedeul folosit de toți *lama* în vederea eliberării finale seamănă cu modul de a se topi în funia *mu* a zeilor mitici[11]. Altfel spus, misticul este în stare, în clipa morții, să repete *in spirito* ceea ce regii mitici efectuau *in concreto* înainte de accidentul lui Digun (concepție ce amintește miturile nord-asiatice despre „decăderea" șamanismului actual: primii șamani urcau cu trupul la Cer; cf. § 246).

Vom reveni asupra rolului luminii în tradițiile religioase tibetane. Să adăugăm, pentru moment, că alături de omologia Cosmos–casă–trup omenesc, de care am vorbit puțin mai înainte, religia tradițională implică, în plus, o anumită simetrie între oameni și zei. Uneori, „sufletele" (*bla*) nu se deosebesc de „zei" (*lha*); rostindu-le identic, tibetanii confundă deseori acești termeni. Se cunosc mai multe „suflete" sau „vieți" exterioare, care sălășluiesc în arbori, pietre sau în obiectele locuite de zei[12]. Pe de altă parte, „zeii ținutului" și „zeii războinici" locuiesc, am văzut, atât în tărâmuri naturale, cât și în trupul omenesc.

Cu alte cuvinte, *ca ființă spirituală*, omul împărtășește o condiție divină, și anume funcția și destinul zeilor de structură cosmică. Aceasta explică nenumăratele competiții rituale, de la cursele de cai, jocurile atletice și luptele diverse până la concursurile de frumusețe, de tragere cu arcul, de muls vacile și luptele oratorice. Întrecerile aveau loc mai ales cu prilejul Anului Nou. Tema esențială a scenariului de Anul Nou este lupta între zeii Cerului și demoni, ambele tabere fiind figurate prin doi munți. Ca și în alte scenarii analoage, victoria zeilor asigura victoria noii vieți a anului care începea. „Zeii asistă la spectacol și râd laolaltă cu oamenii. Întrecerea în spunerea ghicitorilor și poveștilor, ca și aceea a repovestirii luptelor epopeice au efect asupra

---

[7] Mormintele și palatele regilor antici ar fi fost construite „à la manière *mu*", chiar după tăierea funiei de către Digun; R. Stein, *ibid.*, p. 169.

[8] R. Stein, p. 170. Munții sacri sunt totodată zei războinici; ei sunt numiți „căpetenii" sau „regi" și sunt legați la obârșie de spița clanului; *ibid.*, p. 174.

[9] Pe acoperișul casei se află zeii vârfului (reprezentați prin două altare de piatră și un steag); cultul lor este identic cu cel efectuat pe vârful munților; cf. R. Stein, p. 188.

[10] R.Stein, p. 189.

[11] Sincretismul este deja atestat în secolul al XI-lea. Milarepa vorbește despre tăierea funiei-de-urcat a eliberării (misticului); R. Stein, p. 189.

[12] *Ibid.*, p. 193.

bogăției recoltelor și a vitelor. Zeii și oamenii, o dată adunați cu prilejul marilor sărbători, au loc lupte și împăcări între marile grupuri. Ginta, restabilindu-și legătura cu trecutul (originea lumii, a strămoșilor) și habitatul său (munții sacri–strămoșii) își simte vigoarea reîmprospătată."[13]

Influențele iraniene în scenariul tibetan de Anul Nou sunt evidente, dar scenariul mitico-ritual este arhaic. Într-un cuvânt, este vorba de o concepție larg atestată peste tot în lume[14], după care Cosmosul și Viața, precum și funcția zeilor și condiția umană sunt cârmuite de același ritm ciclic constituit de polarități alternante și complementare, implicându-se reciproc, dar care se rezolvă periodic într-o unire-totalitate de tip *coincidentia oppositorum*. Am putea compara concepția tibetană cu opoziția *yang–yin* și cu reintegrarea lor ritmică în *dao* (cf. § 132). În orice caz, religia tradițională pe care primii buddhiști au întâlnit-o în Tibet nu era „un amalgam de noțiuni magico-religioase anarhice și dispersate [...], ci o religie ale cărei practici și rituri se înrădăcinau într-un sistem structurat, întemeiat pe concepte de bază radical opuse acelora care stau la temelia buddhismului"[15].

314. Religia *Bon:* confruntări și sincretism

S-au pus, pe drept cuvânt, întrebări asupra motivelor „care i-au făcut pe istoricii (tibetani) târzii să oblitereze religia veche, al cărei nume însuși (*Gcug*) a dispărut, și să-i substituie o religie, *Bon*, a cărei formare constituită trebuie că urcă până spre secolul al XI-lea. Din partea cronicarilor *bon-po*, lucrul este de înțeles: ei erau, fără îndoială, pregătiți să dea o versiune care să le ridice prestigiul, conferindu-le cea mai respectabilă vechime"[16].

Este greu de descris religia *Bon* înainte de a fi prezentată propagarea buddhismului în Tibet. Aceste două religii s-au ciocnit de la început, influențându-se reciproc; fiecare pe rând a fost ocrotită ori persecutată de suverani; în sfârșit, începând din secolul al XI-lea, „*Bon*-ul modificat" (*agyar Bon*) a împrumutat doctrina, vocabularul și instituțiile lamaismului. Însă e sigur că ritualiștii, ghicitorii și „vrăjitorii" *bon-po* operau în Tibet înainte de pătrunderea misionarilor buddhiști. Pe de altă parte, a prezenta *Bon*-ul în acest moment al expunerii noastre ne permite să apreciem mulțimea și importanța elementelor străine care au contribuit la sincretismul religios tibetan. Într-adevăr, cel puțin anumite categorii de *bon-po* mărturisesc o origine exotică. Potrivit tradiției, „*Bon*-ul străin" a fost introdus din Zhangshung (sud-vestul Tibetului) sau din Tazig (Iran). Ceea ce, pe de o parte, face probabile influențele indiene (și nume șivaite) înainte de pătrunderea buddhismului.

Cele mai vechi documente atestă prezența a diverse clase de *bon-po*: ritualiști, sacrificatori, ghicitori, exorciști etc. Nu e vorba, înainte de secolul al XI-lea, de o organizare unitară și bine articulată a tuturor acestor specialiști ai sacrului. Printre instrumentele rituale, notăm eșafodajele menite să prindă demonii și, mai ales, toba de tip șamanic, care permitea, așadar, vrăjitorilor să urce la Cer. Turbanul de lână, semn specific pentru *bon-po*, slujea, potrivit tradiției, să ascundă

---

[13] R.A. Stein, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*, pp. 440–441.

[14] Cf. studiul nostru „Remarques sur le dualisme religieux: dyades et polarités" (republicat în *La nostalgie des origines*, pp. 231–311).

[15] Cf. A. MacDonald, p. 367.

[16] A.M. Blondeau, „Les religions du Tibet", p. 245. Într-adevăr, buddhismul „nu putea să admită sacrificiile animale, *a fortiori*, umane. Dar, mai ales, concepția unui rege-zeu care menține ordinea Universului, credința în nemurire, într-o viață fericită după moarte, concepută după imaginea vieții terestre și valorizând-o deci pe aceasta, nu lasă nici un loc principiilor fundamentale ale buddhismului: impermanența oricărei existențe, inclusiv a Universului, suferința legată de existență, transmigrarea (*saṃsāra*), retribuția ineluctabilă a faptelor în această viață sau într-o alta (karmăn). Pe de altă parte, idealul prezentat de *Gcug* era un ideal de dreptate socială, de fericire omenească, și nu de desăvârșire morală" (*ibid.*)..

urechile de asin ale întemeietorului legendar al religiei *Bon*, Shenrab ni bo (amănunt prețios, care îi trădează originea occidentală; este vorba, într-adevăr, de tema lui Midas)[17]. Alături de alți specialiști ai sacrului, *bon-po* îi ocroteau pe suverani și pe șefii clanurilor. Acești preoți *bon-po* jucau un rol însemnat la funeralii (în primul rând la funeraliile regale), călăuzeau sufletele răposaților spre lumea de dincolo, erau vestiți ca fiind în stare să-i evoce pe morți și să-i exorcizeze.

Alte documente, mai târzii, prezintă în plus diverse cosmogonii și teologii, ba chiar speculații metafizice mai mult sau mai puțin sistematizate. Influențele indiene, în special buddhiste, sunt manifeste. Aceasta nu implică inexistența prealabilă a oricărei „teorii"; foarte probabil, aceia dintre *bon-po* care erau „speculativi" (teologi, mitografi, genealogiști) coexistau de multă vreme cu ritualiștii și „vrăjitorii".

„Autorii" *bon-po* târzii povestesc „istoria sfântă" după cum urmează: întemeietorul religiei *Bon* ar fi fost Shenrab ni bo („omul-preot *shen*, desăvârșit"). Nașterea și biografia lui au ca model viețile lui Sakyamuni și Padmasambhava (asupra acestuia vom reveni). Shenrab a hotărât să se nască într-o țară de la asfințit (Zhangshung sau Persia). O strălucitoare rază de lumină a pătruns în chip de săgeată (simbol pentru *semen virile*) în țeasta capului tatălui său și o rază de lumină roșie (simbolizând elementul feminin, sângele) a intrat în tâmpla mamei sale. După o altă variantă, mai veche, Shenrab însuși a descins din palatul ceresc, în cele cinci culori (adică în curcubeu). Preschimbat în pasăre, el se așază pe capul viitoarei mamei și o rază albă și alta roșie țâșnesc din organul său genital și pătrund prin țeastă în trupul femeii[18]. Ajuns pe pământ, Shenrab se luptă cu prințul demonilor, îl urmărește și supune cu puterile sale magice pe toți demonii pe care îi întâlnește. Ca semn al supunerii lor, aceștia îi dăruiesc gajurile și formulele care conțin esența puterii lor; demonii devin astfel paznicii doctrinei și tehnicilor *Bon*[19]. Aceasta înseamnă că Shenrab dezvălui credincioșilor *bon-po* rugăciunile destinate a fi adresate zeilor și mijloacele magice de alungare a demonilor. După ce a întemeiat religia *Bon* în Tibet și în China, Shenrab se retrage din lume, practică asceza și, la fel ca Buddha, atinge Nirvāṇa. El lasă în urmă-i un fiu care vreme de trei ani îi propagă doctrina.

În general, personajul legendar Shenrab e considerat creatorul sistemului doctrinal *Bon*, în sensul că a adunat și orânduit o masă considerabilă și contradictorie de datini, rituri și tradiții mitologice, de descântece și formule magice — „nu atât de texte literare, căci acestea nu existau decât în mică măsură înaintea sa"[20]. Canonul *Bon* se constituie începând din secolul al XI-lea, prin gruparea textelor socotite a fi fost ascunse în vremea persecuțiilor inițiate de regii buddhiști și „regăsite" din nou, mai târziu[21]. Forma lui definitivă datează din secolul al XV-lea, când s-au reunit textele atribuite lui Shenrab (socotite a fi fost traduse din limba țării Zhangshung) în cele 75 de volume din *Kanjur*, iar comentariile lor în cele 131 de volume din *Tanjur*. Clasificarea și titlurile acestor lucrări sunt, în mod vădit, preluate din canonul lamaist. Doctrina o urmează îndeaproape pe cea a buddhismului: „legea impermanenței, înlănțuirea actelor care

---

[17] Cf. R. Stein, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*, pp. 381 sq.

[18] R. Stein, *Civ. Tib.*, pp. 205–206. Potrivit tibetanilor, în clipa conceperii, sufletul pruncului intră prin *sutura frontalis* în craniul mamei și tot prin acea crăpătură sufletul omului părăsește trupul în clipa morții; cf. studiul nostru „Esprit, lumière et semence" (în *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, pp. 125–166), p. 137.

[19] Vezi textele rezumate de G.Tucci, *Les religions du Tibet*, p. 304. Același motiv se reîntâlnește în biografia legendară a lui Padmasambhava; acolo, maestrul buddhist supune zeitățile *Bon*.

[20] G. Tucci, p. 305.

[21] Temă mitică abundent atestată în Orientul Apropiat și în lumea greco-romană în epoca elenistică, în India și în China. Ceea ce nu exclude însă, de altfel, ca un anumit număr de texte să fi fost într-adevăr ascunse și apoi regăsite, după trecerea persecuțiilor.

zămislesc ciclul *saṃsāra*. Și pentru *Bon* (ca și pentru buddhiști), scopul este Trezirea, starea de Buddha sau mai ales forma mahāyānică a acestuia, Vacuitatea"[22]. La fel ca la buddhiștii „vechi", adică la discipolii lui Padmasambhava (vezi, mai jos, § 315), doctrina *Bon* este alcătuită din nouă Vehicule sau Căi. Ultimele trei Vehicule sunt identice în cele două religii; primele șase prezintă multe elemente comune, dar la *bon-po* ele comportă, în plus, numeroase credințe și practici magice specifice[23].

În scrierile *bon* sunt atestate mai multe cosmogonii. Între cele mai importante, citățm Facerea Lumii, pornind de la un ou primordial sau de la mădularele sfârțecate ale unui Gigant antropomorf de tipul *Puruṣa* (temă păstrată în epopeea lui Gesar) sau, în sfârșit, ca operă indirectă a unui *deus otiosus* din care se ivesc două principii radical opuse. Influența indiană este evidentă în primele două cosmogonii. După o a treia, la început nu exista decât o potențialitate pură, între Ființă și Ne-Ființă, care își dă însă numele de „Cel Creat, Stăpânul Ființei". De la acest „Stăpân" emană două lumini, una albă și alta neagră, care nasc doi oameni, unul alb și celălalt negru. Cel din urmă, „Iadul negru", asemănător cu o lance, este întruparea Ne-Ființei, principiul negării, autorul tuturor relelor și nenorocirilor. Omul cel alb, care se numește pe sine „Stăpânul ce iubește Existența", este întrupare a Ființei și principiu a tot ceea ce este bun și creator în lume. Grație lui, oamenii se închină la zei și zeii se luptă cu demonii și cu reprezentanții răului[24]. Această concepție amintește de teologia zurvanită (cf. § 213), transmisă probabil de maniheenii din Asia Centrală.

Să subliniem încă o dată caracterul sincretist al religiei *Bon*, religie atât tradițională, cît și „modificată". Așa cum vom vedea, lamaismul reia și dezvoltă același proces. În epoca istorică, sincretismul pare să caracterizeze activitatea religioasă a geniului tibetan.

315. Formarea și dezvoltarea lamaismului

Potrivit tradiției, buddhismul ar fi fost instaurat în Tibet de regele Srong-brstan sgam-po (620?-641), privit ulterior ca o emanație a lui Buddha Avalokiteśvara. Dar este greu de precizat eventuala contribuție a acestui suveran la răspândirea Legii. Se știe că el respecta, în parte măcar, vechile practici religioase. Pe de altă parte, pare lucru sigur că mesajul buddhist era cunoscut înainte de secolul al VII-lea în anumite regiuni din Tibet.

Ca religie de stat, buddhismul este atestat în documente oficiale pentru prima oară sub regele Khri-sron-lde-brstan (755–797?). Acest suveran, proclamat o emanație a lui Mānjusrī, a invitat în Tibet pe marii maeștri indieni Śāntarakṣita, Kamalaśīla și Padmasambhava[25]. Sub ocrotirea regelui își disputau întâietatea două tendințe: „școala indiană", propovăduind o cale treptată a eliberării, și „școala chineză", care propunea tehnici de iluminare instantanee (*chan;* în japoneză, *zen*). După ce a asistat la prezentarea și susținerea celor două metode (792–794), regele a ales teza indiană. Această controversă vestită s-a desfășurat în mănăstirea Bsam-yas, întemeiată de Khri-sron la începutul domniei lui; este prima dintr-un șir de așezăminte monastice ce urmau să se zidească în cursul secolelor. Tot Khri-sron a fost cel dintâi suveran care a atribuit

---

[22] A.M. Blondeau, *op. cit.*, p.310. În plus, religia *Bon* preia teoria Bodhisattvilor și pe cea a celor Trei Trupuri ale lui Buddha. În panteon, în pofida deosebirilor de nume, numeroase șiruri de zei și demoni sunt comune ambelor religii, *ibid.*

[23] Analiza cea mai completă a fost făcută de D.L. Snellgrove, *The nine Ways of Bon*. Vezi, de asemenea, G. Tucci, pp. 291 sq.; A.M. Blondeau, pp. 310 sq.

[24] Vezi izvoarele rezumate de R. Stein, *Civ. Tib.*, p. 209, G. Tucci, p. 273; cf. și pp. 280–288.

[25] În jurul acestuia din urmă s-a dezvoltat o întreagă mitologie: i s-a atribuit convertirea Tibetului și unii îl considerau al doilea Buddha; cf. biografia sa legendară, tradusă de C.Ch. Toussaint, *Le dict de Padma*.

proprietăți mănăstirilor, inaugurând astfel procesul care a dat ca rezultat teocrația buddhistă din Tibet.

Urmașii lui au consolidat caracterul de religie oficială al buddhismului. În secolul al IX-lea, călugării se bucură de o situație privilegiată și primesc proprietăți din ce în ce mai însemnate. Regele Ral-pa-čan (815–838) a stârnit, prin excesul său de zel în favoarea călugărilor, împotrivirea nobililor. El a murit asasinat și fratele său, care i-a urmat la tron (838–842), a declanșat o violentă persecuție împotriva buddhiștilor: potrivit unor cronici târzii, el sprijinea cu hotărâre religia *Bon*. Este însă și el asasinat și după moartea sa țara, divizată în principate care se înfruntau continuu, cade în anarhie. Timp de un secol, buddhismul e interzis. Templele sunt profanate, călugării sunt amenințați cu moartea, constrânși să se căsătorească sau să îmbrățișeze religia *Bon*. Instituțiile eclasiastice se prăbușesc, bibliotecile sunt distruse. Totuși, un anumit număr de călugări singuratici supraviețuiesc, mai ales în provinciile marginale. Această perioadă de persecuție și anarhie favorizează răspândirea magiei și a practicilor tantrice de tip orgiastic.

Spre anul 970, Ye-çes'od, un rege buddhist din Tibetul occidental, îl trimite pe Rin c'en bzan-po (958–1055) în Caşmir, în căutarea maeștrilor indieni. Rin c'en organizează o școală și purcede la traducerea textelor canonice și la revizuirea vechilor traduceri[26]. În 1042 sosește în Tibetul occidental un mare maestru tantric, Atīśa. El îi inițiază pe Rin c'en, înaintat de-acum în vârstă, și pe discipolii lui; dintre aceștia, Brom-sron ajunge reprezentantul cel mai autorizat al tradiției predate de Atīśa. Este vorba de o adevărată reformă vizând restaurarea structurilor originare ale buddhismului: o conduită morală severă a călugărilor, celibatul, asceza, metodele tradiționale de meditație etc. Rolul *guru*-lui, în tibetană: *lama* (*bla-ma*), capătă o importanță considerabilă. Reforma lui Atīśa și a urmașilor lui pune temeiurile a ceea ce va deveni mai târziu școala „Virtuoșilor", Gelugpa (*dGe-lugs-pa*). Dar un anumit număr de credincioși, care se reclamau de la Padmasambhava, n-au acceptat această reformă. Cu vremea, ei se vor autodefini „Cei Vechi", Nyingmapa (*Rñin-ma-pa*).

Între secolele XI-XIV apare un șir de mari maeștri spirituali, creatori de noi „școli" și întemeietori de mănăstiri care ajung vestite. Călugării tibetani întreprind călătorii în India, Caşmir și Nepal, în căutare de *guru* vestiți, cu speranța de a fi inițiați în misterele eliberării (mai ales cele tantrice). Este epoca yoginilor, a misticilor și magicienilor celebri Naropa, Marpa, Milarepa. Ei inspiră și organizează diverse „școli", dintre care unele, cu timpul, se vor scinda în mai multe ramuri. Inutil să le enumerăm; e de ajuns să citățm numele lui bTsong-kha-pa (1359–1419), reformator viguros în tradiția lui Atīśa și întemeietor al școlii de mare viitor, ai cărei adepți au primit numele de „Înnoitori" sau „Virtuoși" (Gelugpa). Al treilea urmaș al lui Tsong-kha-pa a primit titlul de Dalai Lama (1578). Sub al cincilea Dalai Lama (1617–1682), credincioșii Gelugpa au reușit să triumfe definitiv. De atunci și până azi, Dalai Lama e recunoscut drept singurul șef religios și politic al țării. Resursele mănăstirilor, precum și marele număr de călugări, savanți și maeștri spirituali, deopotrivă, au asigurat forța și stabilitatea teocrației lamaiste.

Cât privește pe „Cei Vechi", credincioșii Nyingmapa, ei recunosc, în afară de transmiterea orală neîntreruptă a doctrinei, revelațiile dobândite prin inspirația extatică a unui mistic eminent, sau păstrate în cărți „ascunse" în vremea persecuțiilor și „descoperite" ulterior. Ca și la *bon-po*, marea epocă a „descoperirilor" de texte se întinde, la „cei Vechi", din secolul al XI-lea până

[26] El a schițat astfel fundamentele marelui corpus scripturar: cele 100 de volume ce formează *Kanjur* (cuprinzând cuvintele lui Buddha) și cele 225 volume ce alcătuiesc *Tanjur* (traducerea comentariilor și tratatelor sistematice redactate de autorii indieni).

în al XIV-lea. Un călugăr foarte înzestrat și pătrunzător, Klon-chen (secolul al XIV-lea) a organizat ansamblul tradițiilor *Nyingmapa* într-un sistem teoretic bine articulat. Paradoxal, adevărata renaștere a „Celor Vechi" începe cu secolul al XVII-lea. Totuși, în ciuda diferențelor de ordin filosofic și mai ales a diversității ritualurilor, între „Cei Vechi" și „Cei Noi" nu s-a produs o ruptură adevărată. În secolul al XIX-lea se precizează o mișcare de tip eclectic, urmărind integrarea tuturor „școlilor" buddhiste tradiționale.

316. Doctrine și practici lamaiste

Tibetanii nu se consideră înnoitori în ceea ce privește doctrina. Dar trebuie ținut seama de faptul că, „în timp ce buddhismul dispărea în India la începutul secolului al XIII-la, nelăsând în urma sa decât scrieri, el continuă să dezvolte în Tibet o tradiție vie"[27]. Primii misionari buddhiști au sosit după ce în India triumfase Marele Vehicul (*Mahāyāna;* cf. §§ 187 sq.). Școlile dominante erau Mādhyamika, sau „Calea de Mijloc", întemeiată de Nāgārjuna (secolul III), Yogacāra sau Vijñanvāda, stabilită de Asanga (secolele IV–V), și în sfârșit Tantra sau Vajrayāna („Vehiculul de Diamant"). În următoarele cinci secole, toate aceste școli și-au trimis reprezentanți în Tibet și au concurat la formarea lamaismului.

Simplificând, s-ar putea spune că „reformații" Gelugpa urmează doctrina lui Nāgārjuna, utilizând logica și dialectica ca mijloc de a realiza vacuitatea și, prin aceasta, de a dobândi mântuirea (cf. § 189), în timp ce „Cei Vechi" urmează în primul rând tradiția lui Asanga, care acorda o importanță hotărâtoare tehnicilor yogine de meditație. Precizăm însă că această deosebire nu implică nici disprețuirea dialecticii la „Cei Vechi", nici absența disciplinei Yoga din învățământul „reformaților". În ceea ce privește ritualurilor tantrice, deși practicate mai ales de adepții Nyingmapa, ele nu erau ignorate de adepții Gelugpa.

Pe scurt, credincioșii puteau să aleagă între o cale imediată și o cale treptată, progresivă. Dar și una și cealaltă presupun că Absolutul (= Vacuitatea) nu poate fi sesizat decât suprimând „dualitățile": subiect (care gândește)–obiect (gândit), lume fenomenală–realitate ultimă, *saṃsāra–nirvāṇa*. După Nāgārjuna, există două feluri de adevăruri: adevărul relativ, convențional (*samvṛtti*) și adevărul absolut (*paramāntha*). În perspectiva celui dintâi, lumea fenomenală, deși ontologic ireală, *există* într-un mod foarte convingător în experiența omului obișnuit. În perspectiva adevărului absolut, spiritul descoperă irealitatea a tot ceea ce pare să existe, dar această revelație este verbal inexprimabilă. O atare distincție între cele două adevăruri — convențional și absolut — îngăduie să fie păstrată valoarea conduitei morale și activitatea religioasă a credincioșilor laici.

Cele două feluri de adevăr sunt în relație cu diversele categorii de ființe omenești. Desigur, fiecare posedă, virtualmente, o natură de *buddha*, dar realizarea acestei naturi depinde de ecuația karmică a fiecăruia, rezultat al nenumăratelor lui existențe anterioare. Credincioșii laici, meniți adevărului convențional, se străduiesc să adune merite prin daruri oferite călugărilor și săracilor, prin numeroase ritualuri și pelerinaje, prin rostirea formulei *om mani padme hūm*. Pentru ei, „mai ales actul de credință este ceea ce contează în timpul rostirii, credință care permite o anume concentrare și o diminuare a Ego-ului"[28]. În ce privește călugării, situația lor diferă după gradul desăvârșirii spirituale. Un anumit număr de călugări mai împărtășesc, asemeni laicilor, perspectiva adevărului convențional. Alții, alegând metoda mai rapidă a iluminării,

[27] A.M. Blondeau, *op. cit.* p. 271.

[28] R. Stein, *Civ. Tib.*, p. 143. Grație meritelor acumulate din timpul vieții, laicii speră într-o reîncarnare superioară.

se străduiesc să realizeze identificarea relativului cu absolutul, a *saṃsārei* cu *nirvāṇa*, adică să sesizeze la modul experimental realitatea ultimă, Vacuitatea. Unii proclamă prin purtarea lor excentrică, aberantă chiar, că au transcens „dualitățile" înșelătoare ale adevărului convențional.

Ca și în India (cf. § 332), cei ce aplică și transmit, în cel mai mare secret, tehnicile de meditație și ritualurile vizând realizarea unei *coincidentia oppositorum* la toate nivelurile existenței, sunt mai ales școlile tantrice. Dar toate școlile tibetane acceptă conceptele fundamentale ale buddhismului *mahāyāna*, în primul rând ideea că Înalta Știință (*prajñā*), principiu feminin și pasiv, este intim legat de Practică sau „Mijloc" (*upāya*), principiu masculin și activ; grație practicii se poate manifesta „înțelepciunea". Legătura lor, dobândită de călugăr în urma ritualurilor și a unor meditații precise, dă Marea Fericire (*mahāsukha*).

O trăsătură caracteristică a lamaismului este însemnătatea capitală a *guru*-lui. Desigur, în India brahmanică și hinduistă, ca și în buddhismul primitiv, maestrul era considerat tatăl spiritual al discipolului. Dar buddismul tibetan înalță pe *guru* la o poziție aproape divină: el inițiază discipolul, îi explică sensul ezoteric al textelor, îi comunică o *mantra* tainică și atotputernică. Maestrul cercetează mai întâi pasiunea dominantă a neofitului, pentru ca să descopere care este zeitatea lui tutelară și, pornind de aici, tipul de *Tantra* care îi convine.

În ce privește discipolul, credința acestuia în *guru* său trebuie să fie absolută. „A venera un singur fir de păr al maestrului este un merit mai mare decât acela de a venera pe toți *buddha* din cele trei dimensiuni ale timpului: trecut, prezent și viitor"[29]. În timpul meditației, discipolul se identifică cu maestrul său, acesta, fiind identificat, la rându-i, cu divinitatea supremă. Maestrul își supune ucenicul la numeroase încercări, pentru ca să descopere calitatea și limitele credinței acestuia. Marpa îl azvârle în deznădejde pe discipolul său Milarepa, umilindu-l, insultându-l și lovindu-l; dar nu reușește să-i zdruncine credința. Mânios, nedrept și brutal, Marpa este atât de mișcat de credința discipolului său, încât plânge adesea pe ascuns[30].

Activitatea religioasă a călugărilor constă în esență într-o serie de exerciții spirituale de tip yogico-tantric, dintre care cel mai important este meditația[31]. Călugărul poate utiliza anumite obiecte exterioare ca suport al meditației: imagini ale divinității, *mandala* etc. Dar, ca și în India, mai cu seamă în tantrism (§ 333), divinitățile reprezentate trebuie să fie interiorizate, adică „create" ca pe un ecran și protejate de călugăr. Se obține la început „vidul", din care, plecând de la o anumită silabă mistică, emerge divinitatea. Călugărul se identifică apoi cu această divinitate. „El are atunci un trup divin, luminos și vid; indisolubil contopit în divinitate, el participă, prin ea, la vacuitate". În acest moment anume, divinitatea este efectiv prezentă. „Se povestește, de pildă, drept dovadă, că după o atare evocare prin meditație divinitățile reprezentate într-o pictură au ieșit, au făcut înconjurul încăperii și au revenit la locul lor: s-a putut atunci vedea că odăjdiile și obiectele lor stăteau în neorânduială în pictură. Contemplația maestrului Bodhisattva la Samye a fost atât de intensă, încât ea a făcut zeitățile «obiectiv» prezente în ochii tuturor: statuile au ieșit din templu, l-au ocolit și au reintrat apoi toate la locul lor."[32]

Anumite meditații cer stăpânirea tehnicilor Hathayoga (§ 143); de exemplu, producerea de căldură (*gtum-mo*) care le permite asceților să usuce pe trupul gol, într-o noapte de iarnă, în zăpadă, un cât mai mare număr de cearșafuri ude[33]. Alte meditații ale călugărului buddhist

---

[29] Text citat de R. Stein, *op. cit.*, p. 145.

[30] Vezi admirabila biografie, tradusă de J. Bacot, *Le poète tibétain Milarepa*.

[31] Fiecare mănăstire este înzestrată cu chilii speciale, în care călugării se pot retrage pentru meditație.

[32] R. Stein, *op. cit.*, p. 151.

[33] Este vorba de tehnici arhaice, atestate deja în India antică (cf. *tapas*, § 78), specifice șamanilor; cf. M. Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 370 sq., 412 sq.; *Mythes, rêves et mystères*, pp. 124 sq., 196 sq.

urmăresc dobândirea de puteri yogice (*siddhi*, cf. § 195) de tip fachiric; de exemplu, transferarea „sufletului" propriu în trupul unui mort, altfel spus, animarea cadavrului. Cea mai terifiantă meditație, *gčod* („a sfâșia") constă în a oferi spre devorare demonilor propriul trup. „Puterea meditației face să apară o zeiță-sabie; ea sare la capul celui ce aduce sacrificiul, i-l taie și începe să-l facă bucăți; atunci demonii și fiarele se aruncă asupra acestor sfârtecături palpitânde, înfulecă carnea, beau sângele. Cuvintele ce se rostesc fac aluzie la unele *jātaka*, ce descriu cum Buddha, în timpul reîncarnărilor sale trecute, și-a dăruit propria carne animalelor înfometate și demonilor lacomi de carne de om"[34].

Această meditație amintește de sfârtecarea inițiatică a viitorului șaman de către demoni și spirite ale strămoșilor. Nu este, de altfel, singurul exemplu de integrare, în lamaism, a credințelor și tehnicilor șamaniste. Unii lama-vrăjitori se luptă între ei cu mijloace magice, așa cum fac și șamanii siberieni. Preoții lama stăpânesc fenomenele atmosferice, aidoma șamanilor, ei zboară ca și aceștia etc.[35]. Totuși, în ciuda structurii lor șamanice, meditațiile terifiante ale călugărilor tibetani sunt înzestrate cu semnificații și valori spirituale de un cu totul alt nivel. „Contemplarea propriului schelet", exercițiu specific șamanic, vizează, în lamaism, experiența extatică a irealității lumii și a eului. Ca să dăm un singur exemplu, călugărul trebuie să se vadă pe sine „schelet alb, luminos, uriaș, din care țâșnesc flăcări atât de mari încât umplu Golul Universului"[36].

317. Ontologie și fiziologie mistică a Luminii

Această capacitate de a asimila și revaloriza diverse tradiții, fie ele indigene și arhaice ori străine și recente, caracterizează geniul religios tibetan. Vom aprecia rezultatele unui asemenea sincretism, examinând câteva concepții și rituale privind Lumina. Am remarcat deja rolul Luminii când am prezentat rolul funiei *mu* și anumite cosmogonii autohtone sau *bon*. Giuseppe Tucci consideră importanța acordată Luminii („fie ca principiu generator, fie ca simbol al realității supreme sau ca revelație vizibilă, perceptivă, a acelei lumini din care toate se nasc și care este prezentă în noi înșine")[37] drept caracteristica fundamentală a vieții religioase tibetane. Pentru toate școlile lamaiste, Spiritul (*sems*) este lumină, și această identitate constituie baza soteriologiei tibetane[38].

Să amintim că și în India Lumina era socotită o epifanie a spiritului și a energiei creatoare la toate nivelurile cosmice, încă de la *Rig Veda* (cf. § 81). Omologia: divinitate, spirit, lumină, *semen virile*, este clar articulată în *Brāhmaṇa* și *Upaniṣade*[39]. Apariția zeilor, precum și nașterea ori trezirea unui Salvator (Buddha, Mahāvīra) se manifestă printr-o abundentă lumină supranaturală. Pentru buddhismul Mahāyāna, Spiritul (= Gândirea) este „în mod firesc luminos". Pe de altă parte, se știe rolul Luminii în teologiile iraniene (cf. § 215). S-ar putea presupune că identitatea Spirit (*sems*)–Lumină, atât de importantă în lamaism, ar fi consecința ideilor sosite din India și, indirect, din Iran. E necesar însă să examinăm procesul de reinterpretare

---

[34] R. Bleichsteiner, *L'Église Jaune*, pp. 194-195; M. Eliade, *Le Chamanisme*, p. 385. „Practica *gčod* nu poate fi decât rezultatul unei lungi pregătiri spirituale, ea este rezervată discipolului deosebit de puternic, psihic vorbind, altfel, cedând unor halucinații pe care el însuși le-a provocat, și-ar pierde rațiunea. În ciuda precauțiilor luate de maeștri, acest lucru se întâmplă uneori, pare-se"; A.M. Blondeau, *op. cit.*, p. 284.

[35] Vezi R. Bleichsteiner, *op. cit.*, pp. 187 sq., 224 sq.; *Le Chamanisme*, p. 387. Biografia lui Padmasambhava abundă în trăsături șamanice; cf. *Le Chamanisme*, p. 383.

[36] Lama Kasi Dwa Samdup și W.Y. Evans-Wents, *Le Yoga tibétain et les doctrines secrètes*, pp. 315 sq.

[37] G. Tucci, *Les religions du Tibet*, p. 97.

[38] *Ibid.*, p. 98; vezi, de asemenea, pp. 110 sq., 125 sq.

[39] Vezi studiul nostru „Experience de la lumière mystique" (republicat în *Méphistophélès et l'androgyne*), pp. 27 sq.

și de revalorizare, înăuntrul lamaismului, a unui mit prebuddhist despre nașterea omului din Lumină.

După o veche tradiție, Lumina Albă a dat naștere unui ou din care a apărut Omul Primordial. O altă versiune relatează că Ființa Primordială s-a născut din vid și iradiază Lumină. În fine, o a treia tradiție explică cum s-a făcut trecerea de la Omul-Lumină la oamenii actuali. La început, oamenii erau asexuați și fără dorințe trupești; aveau Lumina în ei înșiși și iradiau Lumină. Soarele și Luna nu existau. Când instinctul împreunării s-a trezit, și-au făcut apariția și organele sexuale — și atunci au apărut pe Cer Soarele și Luna. La început, oamenii se înmulțeau astfel: lumina care emana din trupul bărbatului pătrundea, ilumina și fecunda matricea femeii. Instinctul sexual se satisfăcea numai prin văz. Dar oamenii au degenerat și au început să se atingă cu mâinile, iar în cele din urmă au descoperit împreunarea sexuală[40].

Potrivit acestor credințe, Lumina și Sexualitatea sunt două principii antagonice: când una dintre ele domină, cealaltă nu se poate manifesta, și invers. Aceasta înseamnă că Lumina este conținută (sau mai degrabă ținută captivă) în *semen virile*. Așa cum am amintit, consubstanțialitatea spiritului (divin) cu Lumina și cu *semen virile* este, desigur, o concepție indo-iraniană. Dar importanța Luminii în mitologia și teologia tibetană (frânghia *mu* etc.) sugerează o origine autohtonă a acestei teme antropogonice, ceea ce nu exclude reinterpretarea ei ulterioară, ca urmare, probabil, a influențelor maniheene.

Într-adevăr, după maniheiști, Omul Primordial, format din cinci Lumini, a fost înfrânt și devorat de Demonii Întunericului. De atunci încoace, cele cinci Lumini sunt prizoniere în oameni, în ființele demonice, dar mai ales în sperma (cf. § 233). Regăsim lumina quintuplă într-o interpretare indo-tibetană privind *maithuna*, împreunarea rituală care imită „jocul" divin, ce nu sfârșește cu o emisiune seminală (§ 334). Comentând *Guhyasamāja Tantra*, Candrakirti și Ts'on Kapa insistă pe acest amănunt: în timpul *maithunei* se săvârșește o unire de ordin mistic, în urma căreia cuplul dobândește conștiința nirvanică. La om această conștiință nirvanică numită *bodhicitta*, „gândire a Treziei", se manifestă printr-un — și în oarecare măsură este identică cu un — strop (*bindu*), care coboară din creștetul capului și umple organele sexuale cu un șuvoi de lumină încincită. Candrakirti prescrie: „În timpul unirii, trebuie să se mediteze la *vajra* (*membrum virile*) și la *padma* (matricea) ca fiind pline pe dinăuntru cu lumina quintuplă"[41]. Influența iraniană pare evidentă în imaginea acestei încincite lumini. Se remarcă o altă analogie (dar care nu implică în mod necesar împrumutul) între injoncțiunea tantrică de a nu emite sperma în grija maniheană de a nu lăsa femeia însărcinată.

În clipa morții, „sufletul" sfinților și yoginilor zboară prin sinciput ca o săgeată de lumină și dispare prin „Homul Cerului"[42]. Pentru muritorii obișnuiți, lama deschide un orificiu în creștetul muribundului, pentru a înlesni zborul „sufletului". În faza finală a agoniei, și timp de mai multe zile după moarte, un lama citește mortului *Bardo Thödol* (= *Cartea tibetană a morților*). Lama îl avertizează că va fi trezit brusc de o lumină orbitoare: este întâlnirea cu sinele care e, în același timp, realitatea ultimă. Textul recomandă mortului: „Nu te sfii, nu te înfricoșa, este splendoarea propriei tale naturi". Și să știi, continuă textul, că tunetele și alte întâmplări înfricoșătoare „nu sunt în stare să-ți facă rău. Tu nu poți să mori. E destul să recunoști

---

[40] *Ibid.* p. 47 sq.

[41] Texte citate de G. Tucci, „Some glosses upon Guhyasamāja", p. 349. Amintim că pentru Mahāyāna elementele cosmice — *skandha* sau *dhātu* — sunt identificate cu desăvârșiții *Tathāgata*. Or, realitatea ultimă a acestor *Tathāgata* este lumina diferit colorată. „Desăvârșiții *Tathāgata* sunt cele cinci Lumini", scrie Candrakirti (G. Tucci, p. 348). Cf., în această problemă, *Méphistophélès et l'androgyne*, pp. 45 sq.; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, pp. 133 sq.

[42] Acest rit de lansare a „sufletului" prin sinciput se numește și „Deschiderea Ușii Cerului"; R. Stein, „Architecture et pensée religieuse en Extrême-Orient", p. 184. Cf. M. Eliade, „Briser le Toit de la Maison", pp. 136 sq.

în aceste apariții propriile tale forme de gândire. Să recunoști toate ca fiind *bardo* (adică stare intermediară)"[43]. Dar, condiționat de situația sa karmică, mortul nu știe cum să pună în practică aceste sfaturi. Deși el zărește pe rând Luminile pure — reprezentând eliberarea, identificarea cu esența de Buddha —, defunctul se lasă atras de Luminile impure, simbolizând o formă oarecare de postexistență, altfel spus, reîntoarcerea pe pământ[44].

Fiecare om are șansa lui de a atinge eliberarea în momentul morții: e de ajuns să se recunoască în Lumina pură pe care o vede în acel moment. Citirea cu glas tare a *Cărții Morților* constituie o ultimă strigare; dar întotdeauna defunctul e cel care decide propria-i soartă. El e cel ce trebuie să aibă voința de a alege Lumina pură și forța de a rezista ispitelor postexistenței. Cu alte cuvinte, moartea oferă posibilitatea unei noi inițieri, dar această inițiere comportă, ca toate inițierile, un șir de încercări pe care neofitul e nevoit să le înfrunte și să le învingă. Experimentarea *post-mortem* a Luminii constituie ultima, și poate cea mai dificilă probă inițiatică.

318. Actualitatea anumitor creații religioase tibetane

Bardo Thödol este cu siguranță textul religios tibetan cel mai cunoscut în lumea occidentală. Tradus și publicat în engleză în 1928, el a devenit într-o anumită măsură, mai ales după 1960, cartea de căpătâi a unui mare număr de tineri. Fenomenul este semnificativ pentru istoria spiritualității occidentale contemporane. Este vorba de un text profund și dificil, fără egal în nici o altă literatură religioasă. Interesul pe care îl trezește nu numai printre psihologi, istorici și artiști, ci mai ales la tineri este simptomatic: el indică atât desacralizarea aproape totală a morții în societățile occidentale contemporane, cât și dorința de a revaloriza — religios ori filosofic — actul care împlinește și totodată pune sub semnul întrebării existența umană[45].

De proporții mai modeste, dar la fel de semnificativă, este popularitatea crescândă a Șambalei, țara misterioasă unde, potrivit tradiției, s-au păstrat textele cărții *Kālacakra*[46]. Există mai multe *Călăuze* către Șambala, cărți redactate de preoți lama, dar este vorba mai curând de o geografie mitică. Într-adevăr, opreliștile descrise în aceste *Călăuze* (munți, fluvii, lacuri, pustiuri, monștri feluriți) amintesc de itinerariile spre țări legendare descrise în atâtea mitologii și folcloruri. În plus, unii autori tibetani afirmă că se poate ajunge în Șambala în urma unei călătorii săvârșite în vis sau în extaz[47]. Și de astă dată, fascinația vechiului mit al unei țări *paradisiace* și totuși *reale* dezvăluie o nostalgie caracteristică societăților occidentale desacralizate. Să ne amintim de succesul triumfal al unui roman mediocru *Horizon Perdu* și mai ales al filmului inspirat de acest roman.

După *Bardo Thödol*, singura operă tibetană care s-a bucurat de un anumit succes în Occident a fost *Viața lui Milarepa*, redactată către sfârșitul secolului al XII-lea și tradusă în franceză de J. Bacot (1925) și în engleză de W.Y. Ewans-Wentz (1938). Din nefericire, opera poetică

---

[43] M.Y.Evans-Wentz, *The Tibetan Book of the Dead*, p. 106.

[44] După Lumina albă, apoi albastră, el va vedea Lumina galbenă, roșie, verde și, în sfârșit, toate Luminile împreună; *ibid.*, pp. 110–130; cf., de asemenea, pp. 173–177 și *Tibetan Yoga and Secret Doctrines*, pp. 237 sq.

[45] Acest succes al unei „thanatologii" exotice în lumea occidentală contemporană s-ar putea compara cu răspândirea rapidă a dansului scheletelor, care, după B.Laufer, ar fi de origine tibetană.

[46] Această școală tantrică, încă insuficient studiată, a pătruns către 960, pornind din Asia Centrală, în Bengal și în Cașmir. Șaizeci de ani mai târziu, textul *Kālacakra* — în traducere literală „Roata Timpului" — a fost introdus în Tibet, împreună cu sistemul său specific de măsurare a timpului și cu implicațiile sale astrologice. Cf. H. Hoffmann, *The Religion of Tibet*, pp. 126 sq.; id., „Kalacakra Studies I", *passim*.

[47] Cf. Edwin Bernbaum, *The Way to Shambala*, pp. 205 sq.

a lui Milarepa (1052–1135) abia acum începe să fie cunoscută. Prima traducere completă a fost publicată în 1962[48]. Atât viața, cât și poemele lui Milarepa prezintă un interes excepțional. Acest magician, mistic și poet dezvăluie admirabil geniul religios tibetan. Milarepa începe prin a învăța să stăpânească magia, ca să se răzbune pe unchiul său; după o lungă și dură ucenicie pe lângă Marpa, el se retrage într-o peșteră, atinge sfințenia și cunoaște fericirile unui „eliberat-în-viață". În poemele lui — care vor deveni celebre când vor începe a fi traduse de poeți — el reînnoiește tehnica cântecelor (*doha*) tantricilor indieni, adaptând-o cântecelor tibetane. „A făcut acest lucru din gust estetic, dar și în ideea de a populariza astfel gândirea buddhistă, de a o face mai familiară, introducând-o în cântecele populare"[49].

În sfârșit, probabil că *Epopeea lui Gesar* va fi în viitor descoperită nu numai de comparatiști, dar și de publicul cultivat. Deși redactarea definitivă pare să fi avut loc spre sfârșitul secolului al XIV-lea, cel mai vechi ciclu epic este atestat cu trei secole mai înainte. Tema centrală o constituie transformarea eroului. La capătul a numeroase încercări, copilul urât și răutăcios ajunge un războinic de neînvins și în cele din urmă regele glorios Gesar, triumfător peste demoni și regi din toate cele patru colțuri ale lumii[50].

Dacă am amintit despre ecourile în Occident ale câtorva creații tibetane, este pentru că un mare număr de călugări și eruditi tibetani sunt răspândiți aproape peste tot în lume. Această diaspora ar putea cu timpul să modifice radical, sau chiar să curme, tradiția religioasă tibetană. Dar, pe de altă parte, învățământul oral al atâtor *lama* ar putea să aibă, în Occident, un efect comparabil cu exodul savanților bizantini încărcați de manuscrise prețioase după căderea Constantinopolului.

Sinteza religioasă tibetană prezintă o anumită analogie cu hinduismul medieval și cu creștinismul. În toate cele trei cazuri, este vorba de o întâlnire între o *religie tradițională* (relevând sacralitatea de structură cosmică), o *religie a salvării* (buddhismul, mesajul creștin, vișnuismul) și o tradiție *ezoterică* (tantrism, gnosticism, tehnici magice). Corespondența este și mai izbitoare între Occidentul medieval dominat de Biserica romană și teocrația lamaistă.

---

[48] *The Hundred Thousand Songs of Milarepa*, tradusă și adnotată de Garma C.C. Chang.

[49] R. Stein, *Civilisation tibétaine*, p. 223.

[50] Cf. R. Stein, *ibid.*, pp. 239 sq.; id., *L'épopée et le barde*, pp. 543 sq., și *passim*.

TABLOUL PROBLEMELOR

BIBLIOGRAFII CRITICE

1. Pentru o orientare rapidă în preistoria universală, vezi: Grahame Clark, *World Prehistory* (Cambridge, 1962); Grahame Clark și Stuart Piggot, *Prehistoric Societies* (Londra, 1965; această ultimă lucrare conține o bogată bibliografie); H. Breuil și R. Lantier, *Les hommes de la pierre ancienne: paléolithique et mésolithique* (ediție nouă, Payot, 1959).

O documentare mai completă se va găsi în lucrarea lui H. Müller-Karpe, *Handbuch, der Vorgeschichte I: Altsteinzeit* (München, 1966) și în primul volum publicat sub direcția lui Karl J. Narr, *Handbuch der Urgeschichte* (Berna–München, 1967). Karl Narr a dat un rezumat excelent al problemei, completat cu o bibliografie bogată în: *Abriss der Vorgeschichte* (München, 1957), pp. 8–41. Vezi, de același autor: *Urgeschichte der Kultur* (Stuttgart, 1961); F. Bordes, *Old Stone Age* (New York, 1968); *La Préhistoire. Problèmes et tendances* (ediție CNRS, Paris, 1968).

Analiza ipotezelor recente asupra originilor limbajului și societății, la Frank B. Livingstone, „Genetics, ecology and the origins of incest and exogamy", CA, 10, februarie 1969, pp. 45–61 (pp. 60–61, bibliografia). Asupra originilor limbajului îl urmăm pe Morris Swadesh, *The Origin and diversification of language* (Chicago, 1971).

În mai multe din studiile sale, Karl Narr a examinat ipotezele elaborate în jurul „hominizării" primatelor și a încercat să prezinte o imagine posibilă, verosimilă a paleantropilor; vezi, *inter alia*, „Approaches to the Social Life of Earliest Man", *Anthropos*, 57, 1962, pp. 604–620; „Das Individuum im der Urgeschichte, Möglichkeiten seiner Erfassung", *Saeculum*, 23, 1972, pp. 252–265.

Cu privire la problemele pe care le ridică popularea Americii, vezi E. F. Greenman, „The Upper Paleolithic and the New World", CA 4, 1963, pp. 41–91; Allan Bryan, „Early Man in America and the Late Pleistocene Chronology of Western Canada and Alaska", *ibid.*, 10, 1969, pp. 339–365; *Prehistoric Man in The New World*, lucrare publicată sub direcția lui Jesse D. Jennings și Edward Norbeck (Chicago, 1964); Gordon R. Willey, *An Introduction to American Archaeology*, I, (New Jersey, 1966), pp. 2–72 și *passim*.

Vezi, de asemenea, Frederick D. McCarthy, „Recent Development and Problems in the Prehistory of Australia", *Paideuma*, 14, 1968, pp. 1–17; Peter Bellwood, „The Prehistory of Oceania", CA, 16, 1975, pp. 9–28.

Timp de zeci de mii de ani, ordinea culturilor paleolitice este aceeași în Europa, în Africa și în Asia. Aceeași ordine se verifică în Australia și în America de Nord și de Sud, deși orizontul temporal e mult mai scurt. Pentru perioada ~ 20 000 ~10 000, e imposibil de afirmat ca o anumită regiune să fi obținut un avans tehnologic hotărâtor asupra altora. Există, desigur, variații în structura uneltelor, dar aceste variații reflectă probabil adaptări locale, și nu un progres tehnologic; cf. Marvin Harris, *Culture Man and Nature* (New York, 1971), p. 169. Această *unitate culturală* a paleoliticului constituie sursa comună a tradițiilor moștenite de către culturile ulterioare; ea permite, în plus, compararea cu societățile de vânători contemporani. O analiză admirabilă a „supraviețuirilor" paleolitice în anumite rituri și mituri grecești, la Walter Burkert, *Homo necans* (Berlin, 1972). Asupra culturilor vânătorilor, vezi colocviul *Man the Hunter*, publicat sub conducerea lui Richard B. Lee și Irven Devore (Chicago, 1968).

2. Pentru a înțelege șovăiala savanților în a admite posibilitatea unei religiozități coerente și complexe la paleantropi, trebuie să amintim că, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, termenul „religie" avea o întrebuințare mai degrabă limitată, restul fiind desemnat prin diferite vocabule peiorative, „magie", „superstiție", „sălbăticie" etc. S-a vorbit despre „oameni fără religie" pentru că, la anumite triburi, nu s-a găsit nimic comparabil cu politeismele și cu „sistemele fetișiste" cunoscute. Deoarece prin „religie" se înțelegea un complex ideologic comparabil iudeo-creștinismului, hinduismului sau panteonurilor Orientului Apropiat antic, partizanii religiozității erau acuzați de vina de a-i „idealiza" pe paleantropi.

Ar fi inutil să citãm toate lucrările consacrate religiilor preistorice; majoritatea păstrează doar un interes bibliografic. Se pot consulta pentru documentația lor sau pentru ipotezele avansate: Th. Mainage, *Les religions de la préhistoire* (Paris, 1921); G. H. Luquet, *L'art et la religion des hommes fossiles* (Paris, 1926); C. Clemen, *Urgeschichtliche Religion*, 2 vol. (Bonn, 1932–1933); E. O. James, *Prehistoric Religion* (Londra–New York, 1957).

Expuneri mai ample se găsesc în câteva apariții recente: Johannes Maringer, *The Gods of Prehistoric Man* (New York, 1960); o traducere franceză a apărut în 1958): Étienne Patte, *Les préhistoriques et la religion* (Paris, 1960); André Leroi-Gourhan, *Les religions de la prehistoire: Paléolithique* (Paris, 1964); Karl J. Narr, *Kultur, Umwelt u. Leiblichkeit d. Eiszeitmenschen* (Stuttgart, 1963); id. „*Approaches to the Religion* of Early Paleolithic Man", HR 4, 1964, pp. 1–29; id., „Religion und Magie in der jüngeren Altsteinzeit", în *Handbuch der Urgeschichte*, I (1966), pp. 298–320. Util pentru

bibliografia critică a câtorva lucrări recente, articolul aceluiași autor: „Wege zum Verständnis Prähistorischer Religionsformen", *Kairos*, 3, 1963, pp. 179–188.

Mitologiile susceptibile a se dezvolta pornind de la fabricarea uneltelor sunt încă insuficient studiate. Am analizat simbolismul și câteva teme mitologice ale săgeții în „Notes on the Symbolism of the Arrow" (*Religions in Antiquity. Essays in memory of E. R. Goodenough*, Leiden, 1968, pp. 463–475).

3. Esențialul privitor la practicile funerare ale oamenilor din paleolitic este prezentat cu claritate de către J. Maringer, *The Gods of Prehistoric Man* (New York, 1960), pp. 14–37, 74–89. Încă utilă pentru documentația accesibilă înainte de 1940, E. O. James, *Prehistoric Religion. A study in Prehistoric Archaeology* (Londra, 1957), pp. 17–34, Vezi, de asemenea, Grahame Clark, *The Stone Age Hunters* (Londra, 1967), pp. 41 sq. Un expozeu critic la Leroi-Gourhan, *Les religions de la préhistoire*, pp. 37–64.

Pentru analize mai adâncite, vezi H. Breuil, „Pratiques religieuses chez la humanités quaternaires" (*Scienza e civiltà*, 1951, pp. 45–75); A. Glory și R. Robert, „Le Culte des crânes humains aux époques préhistoriques" (*Bulletin de la Société d'Anthropologie de Paris*, 1948, pp. 114–133); H. L. Movius, Jr., „The Mousterian Cave of Teshisk-Tash, South-eastern Uzbekistan, Central Asia" (*American School of Prehistoric Research*, Bulletin nr. 17, 1953, pp. 11–71); P. Wernert, „Cultes des Crânes: représentation des ésprits des défunts et des ancêtres" (în M. Gorce și R. Mortier, *L'Histoire générale des Religions*, I, Paris, 1948, pp. 51–102).

Asupra semnificației craniului exhumat la Circeo, vezi A. C. Blanc, „I Paleantropi di Saccopastore e del Circeo" (*Quartär*, 1942, pp. 1–37).

Raymond A. Dart a arătat vechimea exploatării minelor de ocru din Africa de Sud și din alte părți: vezi „The multimillenial prehistory of Ochre Mining" (NADA, 1967, pp. 7–13); „The Birth of Symbology" (*African Studies*, 27, 1968, pp. 15–27). Aceste două articole conțin abundente referințe bibliografice.

Asupra înmormântării „în poziție embrionară", G. van der Leeuw, „Das Sogenannte Hockerbergräbniss und der ägyptische *Tjknw*" (SMSR, 14, 1938, pp. 150–167).

4. Emil Bächler a prezentat rezultatele săpăturilor în *Das alpine Paläolithikum der Schweiz* (Basel, 1940).

Pentru celelalte descoperiri, vezi K. Hoermann, *Die Petershöhle bei Velden in Mittelfranken: Eine altpaläolithische Station* (Nüremberg, 1933); K. Ehrenberg, „Dreissig Jahre paläobiologischer Forschung in österreichischen Höhlen" (*Quartär*, 1951, pp. 93–108); id., „Die paläontologische, prähistorische und paläoethnologische Bedeutung der Salzofenhöhle im Lichte der letzten Forschungen" (*Quartär*, 1954, pp. 19–58). Vezi, de asemenea, Lothar Zotz, „Die altsteinzeitliche Besiedlung der Alpen u. deren geistigen u. wirtschaftliche Hintergründe", *Sitzungsberichte der Physikalischmedizinische Sozietät zu Erlangen*, vol. 78, 1955–1957, pp. 76–101, și mai ales Müller-Karpe, *Alsteinzeit*, pp. 205, 224–226.

Comparația cu ofrandele specifice anumitor populații arctice a fost făcută de Al. Gahs, „Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern" (*Festschrift für P. W. Schmidt*, Viena, 1928, pp. 231–268). La rândul său, Wilhelm Schmidt a revenit de mai multe ori asupra acestei probleme; cf., *inter alia*, „Die älteste Opferstelle des altpaläolithischen Menschen in den Schweizer Alpen" (*Acta Pontificiae Academiae Scientiarum*, Città del Vaticano, 6, 1942, pp. 269–272); „Das Primitialopfer in der Urkultur" (*Corona Amicorum, Festgabe für Emil Bächler*, St. Gallen, 1948, pp. 81–92).

Karl Meuli și-a prezentat interpretarea sa privind depozitele de oase în „Griechische Opferbräuche" (*Phyllobolia für Peter von der Mühll*, Basel, 1945, pp. 185–288), în special pp. 283–287.

Despre problema „sacrificiilor" în paleolitic, vezi: Oswald Menghin, „Der Nachweis des Opfers im Altpaläolithikum" (*Wiener Prähistorische Zeitschrift*, XIII, 1926, pp. 14–19); H. C. Bandi, „Zur Frage eines Bären- oder Opferkultes im ausgehenden Altpaläolithikum der alpinen Zone" (*Helvetia Antiqua, Festschrift Emil Vogt*, Zürich, 1966, pp. 1–8); S. Brodar, „Zur Frage der Höhlenbärenjagd und des Höhlenbärenkult in den paläolithischen Fundstellen Jugoslawien" (*Quartär*, 9, 1957, pp. 147–159); W. Wüst, „Die paläolithisch-ethnographischen Bärenriten u. das Altindo-germanische" (*Quartär*, 7–8, 1956, pp. 154–165); Mirko Malez, „Das paläolithikum der Veternicahöhle und der Bärenkult" (*Quartär*, 10/11, 1958/1959, pp. 171–188). Vezi, de asemenea, I. Paulson, „Die rituelle Erhebung des Bärenschädels bei arktischen u. subarktischen Völker", *Temenos*, I, 1965, pp. 150–173).

F.-Ed. Koby a pus la îndoială existența depozitelor de cranii și a cultului ursului: cf. „L'ours des cavernes et les Paléolithiques" (*L'Anthropologie*, 55, 1951, pp. 304–308); „Les Paléolithiques ont-ils chassé l'ours des cavernes?" (*Actes de la Société Jurassienne d'émulation*, 57, 1953, pp. 157–204); „Grottes autrichiennes avec culte de l'ours?" (*Bull. de la Soc. Préhist. française*, 48, 1951, pp. 8–9). Leroi-Gourhan împărtășește aceste opinii; cf. *Les religions de la préhistoire*, pp. 31 sq.

Pentru o amplă expunere critică, vezi Johannes Maringer, „Die Opfer der paläolithischen Menschen" (*Anthropica*, St. Augustin bei Bonn, 1968, pp. 249–271).

W. Koppers a sugerat unele paralele etnologice interesante; vezi „Der Bärenkult in ethnologischer und prähistorischer Beleuchtung" (*Paleobiologica*, 1933, pp. 47–64); „Künstlicher Zahnschift am Bären im Altpaläolithikum und bei den Ainu auf Sachalin" (*Quartär*, 1938, pp. 97–103). Ritualurile sunt analizate de către Alexander Slawik, „Zum Problem des Bärenfestes der Ainu u. Giliaken", *Kultur und Sprache* (Viena, 1952), pp. 189–203.

Relațiile dintre „ursul ceremonial" și șamanism în paleoliticul european au fost studiate de Karl Narr, „Bärenzeremoniell und Schamanismus in der älteren Steinzeit Europas", *Saeculum*, 10, 1959, pp. 233–272.

Asupra credințelor specifice vânătorilor că animalul poate renaște din oasele sale, cf. Mircea Eliade, *Le Chamanisme* (ediția a 2-a, 1968), pp. 139 sq. Interdicția de a sparge oasele vânatului ori ale animalelor domestice a fost analizată în lumina

cercetărilor recente de Joseph Henninger, „Neuere Forschungen zum Verbot des Knochenzerbrechens" (*Studia Ethnografica et Folkloristica in honorem Béla Gunda.*, Debrecen, 1971, pp. 673–702). Studiul lui I. Paulson, „Die Tierknochen im Jagdritual der nordeurasiatisches Völker", *Zeit. für Ethnologie*, 84, 1959, pp. 270–292, merită o menţiune specială.

5. Există o bibliografie considerabilă în legătură cu grotele preistorice şi arta rupestră. Semnalăm: H. Breuil, *Quatre cents siècles d'art pariétal* (Montignac, 1952); J. Maringer şi H. Bandi, *Art in the Ice Age* (Londra, 1953); Paolo Graziosi, *Palaeolithic Art* (trad. engleză, Londra, 1960); A. Leroi-Gourhan, *Préhistoire de l'art occidental* (Paris, 1965); A. Laming, *Lascaux. Paintings and Engravings* (Harmondsworth, 1959); id., *La signification de l'art rupestre paléolithique* (Paris, 1962), cu o bogată bibliografie critică; R. F. Heizer şi M. A. Baumhoff, *Prehistoric Rock Art of Nevada and Eastern California* (Berkeley–Los Angeles, 1962); Peter J. Ucko şi André Rosenfeld, *Paleolithic Cave Art* (New York, 1967). Vezi, de asemenea, *Simposio de arte rupestre, Barcelona, 1966* (publicată la Barcelona în 1968), în special studiile lui P. Graziosi, „L'art paléo-épipaléolithique de la Province méditerranéenne et ses nouveaux documents d'Afrique du Nord et du Proche-Orient" (pp. 265 sq.), Emmanuel Anati, „El arte rupestre galaico-português" (pp. 195 sq.), Henri Lhote, „Données récentes sur les gravures et les peintures rupestres du Sahara" (pp. 273 sq.). Condiţiile unei comparări corecte între creaţiile artistice din preistorie şi acelea ale popoarelor la nivel etnologic au fost examinate de Karl Narr, „Interpretation altsteinzeitlicher Kunstwerke durch völkerkundliche Parallelen", *Anthropos*, 50, 1955, pp. 513–545. O interpretare marxistă a dat G. Charrière, *Les significations des représentations érotiques dans les arts sauvages et préhistoriques* (Paris, 1970).

Leroi-Gourhan distinge, stilistic şi cronologic, cinci perioade în arta paleolitică: 1) Musterianul evoluat (în jur de ~ 50000), în care sunt atestate oase şi „plăcuţe de piatră având incizii regulat spaţiate", dar nu încă opere figurative; 2) perioada primitivă (Aurignacian, în jur de ~ 30000), care a dat figuri gravate sau pictate, de plăci de calcar, „imagini foarte abstracte şi foarte stângace, reprezentând capete sau grumazuri de animale, în general inidentificabile, amestecate cu reprezentări genitale", şi, mai târziu (în jur de ~ 25000 ~ 20000), figuri foarte stilizat analoage: „partea centrală a corpului este enormă în raport cu capul şi cu extremităţile, ceea ce a dat naştere la ideea că femeile paleolitice erau foarte steatopyge"; 3) perioada arhaică (Solutreanul recent, în jur de ~ 30000–25000), reprezentată de mai multe arii de prim rang (Lascaux; La Pasiega). „Măiestria tehnică este acum completă şi picturile, sculpturile sau gravurile sunt de o extraordinară calitate a execuţiei"; 4) perioada clasică (Magdalenian, în jur de ~ 15000–11000), când peşterile pictate vor atinge maximum de extensiune geografică; realismul formelor este foarte accentuat; 5) perioada târzie (Magdalenianul recent, cca ~ 10000): grotele nu mai sunt decorate, arta este esenţialmente mobiliară. „Figurile şi-au pierdut ultimele trăsături ale vechiului stil, animalele sunt integrate într-un realism în care exactitatea de formă şi de mişcare este surprinzătoare. Arta mobilă urcă acum până în Marea Britanie, în Belgia şi în Elveţia. Către ~ 9000, un declin destul de brusc marchează sfârşitul paleoliticului superior, rarele mărturii ale sfârşitului de Magdalenian se topesc în stângăcie şi schematism" (*Les religions de la préhistoire*, pp. 87–88).

Simposio de arte rupestre conţine două articole de Henri Lhote criticând metoda lui A. Leroi-Gourhan şi A. Laming-Emperaire: „Placa zisă „Femeia cu Ren", de Laugerie-Basse, şi interpretarea sa zoologică" (pp. 79–97); „Le bison gravé de Ségriés-Moustiers-Ste-Marie" (pp. 99–108). O analiză critică a interpretării lui Leroi-Gourhan se va găsi la Peter J. Ucko şi André Rosenfeld, *Palaeolithic Cave Art*, pp. 195–221.

Observaţii sugestive în legătură cu simbolismul artei preistorice şi expresiile sale stilistice în studiile lui Herbert Kühn, „Das Symbol in der Vorzeit Europas", *Symbolon*, 2, 1961, pp. 160–184, şi Walter Matthes, „Die Darstellung von Tier u. Mensch in der Plastik des älteren Paläolithikum", *ibid.*, 4, 1964, pp. 244–276. Ceea ce au publicat H. Bégouen, N. Casteret şi J. Charet asupra grotelor de la Montespan şi de la Tuc d'Aubert a fost discutat de P. J. Ucko şi A. Rosenfeld, *op. cit.*, pp. 177–178, 188–198.

Placa de ardezie gravată la Lourdes este reprodusă de J. Maringer, *The Gods of the Prehistoric Man*, fig. 27. S-a propus să se interpreteze scena gravată pe un os exhumat din grota de la Vache (Ariège), ca indicând o ceremonie iniţiatică: vezi Louis-René Nougier şi Romain Robert, „Scene d'une initiation de la grotte de la Vache à Alliat (Ariège)", *Bull. de la Soc. de l'Ariège*, vol. XXIII, 1968, pp. 13–98. O clară reproducere a desenului în Alexander Marshak, *The Roots of Civilization* (New York, 1972), p. 275, fig. 154.

Horst Kirchner a propus o interpretare „şamanică" a faimoasei picturi parietale de la Lascaux în studiul său „Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus", *Anthropos*, 47, 1952, pp. 244–286. Interpretarea a fost acceptată de Karl Narr, „Bärenzeremoniell und Schamanismus in der älteren Steinzeit Europas" (*Saeculum*, 10, 1959, pp. 233–272), mai ales p. 271. Vezi, de asemenea, Eliade, *Le Chamanisme* (ediţia a 2-a, 1968), pp. 390 sq.; Al. Marshak, *The Roots of Civilization*, p. 277.

J. Makkay a interpretat în acelaşi sens „Marele Vrăjitor" din peştera de la Trois Frères; cf. „An important proof to the Prehistory of Shamanism", *Alba Regia*, 2/3 (Székesfehérvár, 1963), pp. 5–10.

Vezi, de asemenea, E. Burgstaller, „Schamanistische Motive unter den Felsbildern in den österreichischen Alpenländern", *Forschungen u. Fortschritte*, 41, 1967, pp. 105–110; 144–158; H. Miyakawa şi A. Kollantz, „Zur Ur- und Vorgeschichte des Schamanismus", *Zeitschrift für Ethnologie*, 91, 1960, pp. 161–193 (util în ce priveşte documentaţia japoneză).

6. Despre statuetele feminine vezi documentaţia culeasă de E. Saccasyn-Della Santa, *Les figures humaines du paléolithique supérieur eurasiatique* (Anvers, 1947), de completat cu descoperirile ulterioare, înregistrate în bibliografia lui Karl J. Narr, *Antaios*, vol. II, nr. 2 [1960], p. 155, n. 2. Pentru interpretare, cf. F. Hančar, „Zum Problem der Venusstatuetten im eurasischen Jüngpaläolithikum" (*Prähistorische Zeitschrift*, vol. 30/31, 1939/40, pp. 85–156); Karl J. Narr, „Weibliche Symbol-Plastik der älteren Steinzeit" (*Antaios*, II, 1960, pp. 131–157); Karl Jettmar, în I. Paulson, A. Hultkrantz, K. Jettmar,

Les religions arctiques et finnoises (trad. franceză, 1965), p. 292 (rezumând săpăturile lui Gherasimov la Mal'ta). Vezi, de asemenea, J. Maringer, *The Gods of prehistoric man*, pp. 153 sq.; A. Leroi-Gourhan, *Les religions de la préhistoire*, pp. 87 sq. Se consideră că această artă a figurinelor („kleinplastik", cum o desemnează Karl Narr) este rezultatul influențelor sosite din Mediterana orientală; în regiunea franco-cantabrică domină un stil mai degrabă naturalist, în vreme ce în est și în nord-est s-a impus schematismul geometric. Dar se admite acum că paleoliticul recent din Siberia a fost influențat de către culturile Mongoliei și Asiei de Sud-Est: cf. Karl Jettmar, *Les religions arctiques et finnoises*, p. 292.

Interpretarea lui A. Leroi-Gourhan a fost criticată de P. J. Ucko și A. Rosenfeld, *Palaeolithic Cave Art*, pp. 195 sq., și de Henri Lhote, „La plaquette dite de «La Femme au Renne»", în *Simposio de arte rupestre*, pp. 80–97 (cf. *ibid.*, pp. 98–108, o critică de Maning).

În legătură cu stilul „numit la raze X" și legăturile sale cu șamanismul vezi Andreas Lommel, *Shamanism: The beginnings of Art* (New York–Toronto, fără dată), pp. 129 sq. Cartea a fost discutată de mai mulți autori în *Current Anthropology*, 11, 1970, pp. 39–40.

7. Alexander Marshak a prezentat pentru prima oară descoperirea sa în „Lunar Notation on Upper Palaeolithic Remains (*Scientia*, 1964, 146, pp. 743–745). Acest scurt articol a fost urmat de o serie de contribuții mai elaborate: „New Techniques in the Analysis and Interpretation of Mesolithic Notations and Symbolic Art" (*Actes du symposium international*, ed. Emmanuel Anati, Valcamonica, 1970, pp. 479–494); *Notations dans les gravures du paléolithique supérieur: Nouvelles methodes d'analyse* (Bordeaux: Institut de préhistoire de l'Université de Bordeaux, Mémoire, nr. 8, 1970); „Le bâton de commandement de Montgandier (Charente). Réexamen au microscope et interpretation nouvelles" (*L'Anthropologie*, 74, 1970, pp. 321–352); „Cognitive Aspects of Paleolithic Engraving" (CA, 13, 1972, pp. 445–477); „Upper Paleolithic Notation and Symbol" (*Scientia*, 1972, 178, pp. 817–828). Rezultatele acestor cercetări sunt analizate în cartea sa *The Roots of Civilization; Beginnings of Man's First Art, Symbol and Notation* (New York, 1972); cf. articolul nostru „On Prehistoric Religions", HR, 14, 1974, pp. 140–147, mai ales 140–143.

Studiul „The Meander as a System: The Analysis and Recognition of Iconographic Units in Upper Paleolithic Compositions" a fost prezentat la Colocviul lui Australian Institute of Aboriginal Studies, Canberra, mai 1974. Autorul a pus cu amabilitate la dispoziția noastră manuscrisul acestei importante contribuții.

Pentru o studiere comparativă a dansurilor circulare, vezi Evel Gasparini, „La danza circolare degli Slavi" (*Ricerche Slavistiche*, 1, 1952, pp. 67–92); id., *Il Matriarcaio Slavo. Antropologia culturale dei Protoslavi* (Firenze, 1973), pp. 665 sq. Cf. articolul nostru, în HR, 14, 1974, pp. 74–78.

Mitul secret al păstorilor Peuli, comunicat de Amadou Hampaté Bâ (care a fost el însuși inițiat), a fost publicat de Germaine Dieterlen, *Koumen* (Cahiers de l'Homme, Paris, 1961); grație acestui mit, Henri Lhote a putut să interpreteze anumite picturi rupestre din Hoggar și din Tassili; cf. „Données récentes sur les gravures et les peintures rupestres du Sahara" (*Simposio de arte rupestre*, pp. 273–290), pp. 282 sq.

H. von Sicard consideră că zeul Luwe mai reflectă încă și acum credința într-un Zeu Suprem al vânătorilor africani, dinainte de ~8000; cf. „*Luwe* und verwandte mythische Gestalten", *Anthropos*, 63/64, 1968/69, pp. 665–737, mai ales 720 sq.

Miturile „plonjonului cosmogonic" sunt atestate în Europa Orientală, în Asia Centrală și Septentrională, în India aborigenă (prearianã), în Indonezia și în America de Nord; cf. Mircea Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan* (Paris, 1970), cap. III: „Le Diable et le bon Dieu" (pp. 81–130) [trad. românească, pp. 87–135 — nota trad.].

Studiul lui W. Gaerte, „Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischer Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltströme" (*Anthropos*, 9, 1914, pp. 956–979), s-a învechit, dar este încă util pentru documentele iconografice.

Benjamin Ray a dat o strălucită analiză despre puterea magico-religioasă a cuvântului la populațiile Dinka și Dogoni: „Performative Utterances' in African Rituals", HR, 13, 1973, pp. 16–35. (Expresia „Performative Utterances" aparține filosofului englez I. L. Austin.)

8. A. Rust a publicat mai multe lucrări despre săpăturile efectuate la Meiendorf, Stellmoor și Ahrensburg-Hopfenbach timp de patruzeci de ani; cele mai importante sunt: *Die alt-und mittelsteinzeitlichen Funde von Stellmoor* (Neumünster in Holstein, 1934); *Das altsteinzeitliche Rentierjägerlager Meisendorf* (*ibid.*, 1937); *Die Jungpaläolitischen Zeltanlangen von Ahrensburg* (1958); *Vor 20000 Jahren* (Neumünster, 1962).

Despre semnificațiile religioase ale acestor descoperiri, cf. A. Rust, „Neue endglaziale Funde von kultische — religiöser Bedeutung" (*Ur-Schweiz*, 12, 1948, pp. 68–71); id., „Eine endpaläolitische hölzerne Götzenfigur aus Ahrensburg" (*Röm. Germ. Kom. d. dtsch. Arch. Inst.*, Berlin, 1958, pp. 25–26); H. Pohlhausen, „Zum Motiv der Rentierversenkung der Hamburger u. Ahrensburger Stufes des niederdeutschen Flachlandmagdalenien", *Anthropos*, 48, 1953, pp. 987–990; H. Müller-Karpe, *Handbuch der Vorgeschichte*, I, p. 225; II, p. 496 (nr. 347); J. Maringer, „Die Opfer der paläolitischen Menschen" (*Anthropica*, St. Augustin bei Bonn, 1968, pp. 249–272), pp. 266–270.

Asupra sacrificiului prin imersiune, vezi Alois Closs, „Das Versenkungsopher", în *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, 9, 1952, pp. 66–107.

Pentru problema semnificațiilor religioase ale artei rupestre din Spania orientală, vezi H. Obermaier, *Fossil Man in Spain* (New Haven, 1924); J. Maringer, *The Gods of Prehistoric Man*, pp. 176–186.

9. Cea mai bună și cea mai completă expunere privind preistoria Palestinei este aceea a lui J. Perrot, „Préhistoire Palestinienne", în *Dict. de la Bible*, Supplément, vol. VIII, 1968, col. 286–446. Vezi, de asemenea, R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, vol. I (Paris, 1971), pp. 41–59. În legătură cu cultura natufiană, vezi D. A. E. Garrod, „The Natufian

Culture: The Life and Economy of a Mesolithic People in the Near East", în *Proceedings of the British Academy*, 43 (1957), pp. 211–227; E. Anati, *Palestine before the Hebrews* (New York, 1963), pp. 146–178; H. Müller-Karpe, *Handbuch der Vorgeschichte*, II: *Jungsteinzeit* (München, 1968), pp. 73 sq. Asupra religiei natufiene, vezi, în sfârșit, Jacques Cauvin, *Religions néolithiques de Syro-Palestine* (Paris, 1972), pp. 19–31.

Asupra semnificației religioase a craniilor și despre canibalismul ritual, vezi Müller-Karpe, *op. cit.*, vol. I, pp. 239 sq.; Walter Dostal, „Ein Beitrag zur Frage des religiösen Weltbildes der frühesten Bodenbauer Vorderasiens", *Archiv für Volkerkunde*, 12, 1957, pp. 53–109, mai ales pp. 75–76 (cu bibliografie); R. B. Onian, *The Origin of European Thought* (Cambridge, 1951; ediția a 2-a, 1954), pp. 107 sq., 530 sq.

10. Despre „vânătoarea rituală în Africa", vezi Helmut Straube, *Die Tierverkleidungen der afrikanischen Naturvölker* (Wiesbaden, 1955), pp. 83 sq., 198 sq., și *passim*. Despre asemănările dintre tehnicile războiului și ale vânătorii la asirieni, iranieni și turco-mongoli, vezi Karl Meuli, „Ein altpersischer Kriegsbrauch" *(Westöstliche Abhandlungen. Festschrift für Rudolf Tchudi*, Wiesbaden, 1954, pp. 63–86).

Adăugăm că vânătoarea a trezit și alte teme mitologice și folclorice. Ca să citățm doar un exemplu: urmărirea unui cerb îl poartă pe erou într-o altă lume, sau într-o lume feerică și magică, unde, în cele din urmă, vânătorul îl întâlnește pe Hristos sau pe Boddhisattva etc.; cf. M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan* (1970), pp. 131–161 [trad. românească pp. 136–165 — nota trad.]. Într-un mare număr de mituri și legende privind descoperirea și cucerirea unui teritoriu, întemeierea unui oraș, trecerea unui fluviu sau traversarea unei mlaștini etc., animalul e cel care descoperă soluția unei situații aparent fără ieșire; cf. Mircea Eliade, *ibid.*, pp. 135 sq., 160 [trad. românească, pp. 140 sq., 164–165 — nota trad.].

11. Despre începutul cultivării plantelor și domesticirea animalelor, a se vedea Müller-Karpe, *op. cit.*, II, pp. 240–256; Peter J. Ucko și G. W. Dimbley [Ed.], *The domestication and exploitation of plants and animals* (Chicago, 1969); Gary A. Wright, „Origins of food production in Southwestern Asia: A Survey of Ideas" (*Current Anthropology*, 12, oct.–dec., 1971, pp. 447–479).

Pentru un studiu comparativ, a se vedea F. Hermann, „Die Entwicklung des Pflanzenanbaues als ethnologisches Problem" *Studium Generale*, 11, 1958, pp. 352–563; id., „Die religiösgeistige Welt des Bauerntums in ethnologischer Sicht", *ibid.*, pp. 434–441.

Robert Braidwood distinge patru faze ale activității agricole primitive: populație locuind în sate și practicând o cultură agricolă elementară (*primary village farming*); agricultura satelor stabile (*settled village farming*), „cultura incipientă" și în fine, „satul practicând o agricultură intensivă" (*intensified village farming);* cf. R. Braidwood și L. Braidwood, „Earliest village communities of South West Asia", *Journal of World History*, I, 1953, pp. 278–310; R. Braidwood, „Near Eastern prehistory: The swing from food-gathering cultures to village-farming communities is still imperfectly understood", *Science*, vol. 127, 1958, pp. 1419–1430; cf. R. Braidwood, „Prelude to Civilization", în *City Invincible: A Symposium on Urbanization and Cultural development in the Ancient Near East*, ed. Carl H. Kraeling și Robert M. Adams (Chicago, 1960), pp. 297–313; Carl O. Sauer, *Agricultural origins and dispersals* (New York, 1952); Edgar Anderson, *Plants, Man and Life* (Boston, 1952).

Despre miturile de tip Hainuwele și semnificația lor religioasă și culturală, vezi Ad. E. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur* (Stuttgart, 1948), pp. 35 sq.; id., *Mythes et cultes chez les peuples primitifs* (trad. franceză, Payot, 1954 [ed. germană, Wiesbaden, 1950]), pp. 188 sq.; Carl A. Schmitz, „Die Problematik der Mythologeme «Hainuwele» und „Prometheus"", *Anthropos*, 55, 1960, pp. 215–238; M. Eliade, *Aspects du mythe* (1963), pp. 132 sq.; T. Mabuchi, „Tales concerning the origin of grains in the Insular Areas of Eastern-South-eastern Asia", *Asian Folklore Studies*, 23, 1964, pp. 1–92; Atsuhiko Yoshida, „Les excrétions de la Déesse et l'origine de l'agriculture", *Annales*, iulie–august, 1966, pp. 717–728.

Recent, Ileana Chirasi a identificat în mitologia greacă anumite complexuri mitico-rituale de tip Hainuwele, care par solidare cu faza „precerealieră"; cf. *Elementi di culture precereali nei miti e riti greci* (Roma, 1968).

După etnologul german Kunz Dittmer, cultura rădăcinilor și bulbilor ar fi început, în Asia sud-orientală, încă din paleoliticul superior. Femeile aveau responsabilitatea plantării și a culesului; ele împleteau coșuri și, mai târziu, fabricau ceramică. Prin urmare, câmpurile cultivate au devenit proprietatea femeilor. Soțul venea să locuiască în casa soției și descendența era matriliniară. Pe lângă vânătoare și pescuit, bărbații se îndeletniceau și cu defrișatul pădurilor. Acest tip de civilizație, pe care Dittmer l-a definit ca o combinație de vânătoare și vegecultură („Jäger-Pflanzer"), s-a răspândit în Africa tropicală, în Melanesia și în cele două Americi.

Tot în Asia de Sud-Est a apărut mai târziu cultura tuberculilor și horticultura; și tot în această perioadă a avut loc domesticirea porcului și a păsărilor. Această civilizație se caracterizează printr-o organizare de tip matriarhal, prin societăți secrete masculine (în scopul de a le înfricoșa pe femei), clase de vârstă, importanță economică și religioasă a femeii, mitologii lunare, culte orgiastice ale fertilității, vânătoare de capete și cult al craniilor. Regenerarea vieții se efectua prin sacrificii umane. Cultul strămoșilor era justificat prin rolul lor în fertilitate. Alte elemente caracteristice: șamanismul și dezvoltarea artei (muzică, dramă cultuală, măști de societăți secrete, figurări plastice ale strămoșilor). Acest tip de civilizație (sau ciclu cultural) se difuzase deja în epoca mezolitică în Asia sud-orientală (se regăsește încă în zilele noastre la anumite populații primitive din India exterioară și Indochina), în Africa ecuatorială și în Mările Sudului cu excepția Polineziei.

Kunz Dittmer explică cerealicultura ca un substitut (*Ersatz*) al vegeculturii, dictat de răspândirea practicii înspre zonele de stepă. Trecerea de la vegecultură la cerealicultură a avut loc în India: acolo s-a cultivat cea mai veche cereală, meiul. Din India, această nouă tehnică s-a difuzat în Asia occidentală, unde au început să se cultive speciile sălbatice ale mai multor graminee. Dittmer distinge două cercuri culturale specifice culturii cerealelor: a) cultura de tip „extensiv", în regiunile

în care cădea o cantitate suficientă de ploaie: b) cultura „intensivă", adică folosind terasele, irigația și grădinăritul. Fiecăruia din aceste cercuri culturale îi corespund structuri sociologice, economice și religioase specifice (cf. Kunz Dittmer, *Allgemeine Völkerkunde*, Braunschweig, 1954, pp. 163–190).

Dimpotrivă, H. Baumann consideră că cultura tuberculilor a fost inventată imitându-se, sau readaptând, tehnica cerealiculturii; cf. *Das doppelte Geschlecht* (Berlin, 1955), pp. 289 sq.

12. Asupra solidarității mistice femeie–pământ cultivat, a se vedea M. Eliade, *Traité d'histoire des religions* (ediție nouă, 1968), pp. 208–228, 281–309; id., *Mythes, rêves et mystères* (1957), pp. 206–253.

Împotriva generalizărilor grăbite ale lui Albert Dieterich *(Mutter Erde*, ediția a 3-a, Berlin, 1925), vezi Olof Pettersson, *Mother Earth: An Analysis of the Mother Earth Concepts according to Albert Dieterich* (Lund, 1967). Cf., de asemenea, P. J. Ucko, *Anthropomorphic Figurines* (Londra, 1968) și Andrew Fleming, „The Myth of the Mother-Goddess" *(World Archaeology*, I, 1969, pp. 247–261).

Cu privire la partenogeneza zeițelor grecești și mediteraneene, vezi Uberto Pestalozza, *Religione mediterranea. Vechi e nuovi studi* (Milano, 1951), pp. 191 sq.

Despre reînnoirea periodică a lumii, cf. M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour* (ediție nouă, 1969), pp. 65 sq.; id., *Aspects du mythe* (1963), pp. 54 sq. [trad. românească, pp. 38 sq. — nota trad.].

Despre simbolismul Arborelui Cosmic, vezi documentele și bibliografia citate în Mircea Eliade, *Le Chamanisme* (ediția a 2-a, 1968), pp. 49 sq., 145 sq., 163 sq., 227 sq.

Despre timpul circular și ciclul cosmic, cf. M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, pp. 65 sq.

Cu privire la valorizarea religioasă a spațiului, vezi Eliade, *Traité*, pp. 310 sq.

Despre simbolismul locuințelor în cultura neolitică de la Yang-chao, vezi R. A. Stein, „Architecture et pensée religieuse en Extrême-Orient", *Arts Asiatiques*, 4, 1957, pp. 177 sq.; cf., de asemenea, M. Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 213 sq.

Despre dihotomia clasificatoare și ritualică și despre diferitele feluri de antagonisme și polarități, vezi M. Eliade, *La nostalgie des origines* (1971), pp. 249–336.

13. Asupra documentelor arheologice de la Ierihon și interpretarea lor vezi Kathleen Kenyon, *Digging up Jericho* (Londra, 1957); id., *Archaeology in the Holy Land* (Londra, 1960); J. și J. B. E. Garstang, *The Story of Jericho* (Londra, 1948); E. Anati, *Palestine before the Hebrews*, pp. 273 sq.; R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, pp. 41 sq.

Despre religiile neolitice din Siria și Palestina, vezi, în ultimă instanță, J. Cauvin, *op. cit.*, pp. 43 sq., (săpăturile de la Ierihon, Munhata, Beidha, Tell Ramad); pp. 67 sq. (Ras Shamra, Byblos etc.); Müller-Karpe, *Handbuch*, II, pp. 335 sq., 349 sq.

James Mellaart credea că cultura preceramică de la Ierihon (faza B, ~ 6500–5500) ar deriva din cultura de la Hacilar (~ 7000–6000); cf. „Hacilar: A Neolithic Village Site", *Scientific American*, vol. 205, august 1961, p. 90. Dar în *Earliest Civilization of the Near East* (Londra, New York, 1965), p. 45, el citează noua datare cu radiocarbon de la Ierihon (faza B): ~ 6968 și 6918; altfel spus, cele două culturi par să fie contemporane.

Cât despre Çatal Hüyük, el reprezintă cel mai mare oraș neolitic din Orientul Apropiat. Deși incomplet săpat (un sfert din suprafață în 1965), Çatal Hüyük a revelat un grad de civilizație surprinzător: o agricultură dezvoltată (mai multe specii de grâne și legume), creșterea animalelor, comerț și numeroase temple, bogat decorate. Cf. James Mellaart, *Çatal Hüyük: A Neolithic Town of Anatolia* (New York, 1967). Vezi, de asemenea, Walter Dostal, „Zum Problem der Stadt- und Hochkultur im Vorderen Orient: Ethnologische Marginalien", *Anthropos*, 63, 1968, pp. 227–260.

Cu privire la Tell Halaf, bibliografia esențială este înregistrată de Müller-Karpe, vol. II, pp. 59 sq., 427–428.

Despre cultura de la Obeid, vezi Müller-Karpe, *op. cit.*, pp. 61 sq., 339, 351, 423 (bibliografia săpăturilor), pp. 425 sq. (Templul Alb *ziqqurat*-ul). Cf., de asemenea, M. E. L. Mallowan, *Early Mesopotamia and Iran* (1965), pp. 36 sq.

Un alt sanctuar merită de pe acum menționat: „Templul Ochilor", scos la lumina zilei de Mallowan la Brak, în valea Habur (1 000 km la nord de Uruk), și datat de el în jur de ~ 3000. S-au găsit câteva mii de „idoli" în alabastru alb și negru, caracterizați prin una sau mai multe perechi de ochi. După Mallowan, ei reprezintă *ex-voto*-uri oferite unei divinități atotvăzătoare, protectoarea orașului; cf. *Early Mesopotamia*, pp. 48 sq. și fig. 38–40. Templul era consacrat zeiței Inanna. În cartea sa *The Eye Goddess* (1957), O. G. S. Crawford studiază răspândirea acestui tip iconografic până în Anglia și Irlanda, dar numeroase exemple pe care el le citează nu sunt convingătoare.

Simbolismul religios al figurinelor și al altor obiecte din preistoria mesopotamiană a fost studiat de B. L. Goff, *Symbols of Prehistoric Mesopotamia* (New Haven–Londra, 1963); vezi mai ales pp. 10–48 (epocile Tell Halaf și Obeid) și fig. 58–234.

14. Despre cea mai veche civilizație europeană, vezi Marija Gimbutas, „Old Europe c. 7000–3500 B. C.: The earliest European Civilization before the infiltration of the Indo-European Peoples", în *The Journal of Indo-European Studies*, I, 1973, pp. 1–20.

Despre sanctuarul de la Căscioarele, vezi Vladimir Dumitrescu, „Édifice destiné au culte découvert dans la couche Boian-Spanțov de la station-*tell* de Căscioarele", *Dacia*, N. S., 14, 1970, pp. 5–24.

Referitor la modelul templului, vezi Hortensia Dumitrescu, „Un modèle de sanctuaire découvert dans la station énéolithique de Căscioarele", *Dacia*, N. S., 12, 1968, pp. 381–394.

15. Referitor la descoperirea metalelor și dezvoltarea tehnicilor metalurgice, vezi T. A. Rickard, *Man and Metals. A History of mining in relation to the development of civilization* (New York, 1932); R. J. Forbes, *Metallurgy in Antiquity* (Leiden, 1950); Charles Singer, E. Y. Holmyard și A. R. Hall, *A History of Technology*, I (Oxford, 1955). Vezi bibliografia

în M. Eliade, *Forgerons et alchimistes* (Paris, 1956), pp. 186–187; „The Forge and the Crucible: A Postcript" (HR, 8, 1968, pp. 74–88), p. 77.

Despre mineri și fierari, vezi Mircea Eliade, *Forgerons et alchimistes*, pp. 57–88; „A Postscript", pp. 78–80. Despre Fierarii Divini și Eroii Civilizatori, cf. *Forgerons et alchimistes*, pp. 89–112. Cu privire la „originile" alchimiei, vezi A. M. Leicester, *The Historical Background of Chemistry* (New York, 1956); I. R. Partington, *History of Chemistry*, vol. I (Londra, 1961); Allen G. Debus, „The Significance of the History of Early Chemistry" (*Cahiers d'histoire mondiale*, 9, 1965, pp. 39–58); Robert P. Multhauf, *The Origin of Chemistry* (Londra, 1966).

16. Ca o introducere generală în istoria, cultura și religia sumeriană, vezi A. Parrot, *Sumer* (Paris, 1952) și mai ales lucrările lui S. N. Kramer, *The Sumerians, Their History, Culture and Character* (Chicago, 1963); *From the Tablets of Sumer* (Indian Hills, 1956; reeditat sub titlul *History Begins at Sumer*, New York, 1959); „Mythology of Sumer and Akkad", în S. N. Kramer [Ed.], *Mythologies of the Ancient World* (New York, 1961), pp. 93–137; *Sumerian Mythology* (Philadelphia, 1944; ediție revăzută și adăugită, 1961). Toate aceste lucrări conțin numeroase traduceri, aproape integrale, de texte sumeriene. Cf., de asemenea, Adam Falkenstein și W. von Soden, *Sumerische und Akkadische Hymnen u. Gebete* (Zürich, 1953); G. R. Castellino, *Mitologia sumero-accadica* (Torino, 1967). Încă utilă monografia lui Charles F. Jean, *La religion sumérienne* (Paris, 1931). O remarcabilă sinteză a dat Raymond Jestin, „La religion sumérienne", în *Histoire des religions* [sub direcția lui Henri-Charles Puech], vol. I (Paris, 1970), pp. 154–202. Vezi și Thorkild Jacobsen, „Formative Tendencies in Sumerian Religion", în Ernest Wright, ed., *The Bible and the Ancient Near East* (New York, 1961), pp. 267–278; id. „Early Mesopotamian Religion: The Central Concerns" (*Proc. Am. Philos. Soc.*, vol. 107, 1963, pp. 473–484).

Religia sumeriană este tratată cu cea akkadiană în Edouard Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie* (col. „Mana", Paris, 1945, pp. 1–339; bogată bibliografie critică). Vezi, de asemenea ,V. Christian, „Die Herkunft der Sumerer", *Sitzungsberichte der Akademie in Wien*, v. 236, I, 1961; A. Falkenstein, „La Cité-temple sumérienne", *Cahiers d'histoire mondiale*, I, 1954, pp. 784–814; F. R. Kraus, „Le rôle des temples depuis la troisième dynastie d'Ur jusqu'à la première dynastie de Babylone", *ibid.*, pp. 518–545; A. Sjöberg și E. Bergmann, *Sumerian Temple Hymns* (1969).

Din 1944, B. Landsberger a demonstrat că terminologia culturală sumeriană (*i.e.* cuvintele în legătură cu agricultura, metalurgia, meseriile) ca și numele de fluvii și cetăți sunt de origine presumeriană. Cf. S. N. Kramer, *The Sumerians*, pp. 41 sq.

Înainte de a se stabili în Mesopotamia de Jos, sumerienii venerau în comun aceleași divinități; printre cele mai importante erau An, En-lil, Enki, Inanna. Dar mai târziu, fiecare oraș își avea zeul său patronal: de exemplu, En-lil era zeul orașului Nippur, Enki domnea la Eridu, Nanna în Ur etc.

Mitul lui Dilmun a fost tradus de S. Kramer, în ANET, pp. 34–41 și în *From the tablets of Sumer*, pp. 169–175, de Maurice Lambert, „La naissance du monde à Sumer" (în *Naissance du monde*, Sources Orientales, I, Paris, 1959, pp. 103 sq.), și recent de Giorgio R. Castellino, *Mitologia sumero-accadica*, pp. 50 sq.

Despre An, cf. E. Dhorme, *Religions*, pp. 22–26, 45–48, și W.d.M., I [D. O. Edzard, „Die Mythologie der Sumerer u. Akkader", pp. 19–139], pp. 40–41.

Despre En-ki, cf. E. Dhorme, *op. cit.*, pp. 31–38, 50–51; J. Bottéro, „Les divinités sémitiques en Mésopotamie ancienne", în *Studi Semitici*, I (Roma, 1958), pp. 17–63, pp. 36–38.

17. O prezentare comparativă a miturilor despre crearea omului, vezi la Theodore Gaster, *Myth Legend and Customs in the Old Testament* (New York, 1969), pp. 8 sq. Textele mesopotamiene sunt traduse de Alexander Heidel, *The Babylonian Genesis* (Chicago, 1942), pp. 62–72.

Conform unei tradiții transmise de Berose (secolul al III-lea î.Hr.), Bel [= Marduk] e cel care a ordonat zeilor să-i taie capul și să-l făurească pe om din sângele său amestecat cu pământ (A. Heidel, *op. cit.*, pp. 77–78). Dacă această tradiție este autentică, însuși trupul omului ar fi fost făurit dintr-o substanță divină și „demonică" (căci pământul s-a născut din Tiamat).

În mitul numit „crearea lopeții", En-lil desparte Cerul de Pământ pentru ca oamenii „să poată răsări din sol"; traducere de G. Castellino, *Mitologia sumero-accadica*, pp. 55 sq.

Cu privire la sensurile termenului *me*, vezi B. Landsberger, *Islamica*, 2, 1926, p. 369; Th. Jacobsen, JNES, 5, 1946, p. 139, n. 20; J. van Dijk, *La sagesse suméro-akkadienne* (Leiden, 1953), p. 19; K. Oberhuber, *Der numinose Begriff ME im Sumerischen* (Innsbruck, 1963).

Despre ritul căsătoriei sacre dintre suveran și Inanna, vezi S. N. Kramer, *The Sacred Marriage Rite: Aspects of Faith, Myth and Ritual in Ancient Sumer* (Indiana Univ. Press., 1969); id., „Le Rite du Mariage sacré Dumuzi-Inanna", RHR, vol. 181, 1972, pp. 121–146.

Despre concepția modelelor celeste ale cetăților și templelor, cf. M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour* (1949, ediția a 2-a, 1969), pp. 17 sq.

Importanța „listei regilor" a fost demonstrată de Thorkild Jacobsen, *The Sumerian King List* (Chicago, 1939). O nouă traducere a fost dată de S. N. Kramer, *The Sumerians*, pp. 328–331. Tradiția coborârii primilor regi din Cer — și reurcarea lor la Cer după moarte — s-a păstrat în Tibet: regii utilizau o frânghie miraculoasă; cf. unele exemple în M. Eliade, *Méphistophélès et l'androgyne*, pp. 208–209; adăugăm și Erik Haarh, *The Yar-Lum Dynasty* (Copenhaga, 1969), pp. 138 sq. Mitul Regelui-Mesia coborât din cer va cunoaște o mare popularitate în epoca elenistică.

18. O bibliografie esențială asupra miturilor potopului în Th. Gaster, *Myth, Legend and Customs*, p. 353. A se completa cu M. Eliade, *Aspects du mythe*, pp. 71 sq. [trad. românească, p. 52 sq. — nota trad.].

Fragmentele sumeriene au fost traduse de S. N. Kramer, ANET, pp. 42–43.

Referitor la mitul diluvian în *Epopeea lui Ghilgameş*, cf. Alexandre Heidel, *The Gilgamesh Epic and the Old Testament Parallels* (Chicago, 1946), pp. 224 sq.; A. Schott, W. von Soden, *Das Gilgamesch-Epos* (Reclam, 1958), pp. 86–99; W. G. Lambert, JSS, 5, 1960, pp. 113–123; E. Sollberger, *The Babylonian Legend of the Flood* (Londra, 1962); Ruth E. Simoons-Vermeer, „The Mesopotamian flood-stories; a comparison and interpretation", *Numen*, 21, 1974, pp. 17–34. În legătură cu versiunea prezentată de Berose, cf. P. Schnabel, *Berossus und die hellenistische Literatur* (1923), pp. 164 sq.; A. Heidel, *op. cit.*, pp. 116 sq.

După un pasaj din *Epopeea lui Ghilgameş* (tab. XI, 14), „marii zei au urzit în inima lor să dea drumul potopului". După cuvintele adresate de Ea lui En-lil (XI, 179 sq.), se poate înțelege că existau „păcătoși", dar fără vreo altă precizare. Un fragment al lucrării cunoscut sub numele de *Epopeea lui Atrahasis* explică mânia lui En-lil prin gălăgia oamenilor „care începuseră să prospere"; cf. A. Heidel, pp. 107 și 225 sq. După texte mai nou editate, potopul era considerat drept o pedeapsă divină; oamenii se răsculaseră împotriva „destinului" lor, care era acela de a-i sluji pe zei prin muncă și cult; cf. G. Pettinato, „Die Bestrafung der Menschengeschlechts durch die Sintflut", *Orientalia*, N. S., vol. 37, 1968, pp. 156–200; W. G. Lambert, *Atrahasis. The Story of the Flood* (Oxford, 1969).

19. Există o copioasă bibliografie în legătură cu Inanna; esențialul este înregistrat de E. O. Edzard în W.d.M., I, pp. 81–89; de adăugat W. W. Hallo-J. van Dijk, *The Exaltation of Inanna* (New Haven–Londra, 1968), Wolfgang Helck, *Betrachtungen zur Grossen Göttin und den ihr verbundenen Gottheiten* (München, 1971), pp. 71–89, și lucrările recente ale lui S. N. Kramer, *The Sacred Marriage Rite* (1969) și „Le Rite du Mariage sacré Dumuzi-Inanna", RHR, vol. 181, 1972, pp. 121–146.

Despre Ișstar hermafroditică, cf. J. Bottéro, „Les divinités sémitiques" (*Studi Semitici*, I), pp. 40 sq. Asupra lui Ișstar zeiță a războiului, cf. M.-Th. Barrelet, „Les déesses armées et ailées: Inanna-Ishtar", *Syria*, 32, 1955, pp. 222–260.

Despre Dumuzi-Tammuz, cf. bibliografia în W.d.M., I, pp. 51–53. Cele mai importante contribuții recente sunt: Louis van den Berghe, „Réflexions critiques sur la nature de Dumuzi-Tammuz", *La Nouvelle Clio*, VI (1954), pp. 298–321, T. Jacobsen, „Toward the Image of Tammuz", HR, I, 1961, pp. 189–213; O. R. Gurney, „Tammuz reconsidered, Some Recent Developments", JSS, 7, 1962, pp. 147–160.

Despre rolul lui Geshtinanna în „întoarcerea" lui Dumuzi, cf. A. Falkenstein în *Bibliotheca Orientalis*, 22, pp. 281 sq. Diferențele dintre versiunile akkadiană și sumeriană sunt analizate în studiul lui A. Falkenstein, „Der summerische und der akkadische Mythos von Inannas Gang zur Unterwelt", în *Festschrift W. Caskel* (1968), pp. 96 sq., și de Jean Bottéro, în *Annuaire de l'École des Hautes Études*, secțiunea a IV-a, 1971–72, pp. 81–97. Reținem deosebirile cele mai semnificative: versiunea sumeriană ignoră o descriere amănunțită a Infernului (ea cunoaște „Marea-Lume-de Jos" ca antipodul Cerului, „Marea-Lume-de Sus"; J. Bottéro, p. 86); în versiunea akkadiană, Ișstar amenință, dacă nu este lăsată să intre de îndată în Infern, să dărâme porțile și să-i elibereze pe morți, care „îi vor devora pe cei vii" *(ibid.)*; în versiunea akkadiană, „apa vieții" se găsește chiar în Infern (în „Burduful" care conținea băutura zeilor infernali; *ibid.*, p. 89); în versiunea akkadiană, se pare că Ereșkigal este aceea care îi arată solului ei cum să-l spele pe Tammuz, să-l ungă cu parfum și să-l îmbrace într-un „veșmânt sărbătoresc"; ea este deci aceea care e răspunzătoare de mânia lui Ișstar și, în cele din urmă, de pieirea lui Tammuz *(ibid.*, pp. 91 sq.).

În cartea sa *Tammuz: Der Unsterblichkeitsglaube der altorientalischen Bildkunst* (Berlin, 1949), Anton Moortgat a propus o nouă interpretare a lui Dumuzi-Tammuz pe bază de documentație iconografică. Dar foarte puține figuri pot fi identificate cu certitudine; cf. Berghe, „Réflexions critiques".

20. O excelentă prezentare a religiei babiloniene a dat J. Nougayrol în *Histoire des religions*, I (Paris, 1970), pp. 203–249. Vezi, de asemenea, J. Bottéro, *La religion babylonienne* (Paris, 1952); id., „Les divinités sémitiques anciennes en Mésopotamie", în S. Moscati, *Le antiche divinità semitiche* (= *Studi Semitici*, I, Roma, 1958), pp. 17–63. G. Furlani, care publicase o lucrare în două volume în 1928–1929 *(La religione babilonese e assira)*, și-a sintetizat cercetările în „La religione dei Babilonesi e Assiri", în *Le cività dell'Oriente*, III, Roma, 1958, pp. 73–112. Vezi, de asemenea, R. Follet, „Les aspects du divin et des dieux dans la Mésopotamie antique", *Recherches des sciences religieuses*, 38, 1952, pp. 189–209. Scepticismul lui A. L. Oppenheim („Why a «Mesopotamian Religion» should not be written", *Ancient Mesopotamia*, pp. 172 sq.) nu pare să fie împărtășit de colegii săi. Vezi și M. David, *Les dieux et le destin en Babylonie* (Paris, 1949).

Despre Ereșkigal și Nergal, cf. E. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, pp. 39–43, 51–52.

Despre Marduk, vezi E. Dhorme, *op. cit.*, pp. 139–150, 168–170; W. von Soden, în *Zeitschrift für Assyriologie*, N. F., 17, 1955, pp. 130–166. Despre zeul Assur, cf. G. van Driel, *The Cult of Assur* (Assen, 1969).

Despre temple, vezi E. Dhorme, *op. cit.*, pp. 174–197; H. J. Lenzen, „Mesopotamische Tempelanlagen von der Frühzeit bis zum zweiten Jahrtausend", *Zeitschrift für Assyriologie*, N. F., 17, 1955, pp. 1–36; G. Widengren, „Aspetti simbolici dei templi e luoghi di culto del vicino Oriente antico", *Numen*, 7, 1960, pp. 1–25; A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, pp. 106 sq., 129 sq.

În legătură cu riturile, vezi G. Furlani, *Il sacrificio nella religione dei Semiti di Babilonia e Assiria* (Memorie della Accademia dei Lincei, VI, 3, 1932, pp. 105–370); id., *Riti babilonesi e assiri* (Udine, 1940); F. Thureau-Dangin, *Rituels akkadiens* (Paris, 1921); expunere de ansamblu cu o bogată bibliografie în E. Dhorme, *op. cit.*, pp. 220–257; pentru zeii mijlocitori care servesc drept intermediari între credincios și cel pe care el îl invocă, cf. *ibid.*, pp. 249–250; pentru rugăciuni, vezi A. Falkenstein și W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete* (Stuttgart, 1953) și E. Dhorme, *op. cit.*, pp. 247 sq.

Privitor la mărturisirea păcatelor, vezi R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati*, vol. II (Bologna, 1935), pp. 69–139.

Despre luminozitatea zeilor, vezi A. L. Oppenheim, *„Akkadian pul(u)h(t)u* and *melammu"*, JAOS, 63, 1943, pp. 31–34; id., „The Golden Garments of the Gods", JNES, 8, 1949, pp. 172–193, și, mai ales, Elena Cassin, *La splendeur divine* (Paris–La Haye, 1968), pp. 12 sq. (critica ipotezei lui A. Oppenheim), 26 sq. (lumină și haos: suveranitatea divină), 65 sq. (*melammu* și funcția regală). Cf. mai jos (§ 104), cu privire la *xvarenah* iraniană.

Referitor la magie, vezi B. Meissner, *Babylonien u. Assyrien*, II, pp. 198 sq.; E. Dhorme, *op. cit.*, pp. 259 sq.; G. Contenau, *La magie chez les Assyriens et les Babyloniens* (Paris, 1947); Erica Reiner, „La magie babylonienne", în *Le monde du Sorcier* (Sources Orientales, VII, Paris, 1966), pp. 67–98; J. Nougayrol, „La religion babylonienne", pp. 231–234. Citām câteva rânduri din încheiere: „Imaginația babiloniană, care se îndepărtase cumva de «legendele cu zei» ale Sumerului, părea să se complacă și în «legende cu diavoli». În aceste scrieri foarte numeroase și întinse ale magilor poate să fi existat o parte destinată să-l zăpăcească pe profan [...]. Dar există, de asemenea, de netăgăduit un fond de spaimă despre care ne putem face o idee dacă ne gândim la spaima de «război atomic». Nici un alt popor nu părea să fi avut, mai mult decât acela al Mesopotamiei, în mijlocul «barbarilor», care îl amenințau și îi năpădeau periodic teritoriul, sentimentul că civilizația și «belșugul» constituie un lucru fragil și neîncetat pus sub semnul întrebării" (p. 234).

21. *Enuma eliș* a fost de nenumărate ori tradusă. Semnalăm traducerile cele mai recente: R. Labat, *Le poème babylonien de la création* (Paris, 1935) și *Les religions du Proche-Orient*, pp. 36–70; E. A. Speiser, „The Creation Epic", în ANET, pp. 60–72; A. Heidel, *The Babylonian Genesis* (Chicago, 1942; ediția a 2-a revăzută și adăugită, 1951); Paul Garelli și Marcel Leibovici, „La Naissance du Monde selon Akkad", în *La naissance du monde* (Sources Orientales, I, Paris, 1960), pp. 132–145.

Lucrarea lui A. Heidel conține, de asemenea, traducerea altor texte cosmogonice babiloniene și un studiu comparativ cu creația din Vechiul Testament. Vezi, de asemenea, W. von Soden în *Zeit. f. Assyriologie*, 47, 1954, pp. i sq.; F.M. Th. de Liagre, *Opera minora* (Groningen, 1953), pp. 282 sq., 504 sq.; W. G. Lambert și P. Walcot, „A new Babylonian Theogony and Hesiod", *Kadmos*, 4, 1965, pp. 64–72 (vezi, mai jos, cap. VI, § 47).

O analiză a epopeei *Enuma eliș* ca expresie a gândirii mesopotamiene în T. Jacobsen, „The Cosmos as a State", în H. Frankfort și col., *Before Philosophy. The Intellectual Adventure of Ancient Man* (Chicago, 1946, Penguin Books, 1949), pp. 137 sq., în special pp. 182–199. În mai multe studii, Jacobsen a pus în evidență caracterul „democratic" al cârmuirii sumeriene și, prin extensie, al pantheonului babilonian (într-adevăr, așa cum se arată în *Enuma eliș*, Marduk este proclamat zeu suprem de adunarea tuturor zeilor); cf. T. Jacobsen, „Early Political Development in Mesopotamia", *Zeitschrift f. Assyriologie*, 52, 1957, pp. 91–140; id., în JNES, 2, pp. 159 sq. Vezi, de asemenea, „The Battle between Marduk and Tiamat", JAOS, 88, 1968, pp. 104–108.

Caracterul sacru al regalității în Orientul Apropiat antic a dat naștere unei îndelungate controverse. Unii savanți au văzut în rege pe reprezentantul zeului, centrul unui sistem mitico-ritual, propriu tuturor religiilor Orientului Apropiat antic. Această orientare metodologică, cunoscută sub numele de „Myth and Ritual school" sau „patternism", a inspirat un mare număr de lucrări, printre care e de ajuns să citām cele două volume editate de S.H. Hooke, *Myth and Ritual* (1933) și *The Labyrinth* (1935), și lucrările lui I. Engnell și G. Widengren. „Patternism"-ul a fost criticat, mai ales de H. Frankfort, *The Probleme of Similarity in Ancient Near Eastern Religions* (Frazer Lecture, Oxford, 1951). Acest eminent savant a susținut că diferențele dintre formele prezentate erau mai importante decât asemănările. El a atras, de exemplu, atenția asupra faptului că faraonul era considerat ca un zeu sau devenea un zeu, în timp ce în Mesopotamia regele nu era decât reprezentantul zeului. Totuși, este evident că diferențele și asemănările sunt la fel de importante, de fiecare dată când avem de-a face cu *culturi istoric înrudite*. Vezi, de asemenea, S.H. Hooke, „Myth and Ritual: Past and Present", în *Myth, Ritual and Kingship*, pp. 1–21; S.G.F. Brandon, „The Myth and Ritual Position critically considered", în *ibid.*, pp. 261–291 (acest studiu conține o bogată bibliografie critică până în 1955).

22. Despre *akitu*, vezi H. Zimmern, *Zum babylonischen Neujahrsfest*, I–II (Leipzig, 1906, 1918); S.A. Pallis, *The Babylonian akitu festival* (Copenhaga, 1926; cf. critica lui H.S. Nyburg, *Le Monde Oriental*, 23, 1929, pp. 204–211); R. Labat, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babilonienne* (Paris, 1939), pp. 95 sq.; H. Frankfort, *Kingship and the Gods* (Chicago, 1948), pp. 313 sq. (= *La Royauté et les dieux*, Payot, 1951, pp. 401 sq.); W.G. Lambert în JSS, 13, pp. 106 sq. (victoria lui Marduk era reactualizată cu ocazia fiecărui An Nou). Despre sărbătoarea Anului Nou considerată ca o repetiție a cosmogoniei: A.J. Wensinck, „The Semitic New Year and the Origin of Eschatology", *Acta Orientalia*, I, 1923, pp. 158–199; M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, pp. 65–90.

Despre sărbătoarea ursitului, cf. E. Dhorme, *Les religions de Babylonie*, pp. 244 sq., 255 sq.

Despre caracterul sacru al regalității mesopotamiene: R. Labat, *Le caractère religieux de la Royauté assyro-babylonienne;* E. Dhorme, *Les religions de Babylonie*, p. 20 (divinizarea regilor); H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, pp. 215 sq. (= *La royauté*, pp. 289 sq.); I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East* (Uppsala, 1943), pp. 18 sq.; G. Widengren, *The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern religion* (Uppsala, 1951); Sidney Smith, „The Practice of Kingship in early semitic kingdoms", în S.H. Hooke, ed., *Myth, Ritual and Kingship* (Oxford, 1958), pp. 22–73; A.L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, pp. 98 sq.; J. Zandee, „Le Messie. Conceptions de la royauté dans les religions du Proche-Orient ancien", RHR, vol. 180, 1971, pp. 3–28.

23. Am folosit traducerile lui G. Contenau, *L'Épopée de Gilgamesh* (Paris, 1939); Alexander Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parrallels* (Chicago, 1946); E.A. Speiser, ANET, pp. 72–99; A. Schott și W. v. Soden, *Das Gilgamesh Epos* (Stuttgart, 1958). A se vedea Labat, *Rel. du Proche-Orient*, pp. 149–226.

Se cunosc până acum, în versiune sumeriană, șase episoade ale legendei lui Ghilgameș; 1) expediția în pădurea de cedri și victoria asupra lui Huwawa (traducere de Kramer, *From the Tablets*, pp. 204–207; *The Sumerians*, pp. 192–197); 2) G. și Taurul ceresc; 3) potopul și imortalizarea lui Zisudra; 4) moartea lui G. (ANET, pp. 50–52), episod care lipsește în versiunea babiloniană; 5) G. și Agga (traducere în *Tablets*, pp. 29–30; *The Sumerians*, pp. 197–200), unul din textele epice sumeriene cele mai scurte (115 rânduri), din care nu s-a găsit vreo urmă în epopeea babiloniană (dar anumiți autori consideră că acest episod are o bază istorică, și prin urmare nu trebuie inclus printre textele mitologice); 6) G. și Enkidu și lumea de dincolo (traducere în *Tablets*, pp. 224–225; *The Sumerians*, 197–205).

Acest ultim episod constituie materia celei de a douăsprezecea tăblițe a *Epopeei lui Ghilgameș* (vezi, mai sus, cap. III, p. 61, n. 50). Ghilgameș taie un arbore uriaș și dă lemnul Inannei-Ișstar, pentru ca aceasta să-și facă un tron și un pat. Din rădăcinile și din vârful copacului, el își face două obiecte magice, *pukku* și *mekku*, a căror interpretare e încă controversată; e vorba probabil de instrumente muzicale (tobă și baghete?). Ca urmare a unei greșeli rituale, aceste obiecte cad în lumea de sub pământ. Mișcat de deznădejdea stăpânului său, Enkidu se oferă să meargă în căutarea lor. Dar pentru că n-a ținut seama de sfaturile pe care i le dăduse, la plecare, Ghilgameș, despre cum să se poarte ca să nu stârnească mânia spiritelor, Enkidu nu mai poate să reurce la suprafață. Zdrobit, Ghilgameș îi imploră pe zei, și Nergal, stăpânul Infernului, îi permite duhului lui Enkidu să revină pentru câteva clipe pe pământ. Ghilgameș îi cere să-i spună care e soarta celor ce mor. Prietenul său ezită: „dacă-ți voi spune întocmirea lumii de jos, tu ai să te așezi la pământ și ai să plângi!" (col. IV, 1–5). Dar G. insistă, și Enkidu îi face o destăinuire pe cât de scurtă pe atât de deprimantă: „Totul este adânc înfundat în țărână".

A se vedea S.N. Kramer, *Gilgamesh and the Huluppu-Tree* (Assyriological Study, Nr. 8, Oriental Institute of Chicago); id., „Gilgamesh: Some new Sumerian data", în P. Garelli, ed., *Gilgamesh et sa légende* (Paris, 1960), pp. 59–68; id., „The Epic of Gilgamesh and its Sumerian Sources", JAOS, 64, 1944, p. 7–22; id., „Sumerian Epic Literature", în *La Poesia Epica e la sua formazione* (Accad. Naz. dei Lincei, 1970), pp. 825–837); A. Schaffer, *Sumerian Sources of Tablet XII of the Epic of Gilgamesh* (Disertație, Dept. of Oriental Studies, Univ. of Pennsylvania, Philadelphia, 1962). După A. Falkenstein, numele eroului se citea în sumeriană Bilgameš: cf. *Reallexikon der Assyriologie* (Berlin–Leipzig, 1932), vol. III (1968), pp. 357 sq.

Există o enormă bibliografie cu privire la *Epopeea lui Ghilgameș* (epopee în care P. Jensen vedea principalul izvor de literatură universală; cf. *Das Gilgamesh-Epos in der Weltliteratur*, I, Strasbourg, 1906). Cele mai importante contribuții sunt înregistrate în traducerile lui Contenau, A. Heidel, S.N. Kramer și A. Schott-W. v. Soden. Vezi și studiile adunate de P. Garelli, *Gilgamesh et sa légende* (pp. 7–30, bibliografia) și articolele lui A. Falkenstein *și col.* în *Real. d. Assyr.*, III (1968), pp. 357–375. W. von Soden în: *Zeit. d. Assyr.* 53, pp. 209 sq. și J. Nougayrol, „L'Épopée Babylonienne", în *La poesia epica e la sua formazione*, pp. 839–858. Recent, Kurt Jaritz a interpretat un număr de episoade (toba, visele, pădurea de cedri etc.) ca ilustrând idei și practici șamanice: cf. „Schamanistisches im Gilgameš-Epos", *Beiträge zu Geschichte, Kultur und Religion des alten Orients* (Baden-Baden, 1971), pp. 75–87. O interpretare asemănătoare a fost propusă de E.A.S. Butterworth, *The Tree at the Navel of the Earth* (Berlin, 1970), pp. 138 sq.

Mitul lui Adapa constituie încă un exemplu de imortalizare ratată; dar în acest caz responsabilitatea nu-i revine eroului. Adapa a fost creat de Ea, înțelept dar muritor. O dată, pentru că vântul de sud îi răsturnase barca, Adapa i-a frânt aripile. Aceasta constituia o violare a ordinei cosmice și Anu l-a chemat la judecată. Înainte de a porni, Ea i-a dat instrucțiuni precise cu privire la conduita sa în Cer și mai ales îi cere să refuze „pâinea morții" și „apa morții" care urma să i se ofere. Adapa nu ascunde faptul că a frânt aripile vântului din răzbunare. Impresionat de sinceritatea sa, Anu îi oferă „pâinea vieții" și „apa vieții", dar Adapa le-a refuzat, pierzând astfel ocazia de a deveni nemuritor. În mod indirect, acest episod mitic pare să reflecte o tensiune între zeii Anu și Ea, ale cărei cauze nu le cunoaștem. A se vedea noua traducere comentată de R. Labat, *Les religions du Proche-Orient asiatique*, pp. 290–294.

Referitor la concepțiile în legătură cu moartea și cu lumea de dincolo, cf. B. Meissner, *Babylonien u. Assyrien*, II, pp. 143 sq.; A. Heidel, *The Gilgamesh Epic*, pp. 137 sq.; J.M. Aynard, „Le Jugement des morts chez les Assyro-babyloniens", în *Le Jugement de Morts* (Sources Orientales, 4, Paris, 1961), pp. 81–102.

24. În materie de literatură sapiențială, am urmat traducerile lui Robert H. Pfeifer, în ANET, pp. 343–440. Alte traduceri au dat W.G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature* (Oxford, 1960), pp. 21–62 sq., G.R. Castellino, *Sapienza babilonese* (Torino, 1962) și R. Labat, *Les religions du Proche-Orient*, pp. 320 sq. Cf. și J.J.A. van Dijk, *La sagesse suméro-akkadienne* (Leiden, 1953); J. Nougayrol, „Une version ancienne du «Juste Souffrant»", RB, 59, 1952, pp. 239–250; și bibliografia recentă înregistrată de O. Eissfeldt, *The Old Testament: An Introduction* (1963), p. 83, n. 3.

Referitor la divinația babiloniană, vezi A.L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, pp. 206–227; *La divination en Mésopotamie et dans les régions voisines* (Travaux du Centre d'Études supérieures spécialisé d'Histoire des Religions de Strasbourg, 1966), din care se vor reține mai ales contribuțiile lui A. Falkenstein („«Wahrsagung» in der Sumerischen Überlieferung"), A. Finet („La place du devin dans la société de Mari"), J. Nougayrol („Trente ans de recherches sur la divination babylonienne, 1935–1963"), A.L. Oppenheim („Perspectives on Mesopotamian Divination"); Jean Nougayrol, „La divination babylonienne", în *La Divination* (Studii culese de André Caquot și Marcel Leibovici), vol. I (Paris, 1968), pp. 25–81. Aceste lucrări conțin bogate bibliografii.

Despre oniromanția babiloniană vezi A.L. Oppenheim, *The interpretation of Dreams in the Ancient Near East, with a translation of an Assyrian Dream book* (Philadelphia, 1956); Marcel Leibovici, „Les songes et leur interprétation à Babylone", în: *Les songes et leur interprétation* (Sources Orientales, 2, Paris, 1959), pp. 65–85.

Despre horoscoape, cf. A. Sachs, „Babylonian Horoscopes", *Journal of Cuneiform Studies*, 6, 1952, pp. 49–75; referitor la astrologie, cf. J. Nougayrol, „La divination babylonienne", pp. 45–51 (și bibliografia, *ibid.*, p. 78); A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, pp. 308 sq.

În legătură cu descoperirile științifice, cf. O. Neugebauer, *The Exact Sciences in Antiquity* (ediția a 2-a, Providence, 1957); id., „The Survival of Babylonian Methods in the Exact Science of Antiquity and the Middle Ages" *(Proceedings of American Philosophical Society*, v. 107, 1963, pp. 528–535); A.L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, pp. 288–310.

Despre influența ideilor mesopotamiene, cf. A.L. Oppenheim, *op. cit.*, pp. 67 sq. (p. 356, n. 26, bibliografie); despre influențele atestate în Vechiul Testament, cf. bibliografia în W.H. Ph. Römer, *Historia Religionum*, I (Leiden, 1969), pp. 181–182.

25. În legătură cu istoria generală a Egiptului, vezi: E. Drioton și J. Vandier, *L'Égypte* (ediția a 2-a, Paris, 1946); John A. Wilson, *The Culture of Ancient Egypt* (= *The Burden of Egypt*, Chicago, 1951; ediția a 5-a, 1958); William C. Hayes, *The Sceptre of Egypt, I. From the Earliest Times to the End of the Middle Kingdom* (New York, 1953); Joachim Spiegel, *Das Werden der altägyptischen Hochkultur* (Heidelberg, 1953); F. Daumas, *La civilisation de l'Égypte pharaonique* (Paris, 1965). Excelente precizări în lucrarea publicată sub conducerea lui J.R. Harris, *The Legacy of Egypt* (Oxford, 1971).

Asupra culturilor preistorice ale Egiptului, vezi: E.J. Baumgartel, *The Cultures of Prehistoric Egypt* (Londra, 1955); H. Frankfort, *The Birth of Civilization in the Near East* (Londra, 1951), pp. 41 sq., 100 sq.; John Wilson, *The Culture...*, pp. 18 sq.; W.B. Emery, *Archaic Egypt* (Pelican Books, Harmondsworth, 1963).

Nu se știe încă cum a pătruns agricultura în Egipt. Probabil că s-a răspândit plecând din Palestina, căci urme ale unei culturi neolitice (către ~ 4500) au fost excavate la Mérimdé, în preajma Deltei. Morții erau îngropați în locuințe, dar fără ofrande și obiecte funerare. Cultura Egiptului de Sus numită badariană (după numele locului, Badari) cunoaște, în afară de agricultură și creșterea animalelor, o ceramică neagră și roșie. Morții erau înhumați în poziție îndoită; se îngropau, de asemenea, animale domestice înfășurate în pânze. În comparație cu Tell Halaf și Warka, aceste culturi neolitice egiptene par sărace și periferice.

Cu apariția culturii amratiene (Predinasticul vechi) asistăm la primele încercări de irigare naturală a văii Nilului. Se prelucrează piatra și arama, dar ceramica este mai grosolană decât aceea a epocii badariene. (Probabil pentru că începuseră să se fabrice vase din piatră; cf. G. Clark, *World Prehistory*, p. 104.) În morminte s-au găsit ofrande alimentare și figurine de argilă. Abia în timpul Predinasticului târziu (Nakada II) a fost introdusă metalurgia, la 1 000 de ani după avântul ei în Orientul Mijlociu. S-au împrumutat, dar cu o întârziere considerabilă, numeroase alte elemente culturale din Asia. Vehiculele cu roți, cunoscute de mult în Mesopotamia, au fost introduse în Egipt abia în timpul Imperiului Nou (în jur de ~ 1570). Măreția civilizației egiptene începe cu unificarea celor două țări, Egiptul de Sus și Egiptul de Jos. Cât privește începuturile civilizației urbane, de un interes considerabil pentru orice studiu comparativ, urmele lor arheologice sunt îngropate în noroiul Nilului. Cu privire la culturile badariană și amratiană, vezi Müller-Karpe, *op. cit.*, vol. II, pp. 28–55, 339–345, 353–361.

Bibliografia până în 1948 este înregistrată de Jacques Vandier, *La religion égyptienne* (ediția a 2-a, Paris, 1949), pp. 3–10; a se vedea *ibid.*, pp. 24–29, un expozeu critic al opiniilor lui K. Sethe *(Urgeschichte u. älteste Religion der Ägypter*, Leipzig, 1930) și lui H. Kees *(Der Götterglaube im alten Ägypten*, Leipzig, 1941; ediția a 2-a, Berlin 1956) asupra religiilor primitive ale Egiptului. Cf. R. Weill, „Notes sur l'histoire primitive des grandes religions égiptiennes" (*Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, 47, 1948, pp. 59–150).

Printre studiile generale despre religiile Egiptului, semnalăm: Adolf Erman, *Die Religion der Ägypter* (Berlin și Leipzig, 1934, trad. franceză, 1937); Herman Junker, *Pyramidenzeit: Das Werden der altägyptischen Religion* (Einsiedeln, 1949); J. Garnot-Sainte-Fare, *Religions de l'Égypte* (Paris, 1951); S. Donadoni, *La religione dell'Egitto antico* (Milano, 1955); H. Frankfort, *Ancient Egyptian Religion* (New York, 1948); id., *La royauté et les dieux* (trad. franceză, Payot, 1951; ediția originală, Chicago, 1948); R.T. Rundle Clark, *Myth and Symbol in Ancient Egypt* (Londra, 1959). Cartea lui S. Morenz, *La religion égyptienne* (trad. franceză, Payot, 1962), constituie o încadrare și o admirabilă sinteză realizată în perspectiva istoriei generale a religiilor. Vezi și C.J. Bleeker, „The Religion of Ancient Egypt" (*Historia Religionum*, I, Leiden, 1969, pp. 40–114); id., *Hathor and Thoth: Two key Figures of the Ancient Egyptian Religion* (Leiden, 1973), pp. 10 sq., 158 sq.; P. Derchain, „La religion égiptienne", *Histoire des religions* (sub direcția lui H. Ch. Puech), I, (1970), pp. 63–140.

Indispensabilă prin bogăția documentelor și a referințelor bibliografice, Hans Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte* (Berlin, 1952). Günther Roeder a publicat recent o bogată colecție de texte, admirabil ilustrată: *Die ägyptische Religion in Text und Bild; I. Die ägyptische Götterwelt; II. Mythen u. Legenden um ägyptische Gottheiten u. Pharaonen; III. Kulte, Orakel u. Naturverehrung im alten Aegypten; IV. Der Ausklang der ägyptische Religion, mit Reformation, Zauberei u. Jenseitsglaube* (Zürich, 1959–1961).

Documentele istorice sunt accesibile în traducerea lui J.H. Breasted, *Ancient Records of Egypt*, I–V (Chicago, 1906–1907). *Textele Piramidelor* au fost de mai multe ori traduse (în germană, de K. Sethe, în franceză, de Speleers, în engleză, de Mercer); noi urmăm traducerea lui R.O. Faulkner, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts* (Oxford, 1969), dar am utilizat fragmente traduse de J.H. Breasted, R. Weill, R. Clark, S. Sauneron și J. Yoyote.

Despre vocabularul religios, vezi C.J. Bleeker, „Einige Bemerkungen zur religiösen Terminologie der alten Aegypten", în *Travels in the World of the Old Testament. Studies presented to Professor M.A. Beek* (Assen, 1974), pp. 12–26.

26. Un expozeu sistematic al cosmogoniilor egiptene, completat cu o traducere de texte comentată, a dat S. Sauneron și J. Yoyote, „La naissance du monde selon l'Égypte ancienne" (în *La naissance du monde*, Paris, 1959, pp. 19–91). Vezi și traducerile lui J. Wilson, ANET, pp. 3–10.

Diferitele doctrine cosmogonice sunt discutate de către Vandier, *La religion égyptienne*, pp. 57 sq. Cf. analiza lui R. Clark, *op. cit.*, pp. 35 sq. și mai ales S. Morenz, *Rel. égyptienne*, pp. 211 sq. Despre cosmogonia de la Hermopolis, vezi S. Morenz și J. Schubert, *Der Gott auf der Blume, eine ägyptische Kosmogonie und ihre weltweite Bildwirkung* (Ascona, 1954). Despre valoarea creatoare a verbului, vezi J. Zandee, „Das Schöpferwort im alten Aegypten" (*Verbum, Studia Theologica Rheno-Traiectina*, VI, 1964, pp. 33 sq.).

Importanța Tebei începând de la sfârșitul mileniului al III-lea a impus zeul acesteia, Amon, pe primul plan (zeu care a fost asociat, oportun, cu Ra). Dar cosmogonia săvârșită de Amon este împrumutată din sistemele de la Heliopolis, Hermopolis și Memfis; vezi textele traduse și comentate de J. Wilson, ANET, pp. 8–10; S. Sauneron și J. Yoyote, pp. 67 sq.

Cu privire la simbolismul Colinei primordiale și a spațiului sacru, vezi Hellmut Brunner, „Zum Raumbegriff der Aegypter", *Studium Generale*, 10, 1957, pp. 610 sq.; A. Saleh, „The So-called «Primeval Hill» and other related Elevations in Ancient Egyptian Mythology", *Mitt. d. Deutschen Arch. Instituts* (Abt. Kairo), 25, 1969, pp. 110–120; I.E.S. Edwards, *The Pyramids of Egypt* (Pelican Books, Harmondsworth, 1961); J. Leclant, „Espace et temps, ordre et chaos dans l'Égypte pharaonique", *Revue de Synthèse*, 90, 1969; Othmar Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament* (Zürich–Neukirchen, 1972), pp. 100 sq. (studiu comparativ, admirabil ilustrat).

Existau mai multe mituri despre originea omului; după una din versiuni, Ptah îi modelase trupul, din argilă, pe roata olarului, cf. Hans Bonnet, *Reallexikon*, p. 617; în Egiptul de Sus demiurgul era Khnum (Bonnet, *ibid.*, p. 137). Nu se cunoaște nici un mit despre originea morții. O aluzie fugitivă *(Pyr.*, § 1466) evocă timpul mitic „dinainte de existența morții".

Mitul despre pieirea oamenilor este destul de vechi; cf. bibliografia lui J. Vandier, *Rel. égyptienne*, p. 53. Vezi *Cartea Vacii*, tradusă de Alexandre Piankoff, *The Shrines of Tut-Ankh-Amon* (New York, 1955), p. 27. Când Ra și-a dat seama că Hathor era gata să nimicească rasa oamenilor, el a vărsat pe jos, noaptea, bere de culoarea sângelui; când, a doua zi, Hathor se pregătea să reia masacrul, ea a băut atât de mult încât s-a cufundat în beție.

Oamenii hotărâseră să se răscoale pentru că Ra ajunsese prea bătrân. Într-adevăr, după episodul pe care l-am relatat mai sus, Ra a hotărât să renunțe la suveranitatea asupra lumii. El a recunoscut în fața zeilor că trupul lui devenise la fel de slăbit ca în epoca primordială și i-a cerut fiicei sale Nut să-l ridice la Cer (*Cartea Vacii*, traducere de Piankoff, *Shrines*, p. 29). Succesorul său a fost Shou sau Geb. „Bătrânețea" și neputința lui Ra, și mai ales îndepărtarea sa în cer, constituie elemente ale unei teme mitice bogat atestate; transformarea unui zeu celest, creator și cosmocrat, în *deus otiosus*. Faptul că, în versiune egipteană, un zeu *solar* este acela care devine *deus otiosus* arată că avem de-a face cu o reinterpretare a teologilor.

27. Cu privire la divinitatea Regilor, vezi A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique* (Paris, 1902, în mare parte depășită); H. Jacobsohn, *Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter* (Glükstadt, 1939); H. Frankfort, *La royauté et les dieux* (trad. franceză, Payot, 1951), pp. 37–288; G. Posener, *De la divinité du pharaon* (Paris, 1960); H. Goedicke, *Die Stellung des Königs im Alten Reich* (Wiesbaden, 1960); H. Brunner, *Die Geburt des Gottkönigs* (Wiesbaden, 1964).

Despre „Ménès" în calitate de făuritor al Egiptului unificat, vezi H. Frankfort, pp. 42 sq. Regalitatea apare deja la sfârșitul epocii predinastice. Frankfort subliniază originea ideologică a „dublei regalități" (*i.e.* suveranitatea asupra Egiptului de Sus și de Jos). Această formulă politică exprimă tendința spiritului egiptean „de a înțelege lumea în termeni dualiști ca o serie de contraste într-un echilibru stabil" (*Royauté*, p. 44). „Formele regaliste ale dualității nu rezultau din anumite accidente istorice. Ele încarnau acea gândire specific egipteană după care o totalitate se alcătuiește din contrarii" (*ibid.*, p. 45).

H. Frankfort reamintește câteva paralele africane susceptibile de a oferi o explicație originii acestei ideologii „dualiste" egiptene (pp. 38 sq.). Vom întâlni alte exemple de diade și polarități; vezi pentru moment, Mircea Eliade, *La nostalgie des origines* (Paris, 1971), pp. 249 sq. („Remarques sur le dualisme religieux".)

Despre sensurile lui *ma'at*, vezi H. Bonnet, *Reallexikon*, pp. 430–434; Frankfort, *Ancient égypt. rel.*, pp. 53 sq., 62 sq.; Posener, *Littérature et politique dans l'Égypte de la XII-e Dynastie* (Paris, 1956); S. Morenz, *La rel. égypt.*, pp. 156–174 (cu bibliografie).

Despre tendința către impersonal, vezi A. de Buck, *Het Typische en het Individueele by de Egyptenaren* (Leiden, 1929); Ludlow Bull, „Ancient Egypt", în *The Idea of History in the Ancient Near East*, ed. de Robert C. Dentan (Yale University Press, 1955), pp. 1–34.

Despre culte și sărbători, vezi J. Vandier, *La rel. égypt.*, pp. 165–203; S. Morenz, *Rel. égypt.*, pp. 115–152 (excelentă tratare comparativă, cu bibliografie recentă). Lucrarea lui A. Moret, *Le rituel du culte divin journalier en Egypte* (Paris, 1902), este încă de folosit. Vezi și H. Kees, *Das Priestertum im ägyptischen Staat vom NR bis zur Spätzeit* (Leiden, 1953); J. Garnot Sainte-Fare, *L'hommage aux dieux dans l'ancien Empire égyptien d'après les textes des Pyramides* (Paris, 1954); S. Sauneron, *Les prêtres de l'ancienne Égypte* (Paris, 1967).

Cu privire la sărbătoarea *sed*, esențialul se găsește la J. Vandier, *op. cit.*, pp. 200–202; analiză excelentă cu referiri la izvoare literare și iconografice la H. Frankfort, *Royauté*, pp. 122–136.

Despre sărbătoarea lui Min, cf. H. Gauthier, *Les fêtes du dieu Min* (Cairo, 1931); J. Vandier, *op. cit.*, pp. 202–203; H. Frankfort, *Royauté*, pp. 259–262.

28. Urcarea Faraonului la cer, după Textele Piramidelor, a fost descrisă de J.H. Breasted, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt* (New York, 1912), pp. 70–141 și de R. Weill, *Le champ des roseaux et le champ des ofrandes dans la religion funéraire et la religion générale* (Paris, 1936).

Nu este sigur că epitetul *maâ-kherou* („cu voce dreaptă"), „care se pune în urma numelui oricărui defunct începând cu Imperiul de Mijloc", trebuie tradus cu „fericitul, beatificul". El exprimă mai ales „ideea că defunctul a avut parte de riturile osiriene"; J. Yoyote, „Le jugement des morts dans l'Égypte ancienne", p. 37 (vezi indicațiile bibliografice § 33).

29. Există o bogată literatură despre Osiris. Amintim doar esențialul: H. Bonnet, *Reallexikon*, pp. 568–576; J. Vandier, *La rel. égypt.*, pp. 58 sq., 81 sq., 134 sq. etc.; H. Frankfort, *Royauté*, pp. 251 sq.; Rundle Clark, *Myth and Symbol*, pp. 97 sq.; E. Otto-M. Hirner, *Osiris und Amun* (München, 1960). Lucrarea lui E.A. Wallis Budge, *Osiris: The Egyptian Religion of Ressurection* (2 vol., Londra, 1911; reeditare, New York, 1961) este încă utilă pentru documentația, iconografia și paralelele africane. În timpul modei lansate de J. G. Frazer, Osiris era văzut exclusiv ca un zeu agrar; această interpretare, apărată în Franța de A. Moret, a fost criticată și respinsă, printre alții, de Émile Chassinat, în lucrarea sa postumă, *Le Mystère d'Osiris au mois de Khoiac*, I (Cairo, 1966), pp. 30 sq. Ceea ce pare sigur este caracterul complex al lui Osiris, zeu cosmic și totodată funerar, reprezentând atât fertilitatea universală cât și regalitatea, Stăpân al judecății morților și, mai târziu, divinitate de „Mistere".

Miturile lui Osiris în Imperiul Mijlociu și cel Nou sunt rezumate de J. Vandier, *op. cit.*, pp. 48–51.

Textele sarcofagelor au fost editate de A. de Buck, *The Egyptian Coffin Texts*, I–VI (Chicago, 1935–1950). Ele sunt pe punctul de a fi traduse de R.O. Faulkner, *The Ancient Egyptian Coffin Texts*, vol. I (Warminster, 1974).

Asupra cultului lui Osiris, vezi cele două volume ale lui E. Chassinat, *Le Mystère d'Osiris au mois de Khoiac;* Clark Rundle, *op. cit.*, pp. 132 sq. (ridicarea coloanei *djed*, simbol al coloanei vertebrale a zeului), pp. 157 sq.; H. Frankfort, *Royauté*, pp. 251 sq.

Cu privire la Horus și Seth, vezi Hans Bonnet, *Reallexikon...*, pp. 307–318, 702–715, cu bibliografia esențială. De adăugat H. de Velde, *Seth, god of confusion* (1967).

30. Despre Prima Perioadă Intermediară, vezi H. Stock, *Die erste Zwischenzeit Aegyptens* (Roma, 1949); J. Wilson, *The Culture of Ancient Egypt*, pp. 104–124; Drioton-Vandier, *L'Égypte*, pp. 213 sq.

Operele literare discutate în text au fost traduse de Adolf Erman, *The Literature of the Ancient Egyptians* (versiune engleză de A.M. Blackman, Londra, 1927, reeditare în colecția Harper Torchbooks, New York, 1966, sub titlul *The Ancient Egyptians*, cu o importantă introducere de W.K. Simpson), pp. 75 sq. *(Învățături pentru regele Meri-ka-ré)*, 92 sq. *(Ipuwer)*, 132 sq. *(Cântecul Harpistului)*, 86 sq. *(Sfătuirea unui om deznădăjduit)*. Am urmat mai ales traducerile lui J. Wilson, ANET, pp. 405 sq., 441 sq., 467. R.O. Faulkner a dat o nouă traducere a *Sfătuirii unui om deznădăjduit...* în *Journal of Egyptian Archaeology*, 42, 1956, pp. 21–40 („The man who was tired of life"). R.J. Williams a examinat literatura recentă în jurul aceluiași text, *ibid.*, 48, 1962 pp. 49–56. Au fost publicate mai multe lucrări despre *Mustrările Profetului Ipuwer;* vezi bibliografia lui W.K. Simpson, *Introducerea* la reeditarea cărții lui Erman în colecția Harper Torchbooks, pp. XXIX–XXX. Vezi *ibid.*, p. XXVIII, analiza lucrărilor recente despre *Sfaturi pentru Meri-ka-ré*. Precizăm că acest ultim text este destul de lung și nu e întotdeauna inteligibil.

Referitor la literatura Epocii Intermediare din Dinastia a XII-a, vezi G. Posener, *Littérature et politique dans l'Égypte de la XII-e Dynastie* (Paris, 1956).

31. Cu privire la Imperiul Mijlociu, vezi H.E. Winlock, *The Rise and Fall of the Middle Kingdom in Thebes* (New York, 1947); J. Wilson, *The Culture of Ancient Egypt*, pp. 124–153; Drioton-Vandier, *op. cit*, pp. 234 sq. Faraonii au întreprins lucrări considerabile (ei au adăugat 27 000 de acri de pământ arabil lângă Fayum etc.). Fără să fi practicat o politică de cuceriri, Egiptul era respectat și temut în Mediterana, în Marea Egee și în Orientul Apropiat.

Despre hiksoși, vezi Robert M. Engberg, *The Hyksos Reconsidered* (Chicago, 1939); H.E. Winlock, *op. cit.*, ultimele două capitole; Wilson, pp. 154–165; T. Säve-Söderbergh, „The Hyksos Rule in Egypt", *Journal of Egyptian Archaeology*, 37, 1951, pp. 53–72; Theodore Burton-Brown, *Early Mediterranean Migrations* (Manchester, 1959), pp. 63 sq. Cât despre xenofobia egiptenilor, trebuie să ținem cont de faptul că, multă vreme, ei nu recunoșteau „umanitatea" străinilor; de aceea îi sacrificau; cf. Wilson, pp. 139 sq. Cu privire la această problemă, vezi F. Jesi, „Rapport sur les recherches relatives à quelques figurations du sacrifice humain dans l'Égypte pharaonique", JNES, 17, 1958, pp. 194–203. Încă în timpul Primei Perioade Intermediare, „asiaticii" erau acuzați de a fi atâțat anarhia, deși numărul lor era, la acea epocă, insignifiant (cf. Wilson, pp. 110 sq.). Abia doar ca urmare a cuceririi hiksoșilor, „asiaticii" s-au stabilit în masă în regiunea Deltei.

Despre rolul marelui preot al lui Amon, vezi G. Lefebvre, *Histoire des Grands Prêtres d'Amon de Karnak jusqu'à la XXI-e Dynastie* (Paris, 1929); J. Vandier, *op. cit.*, pp. 170 sq.; J. Wilson, *Culture*, pp. 169 sq.

Marele imn al lui Amon-Ra a fost de mai multe ori tradus: cf. J. Wilson, ANET, pp. 365–367; Erman-Blackman, pp. 283–287. Imnul este inspirat de teologia memfită (Erman, *Religion*, p. 119), ceea ce ilustrează tendința religiozității egiptene de a relua și reinterpreta doctrinele tradiționale. La fel de important este ceea ce s-a numit „un imn universalist al Soarelui", publicat și tradus de A. Varille, în *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* (Cairo), 41, 1942, pp. 25–30; vezi, de asemenea, traducerea lui J. Wilson, ANET, pp. 367–369.

32. Despre „revoluția de la Amarna", vezi J.D.S. Pendlebury, *Tell-et-Amarna* (Londra, 1935); Drioton-Vandier, *L'Égypte*, pp. 86 sq., 334 sq.; J. Wilson, *op. cit.*, pp. 212 sq.; Rudolph Anthes, *Die Maat des Echnaton von Amarna* (Suppl. JAOS, no. 14, 1952); Cyril Aldred, *New Kingdom Art in Ancient Egypt during the Eighteenth Dynasty* (Londra, 1951), în special pp. 22 sq.

Marele imn către Aton a fost tradus de Erman-Blackman, *op. cit.*, pp. 288–291; H. Breasted, *The Dawn of Conscience* (New York, 1953), pp. 281–286; J. Wilson, ANET, 369–371.

Despre continuitatea Amon (-Ra)–Aton, vezi Alexandre Piankoff, *The Shrines of Tut-Ankh-Amon* (New York, 1955), pp. 4 sq.

33. Ceea ce Édouard Naville numea „Litania Soarelui" constituie unul din cele mai importante texte ale Imperiului Nou. Noi am urmat traducerea lui A. Piankoff, *The Litany of Re* (New York, 1964), pp. 22–43. Vezi și textele traduse de același autor în lucrarea sa *The Tomb of Ramesses VI* (New York, 1954).

Există mai multe traduceri ale *Cărții Morților;* am urmat ultima, aceea a lui T.C. Allen, *The Book of the Dead or Going forth by Day* (Chicago, 1974). Despre alte cărți funerare (*Cartea despre cele din lumea de Dincolo; Cartea Porților; Cartea Nopții*), vezi J. Vandier, pp. 107 sq., 128–129. Pentru *Cartea celor două Drumuri*, am utilizat traducerea lui A. Piankoff, *The Wandering of the Soul* (Princeton, 1974), pp. 12–37. Vezi, de asemenea, S. Morenz, *Altägyptischer Jenseitsführer. Papyrus Berlin 3127* (Frankfurt pe Main, 1966).

Lumea subterană a morților, *duat*, este atestată încă în *Textele Piramidelor;* vezi exemplele citate de H. Breasted, *Development*, p. 144, n. 2. Despre reprezentările asupra Infernului, vezi Erik Hornung, *Altägyptische Höllenvorstellungen* (Berlin, 1968). Descrierea și traducerea textelor în lucrarea lui E.A. Wallis Budge, *The Egyptian Heaven and Hell*, I–III (reeditare într-un singur volum, Londra, 1925). Elementele „negative" ale Morții, considerată ca vrăjmașul prin excelență al omului, sunt amănunțit analizate de J. Zandee, *Death as an Enemy according to Ancient Egyptian Conceptions* (Leiden, 1960), pp. 5–31 (prezentare generală), 45–111 (vocabularul exprimând diferite aspecte ale morții: distrugere totală, descompunere, întemnițare etc.). Cartea lui H. Kees, *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Aegypter* (1926; ediția a 2-a Berlin, 1956), rămâne mereu cel mai bun studiu de ansamblu, în ciuda unor interpretări prea personale. Esențialul cu privire la cultul morților (mumificarea, mormintele, funeraliile, *mastaba*, piramida, hipogeul) se va găsi la J. Vandier, *op. cit.*, pp. 111–130 (cu o bogată bibliografie).

Pentru egipteni, ca de altfel și pentru alte popoare ale antichității (India, China, Grecia etc.), moartea nu săvârșea numai despărțirea dintre corp și suflet; ea revela în plus deosebirea dintre cele trei principii spirituale: *akh, ba* și *ka*. Primul „desemnează în mod esențial forța divină, supranaturală" (J. Vandier, p. 131). Sensul cuvântului „strălucitor, glorios" indică natura celestă a morților. (În fond, când morții sunt numiți *akhu*, ei sunt considerați ființe supranaturale, locuind în Cer; cf. H. Frankfort, *Royauté*, p. 104.) *Ba*, reprezentat ca și *akh*, sub formă de pasăre, constituie „sufletul" propriu-zis. „*Ba* avea nevoie de corp sau cel puțin de o statuie a defunctului, pentru a-i păstra identitatea. Egiptenii și-l reprezentau ca unindu-se din nou cu corpul în mormânt după ce străbătuse câmpuri și desișuri..." (H. Frankfort, *Royauté*, p. 103; cf. *Ancient égyptian religion*, pp. 96 sq.). *Ba* este defunctul însuși sub un anumit aspect. Dimpotrivă, *ka*, niciodată reprezentat plastic, nu este individualizat; termenul poate fi tradus prin „forță vitală". *Ka* aparține individului în timpul vieții, dar îl urmează și în lumea de dincolo (H. Frankfort, *Royauté*, p. 104). Doar *ka* al Regelui figurează pe monumente, „Născut o dată cu Regele, precum un frate geamăn, îl întovărășește de-a lungul vieții ca un geniu păzitor, el acționează ca un dublu și un protector al regelui în moarte" (*ibid.*, p. 110).

E important de reamintit că textele Regatului Vechi nu vorbesc decât despre *ba* al Faraonilor. „Altfel spus, egiptenii dintr-o epocă mai îndepărtată nu aveau *ba*" (S. Morenz, *La religion égyptienne*, p. 266). Abia începând cu Prima Epocă Intermediară posesiunea unui *ba* se generalizează. Evident, este vorba de o situație *literară*; nu cunoaștem realitatea istorică. Dar este semnificativ că, și în acest caz, „exemplul" Faraonului constituie modelul imitat din ce în ce mai mult de cei mai puțin privilegiați. Vezi și L. Greven, *Der Ka in Theologie und Königskult der Ägypter des Alten Reiches* (Glückstadt, 1952) și Louis Žabkar, *A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts* (Chicago, 1968).

Despre Judecată, vezi E. Drioton, *Le jugement des âmes dans l'ancienne Égypte* (Cairo, 1949); J. Vandier, *op. cit.*, pp. 134 sq.; J. Spiegel, *Die Idee vom Totengericht in der aegyptischen Religion* (Glückstadt, 1935); J. Yoyote, „Le jugement des morts dans l'Égypte ancienne" (în *Le jugement des morts*, Sources Orientales 4, Paris, 1961, pp. 16–80: traducerea textelor, comentarii și bibliografie). Vezi și M. Guilmot, „L'espoir en l'immortalité dans l'Égypte ancienne du Moyen Empire à la basse époque" (RHR, 166, 1964, pp. 1–20).

Cu privire la declarația de nevinovăție, vezi E. Drioton, „Contribution à l'étude du chapitre CXXV du Livre des Morts. Les confessions négatives" (*Recueil d'études égyptiennes dédiées à la mémoire de J.F. Champolion*, Paris, 1922, pp. 545–564). Anumite idei și credințe din capitolul 125 sunt foarte vechi: ele „urcă cel puțin până în epoca piramidelor. Din „codul de morală" negativă și pozitivă inclus în capitolul 125, avem urme din Dinastiile a V-a și a VI-a" (J. Yoyote, *op. cit.*, p. 63). R. Pettazzoni a arătat câteva paralele etnografice ale confesiunii negative; cf. *La confessione dei peccati*, II (Bologna, 1935, pp. 21, 56–57).

Opera funerară, *Cartea Vacii Cerești*, insistă asupra valorii magice a conținutului ei. Cel care va cunoaște acest text, este scris în ea, „nu va trebui să se supună tribunalului... și toate nelegiuirile pe care le va fi făcut pe pământ nu vor fi luate în seamă" (traducere de J. Yoyote, p. 66; vezi traducerea integrală a *Cărții Vacii* în A. Piankoff, *Shrines of*

Tut-Ankh-Amon, pp. 27–34). Exaltarea „științei" deasupra moralei constituie un laitmotiv al gândirii indiene de la *Brāhmaṇa* și *Upaniṣade* până în tantrism.

34. Există o bibliografie considerabilă despre culturile megalitice. Noi am analizat contribuțiile cele mai importante într-un studiu care urmează să apară: „Megaliths and History of Religions".

O foarte bună prezentare a făcut Glyn Daniel, *The Megalith Builders of Western Europe* (Londra, 1958; ediția a 2-a, Pelican Books, 1962, conține un addendum, pp. 143–146, prezentând noua cronologie stabilită pe baza analizelor cu *„Carbon 14"*; noua cronologie infirmă în mare parte teza susținută de autor; vezi mai departe, § 36). Vezi, de asemenea: Fernand Niel, *La civilisation des mégalithes* (Paris, 1970) și bibliografiile înregistrate de Glyn Daniel și J.D. Evans, *The Western Mediterranean (Cambridge Ancient History*, vol. II, cap. XXXVII, 1967), pp. 63–72.

Megaliții din Spania și Portugalia au fost studiați exhaustiv de Georg și Vera Leisner, *Die Megalithgräber des Iberischen Halbinsel: Der Süden* (Berlin, 1943); *Der Western*, I–III (Berlin, 1956, 1959, 1960). Vezi și L. Pericot (ed.), *Corpus de sepulcros megaliticos*, fasc. 1 și 2 (Barcelona, 1961); fasc. 3 (Gerona, 1964); L. Pericot, *Los sepulcros megaliticos Catalanes y la cultura pirinaica* (ediția a 2-a, Barcelona, 1951).

Despre megaliții în Franța, vezi Z. Le Rouzic, *Carnac* (Rennes, 1909); id., *Les monuments mégalithiques de Carnac et de Locmariaquer* (Carnac, 1907–1953); Glyn Daniel, *The prehistoric Chamber Tombs of France* (Londra, 1960); id., *The Megalith Builders*, pp. 95–111; E. Octobon, „Statues-menhirs, stèles gravées, dalles sculptées *(Revue Anthropologique*, 1931, pp. 291–579); M. și J. Péquart și Z. Le Rouzic, *Corpus des signes gravés des monuments mégalithiques du Morbihan* (Paris, 1927). În legătură cu culturile megalitice din Insulele britanice, vezi G. Daniel, *The prehistoric Chamber Tombs of England and Wales* (1950); id., *The Megalith Builders*, pp. 112–127, și bibliografia înregistrată mai jos, § 35.

Sibylle von Cles-Reden a dat o lucrare de popularizare, ilustrată cu un mare număr de fotografii admirabile, *The Realm of the Great Goddess. The story of the megalith builders* (Londra, 1961; traducerea lucrării *Die Spur der Zyklopen*, 1960).

Dominik Wölfel a consacrat o mare parte a studiului său „Die Religionen des vorindogermanischen Europa" (în *Christus und die Religionen der Erde*, I, pp. 161–537) religiei autorilor megaliților (pp. 163–253 etc.). De consultat cu prudență. O prezentare succintă, dar redactată înainte de analizele cu carbon 14, la J. Maringer, *The Gods of Prehistoric Man*, pp. 227–255 (= *L'homme préhistorique et ses dieux*, pp. 237–261).

Asupra menhirilor, Horst Kircher a publicat o lucrare foarte erudită: „Die Menhire in Mitteleuropa und der Menhirgedanke" (*Abh. d. Akademie in Mainz, Geistes- u. Sozialwissenschaftlichen Klasse*, 1955, pp. 609–816).

35. Din bogata literatură privind Stonehenge reținem câteva lucrări recente: R.J.C. Atkinson, *Stonehenge* (Penguin Books, Harmondsworth, 1960); A. Thom, *Megalithic Sites in Britain* (Oxford, 1967); G.S. Hawkins, *Stonehenge Decoded* (Londra, 1966; dar vezi critica lui R.J.C. Atkinson, *Nature*, 210, 1966, pp. 1320 sq.); Colin Renfrew, *Before Civilization* (Londra și New York, 1973), pp. 120 sq., 214 sq.

Amintim că în Franța meridională s-a identificat un mare număr (3 000!) de morminte megalitice; mai mult de 600 într-un singur departament: Aveyron, adică de două ori mai mult decât în Anglia și Țara Galilor; cf. Daniel și Evans, *The Western Mediterranean*, p. 38. Dolmenele departamentului Hérault au fost studiate la modul exhaustiv de J. Arnal *(Préhistoire*, vol. XV, 1963). Tot în Franța meridională se află singurele statui-menhiri cunoscute până azi.

În legătură cu preistoria Maltei, vezi J.D. Evans, *Malta* (Londra, 1959); id., *Prehistoric Antiquities of the Maltese Islands* (Londra, 1971); Günther Zuntz, *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia* (Oxford, 1971), pp. 3–58; Collin Renfrew, *Before Civilization*, pp. 147 sq.

G. Zuntz a arătat importanța simbolismului spiralei în ornamentația templelor malteze și a identificat influențe danubiene (figurinele de la Cărna); cf. *op. cit.*, pp. 25 sq.

36. Gordon Childe și-a rezumat opiniile cu privire la răspândirea „religiei megalitice" în ultima sa carte, *The Prehistory of European Society* (Pelican Books, 1958), pp. 124–134: „Missionaries of the Megalithic Religion".

După Glyn Daniel, începutul construcției de tip megalitic este în relație directă cu sosirea minoenilor sau a egeenilor în Mediterana centrală și occidentală (*The Megalith builders of Western Europe*, p. 135). E vorba de un elan colonial și comercial, dar colonizarea era efectuată de un popor înzestrat cu o credință religioasă puternică și având practici funerare destul de complicate. Daniel se întreabă de ce monumentele megalitice conțin atât de puține obiecte din metal, în ciuda faptului că autorii lor exploatau minele și mai cu seamă se ocupau de comerțul cu metale. El consideră că imigranții nu-și îngropau în mod intenționat uneltele din metal, înlocuindu-le cu replici din piatră (p. 137).

Subtitlul cărții lui Colin Renfrew, *Before Civilization*, este semnificativ: *The Radiocarbon Revolution and Prehistoric Europe*. Vezi, de asemenea, de același autor, „Wessex without Mycenae" (*Annual of the British School of Archaeology at Athens*, 63, 1968, pp. 277–285); „Malta and the calibrated radiocarbon chronology" (*Antiquity*, 46, 1972, pp. 141–145); „New Configurations in Old World Chronology" (*World Archaeology*, 2, 1970, pp. 199–211).

37. Mai mulți autori au reacționat împotriva inhibiției provocate de extravaganțele lui G. Elliot Smith și W.J. Perry și au examinat ansamblul culturilor megalitice ale protoistoriei: vezi, de exemplu, A. Serner, *On „Dyss" burial and beliefs about the dead during the Stone Age with special regard to South Scandinavia* (Lund, 1938); H.G. Bandi, „La répartition des tombes mégalithiques" (*Archives Suisses d'Anthropologie Générale*, 12, 1946, pp. 39–51); V. Gordon Childe, *„Megaliths"* (*Ancient India*, nr. 4, 1947–1948, pp. 4–13). În afară de R. Heine-Geldern, un singur cercetător a studiat împreună cele două grupe de culturi megalitice, *i.e.* acelea ale preistoriei și culturile în stadiu etnografic, limitându-și totuși ancheta sa

la menhiri; noi ne referim la Josef Röder, *Pfahl und Menhir. Eine vergleichend vorgeschichtliche, volks- und wölkerkundliche Studie (= Studien zur westeuropäischen Altertumskunde,* I; Neuwied am Rhein, 1949).

Cât despre contribuțiile lui R. Heine-Geldern, cele mai importante sunt: „Die Megalithen Südostasiens und ihre Bedeutung für die Klärung der Megalithenfrage in Europa und Polynesien" (*Anthropos,* 13, 1928, pp. 276–315); „Prehistoric Research in the Netherlands Indies" (în *Science and Scientists in the Netherlands Indies,* Ed. P. Honig și F. Verdoorn, Cambridge, Mass., 1945, pp. 129–167); „Zwei alte Weltanschauungen und ihre Kulturgeschichtliche Bedeutung" (*Anzeiger der phil.-hist. Klasse der Oesterreichischen Akademie der Wissenschaften,* Bd. 94, 1957, pp. 251–262); „Das Megalithproblem" (în *Beiträge Oesterreichs zur Erforschung der Vergangenheit und Kulturgeschichte der Menschheit — Symposion 1958,* publicat în 1959, pp. 162–182). Bibliografia lui Heine-Geldern este înregistrată și analizată de H.H.E. Loofs, *Elements of the Megalithic Complex in Southeast Asia. An annotated bibliography* (Canberra, 1967), pp. 3–4, 14–15, 41–42, 48, 94.

Ipoteza lui Heine-Geldern și obiecțiile criticii sale sunt discutate în studiul nostru „Megaliths and History of Religions".

38. Pentru o bibliografie sumară despre Harappa și Mohenjo-Daro, vezi M. Eliade, *Le Yoga* (ultima ediție, 1975), p. 417. Lucrarea esențială rămâne și azi aceea a lui Sir John Marshall, *Mohenjo-Daro and the Indus Culture,* I–III (Londra, 1931); dar ea trebuie completată prin câteva lucrări recente, conținând rezultatele săpăturilor întreprinse după 1930; E.J. Mackay, *The Indus Civilization* (Londra, 1935); id., *Further Excavations at Mahenjo-Daro* (Delhi, 1938); id., *Chanhudaro Excavations 1935–1936* (New Haven, 1943); M.S. Vats, *Excavations at Harappa* (Delhi, 1940); S. Piggott, *Prehistoric India* (Pelican Books, Harmondsworth, 1950); J.M. Casal, *La civilization de l'Indus et ses énigmes* (Paris, 1969; vezi observațiile lui Maurizio Tosi, *East and West,* 21, 1971, pp. 407 sq.); Bridget and Raymond Allchin, *The Birth of Indian Civilization* (Pelican Books, 1968, cu o bogată bibliografie critică); Sir Mortimer Wheeler, *The Indus Civilization* (ediția a 3-a, Cambridge, 1968; e vorba de o ediție în întregime refăcută a lucrării publicate în 1953); Walter A. Fairservis, *The Roots of Ancient India. The Archaeology of Early Indian Civilization* (New York, 1971; în această lucrare de sinteză, autorul rezumă și rezultatele săpăturilor sale în Pakistanul occidental, și mai ales în valea Quetta, regiunea Zhob și Loralai și bazinul Seistanului).

În importanta sa lucrare, *The Pivot of the Four Quarters. A Preliminary Enquiry into the Origins and Character of the Ancient Chinese City* (Chicago, 1971), Paul Wheatley a studiat, de asemenea, centrele ceremoniale harappiene (pp. 230 sq.).

Despre simbolismul „Centrului Lumii", cf. M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour* (ediție nouă, Paris, 1969), pp. 13 sq.; „Centre du Monde, Temple, Maison", în *Le symbolisme cosmique des monuments religieux,* Roma, 1957, pp. 57–82.

Despre simbolismul cosmologic al orașelor tradiționale, cf. Werner Müller, *Die heilige Stadt. Roma quadrata, himmlisches Jerusalem und der Mythe vom Weltnabel* (Stuttgart, 1961).

39. Despre religia Indusului, vezi Mircea Eliade, *Le Yoga,* pp. 348 sq.; Sir John Marshall, *op. cit.,* vol. I, pp. 50 sq.; S. Piggot, *Prehistoric India,* pp. 200 sq.; Sir Mortimer Wheeler, *The Indus Civilization,* pp. 108 sq.; B. și R. Allchin, *The Birth of Indian Civilization,* pp. 311 sq.; W.A. Fairservis, pp. 292 sq. Toți acești autori recunosc caracterul „hinduist" al religiei harappiene și subliniază continuitatea unor obiecte cultuale, simboluri și figuri divine, din protoistorie până în epoca modernă. Unanimitatea este semnificativă, căci acești arheologi au condus săpăturile în India; altfel spus, competența lor științifică este fericit completată printr-o cunoaștere nemijlocită a țării.

„Continuitatea" a fost confirmată și de cercetările lui Mario Cappieri, „Ist die Induskultur und ihre Bevölkerung wirklich verschwunden?" (*Anthropos,* 60, 1965, pp. 719–762). W. Koppers a observat analogii precise între anumite rituri de fertilitate, practicate în India centrală și iconografia harappiană; cf. „Zentralindische Fruchtbarkeitsriten und ihre Beziehungen zur Induskultur" (*Geographica Helvetica,* I, 1946, pp. 165–177). La rându-i, Josef Haekel a studiat în anumite sate de la Gujerat ceremoniile în legătură cu „Grădinile lui Adonis". Savantul austriac explică prezența acestui ritual, specific mediteranean, prin faptul că autorii civilizației Indusului erau cultivatori prearieni sosiți din Iran. Prin urmare, ei împărtășeau civilizația protoistorică a Orientului Mijlociu și Mediteranei: cf. „Adonisgärtchen im Zeremonialwesen der Rathwa in Gujarat (Zentralindien). Vergleich und Problematik" (*Ethnologische Zeitschrift Zürich,* I, 1972, pp. 167–175).

Continuitatea este contestată, printre alții, de H.P. Sullivan, „A reexamination of the religion of the Indus civilization" (HR, 4, 1964 pp. 115–125) și J. Gonda, *Change and Continuity in Indian Religion* (La Haye, 1965), pp. 19–37.

R.L. Raikes a insistat asupra rolului hotărâtor pe care l-au avut mișcările seismice și inundațiile în ruinarea lui Mohenjo-Daro: cf. „The Mohenjo-Daro Floods" (*Antiquity,* 39, 1965, pp. 196–203); „The End of the Ancient Cities of the Indus Civilization" (*American Anthropologist,* 65, 1963, pp. 655–659; *ibid.,* 66, 1964, pp. 284–299) și mai ales *Water, Weather and Archaeology* (Londra, 1967). Incontestabila degradare a nivelului economic și cultural din fazele finale ale civilizației Mohenjo-Daro a fost cu siguranță agravată prin demoralizarea locuitorilor ca urmare a diluviilor repetate. Dar lovitura de grație pare să fi fost dată de către năvălitorii din est, probabil imigranți ariofoni. Săpăturile au scos la iveală urme ale unui masacru final, după care Mohenjo-Daro încetează să mai existe; cf. sir M. Wheeler, *op. cit.,* pp. 129 sq. și bibliografia citată mai jos, § 64.

40. Lucrarea fundamentală privind preistoria și protoistoria Cretei rămâne aceea a lui Sir Arthur Evans, *The Palace of Minos,* I–V, Londra, 1921–1950; vezi și A.J. Evans și J.L. Myres, *Scripta Minoa,* II, 1952; P. Demargne, *La Crète dédalique,* Paris, 1947; L. Cottrell, *The Bull of Minos,* 1956; L.R. Palmer, *Mycenians and Minoans,* Londra, 1961; R.W. Hutchinson, *Prehistoric Crete* (Penguin Books, Baltimore–Maryland, 1962), cu o bogată bibliografie, pp. 355–368; J.W. Graham, *The Palaces of Crete,* Princeton, 1962.

Cu privire la religiile cretane, vezi mai ales Charles Picard, *Les religions préhelléniques: Crète et Mycènes* (Paris, 1948, excelente bibliografii) și M.P. Nilsson, *The Minoan-Mycenian Religion and its survival in Greek Religion* (ediția a 2-a, Lund, 1950); cf. și A.W. Persson, *Religion of Grece in Prehistoric times* (Berkeley, 1950); M. Ventris și J. Chadwick, *Documents in Mycenian Greek* (Cambridge, 1956); L.A. Stella, „La religione greca nei testi micenei" (*Numen*, 5, 1958, pp. 18–57); S. Luria „Vorgriechische Kulte" (*Minos*, 5, 1957, pp. 41–52); M. Lejeune „Prêtres et prêtresses dans les documents mycéniens" (*Hommages à Georges Dumézil*, Bruxelles, 1960, pp. 129–139) și R.F. Willetts, *Cretan Cults and Festivals* (New York, 1962); H. van Effenterre, „Politique et Religion dans la Crète minoenne" (*Revue historique*, 229, 1963, pp. 1–18).

Referitor la grotele sacre, vezi nota 42 și P. Faure, „Spéléologie crétoise et humanisme" (*Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1958, pp. 27–50); id., *Fonction des cavernes crétoises* (Paris, 1964), pp. 162 sq., despre grota de la Skoteino ca loc de inițiere.

Despre labirint și funcția sa inițiatică, vezi W.A. Mathews, *Mazes and Labyrinths: A General Account of their History and Development* (Londra, 1922); W.F. Jackson Knight, *Cumaean Gates: A Reference of the Sixth Aeneid to the Initiation Pattern* (Oxford, 1936); K. Kerényi, *Labyrinth-Studien* (Zürich, 1950); Oswald F.A. Menghin, „Labirinthe, Vulvenbilder und Figurenrapporte in der Alten und Neuen Welt. Beiträge zur Interpretation prähistorisches Felsgraphik" (în *Beiträge zur Alten Geschichte und deren Nachleben: Festschrift Franz Altheim*, Berlin, 1969, I, pp. 1–13); Philippe Borgeaud, „The Open Entrance to the Closed Palace of the King: The Greek Labyrinth in Context" (HR, 14, 1974, pp. 1–27).

Este important de semnalat lipsa aproape totală a construcțiilor semănând cu ceea ce va fi mai târziu templul clasic. Unicul exemplu de sanctuar public este acela de la Gournia; dar și el, după M.P. Nilsson, derivă din cultul domestic. Chiar ritualurile de tip agrar erau celebrate în curțile Palatelor.

41. Despre zeițele goale, vezi Ch. Picard, *Rel. préhell.*, pp. 48 sq., III sq., M.P. Nilsson, *op. cit.*, pp. 397 sq.

Referitor la cultele vegetației, cf. A.W. Persson, pp. 25 sq.; Ch. Picard, *op. cit.*, pp. 191 sq.

Despre rolul religios al taurului și al coridelor sacre, cf. A.W. Persson, pp. 93 sq. și bibliografie critică la Ch. Picard, p. 199; în plus, J.W. Graham, *The Palaces of Crete*, pp. 73 sq.

Cu privire la securea dublă, cf. Ch. Picard, pp. 200–201; Hutchinson, *Prehistoric Crete*, pp. 225 sq.

Despre mormântul regelui-preot din Cnossos, cf. C.F. Lehman-Haupt, „Das Tempel Grab des Priesterkönigs zu Knossos" (*Klio*, 25, 1932, pp. 175–176); Ch. Picard, *op. cit.*, p. 173.

Despre sarcofagul de la Haghia Triada, vezi R. Paribeni, „Il sarcofagio dipinto di Haghia Triada" (*Monumenti Antichi publicati per cura della reale Accademia dei Lincei*, 19, pp. 5–86, pl. I–III) și reproducerile în J. Harrisson, *Themis* (Cambridge, 1912, ediția a 2-a, 1927), fig. 31–38, pp. 159, 161–177; F. von Duhn, „Der Sarkophage aus H. Triada" (ARW, 12, 1909, pp. 161–185); M.P. Nilsson, *Minoan-Mycenian religion*, pp. 426–443; Ch. Picard, *op. cit.*, pp. 107 sq., 168 sq.

42. Cu privire la continuitatea structurilor preelenice, vezi Charles Picard, *op. cit.*, pp. 201 sq.; M.P. Nilsson, *op. cit.*, pp. 447–449; R.W. Hutchinson, *op. cit.*, pp. 199 sq.

„În general, asistăm la o prelungire mai mult sau mai puțin conservatoare [...] a panteonului minoean și a lumii ființelor supranaturale, anterioare epocii miceniene" (Picard, p. 252). Eminentul arheolog a scos în evidență faptul că amenajările templelor „de mistere" derivă din instalațiile găsite în Creta preelenică: „există bariere, părți cu intrare rezervată, *abata, adyta;* cistii, încă îngropați în sol, ai acelor *«temples repositories»* de la Cnossos, au precedat cistii de la Eleusis; sipete sacre devenite mobile, dar în care zeițele puteau sălășlui. La Malia un mare *kernos* circular, cu mici cupe pentru ofrande, era fixat în pavajul de piatră al palatului, în contact direct cu pământul; s-a observat cu justețe analogia unor asemenea dispozitive cu acelea din necropola regală de la Malia, chiar; avem acolo instrumentarul esențial al unui cult totodată agrar și funerar, mobilierul sacru al ceremoniilor, se pare, mistice, în cinstea unei mame-Pământ, ocrotitoare atât a celor vii cât și a morților" (*op. cit.*, p. 142). Cf. § § 97–99.

P. Faure o consideră pe Britomartis zeiță-patroană la Skoteino; astfel „ne dăm seama de acele fapte de cult întâlnite acolo, inclusiv aspectele moderne, cum ar fi sărbătorirea Sfintei Paraschevi" („Spéléologie crétoise et humanisme", p. 40). Cu privire la Britomartis, vezi și Willetts, *Cretan Cults and Festivals*, pp. 179 sq.

Despre influențele egiptene (psihostasie, mumifierea parțială a corpurilor, adoptarea măștilor de aur etc.), vezi Picard, pp. 228 sq., 279 sq. Măștile din aur aveau drept scop transformarea defunctului într-o ființă supranaturală cu trăsături incoruptibile, asemănătoare statuilor zeilor; *ibid.*, p. 262.

43. În legătură cu istoria și cultura hittiților, cf. A. Goetze, *Klein-asien* (ediția a 2-a, 1954; ultima tipărire, 1972).

Despre hurriți, cf. E.A. Speiser, „The Hurrian participation in the civilisation of Mesopotamia, Syria and Palestine" (*Cahiers d'Histoire Mondiale*, I, 1953, pp. 311–327); Fl. Imparati, *I Hurriti* (Firenze, 1964); R. de Vaux, „Les Hurrites de l'histoire et les Horites de la Bible" (*Revue Biblique*, 74, pp. 481–503).

Pentru textele cuneiforme hittite și traducerile lor publicate până în 1958, vezi E. Laroche, „Catalogue des textes hittites", *Revue Hittite et Asianique*, XIV, 1956, pp. 33–38; 69–116; XV, 1957, pp. 30–89; XVI, 1958, pp. 18–64.

Textele cele mai importante au fost traduse de A. Goetze, în ANET, pp. 120–128, 201–211, 346–364, 393–404, și de H. Güterbock, E. Laroche, H. Otten, M. Vieyra și alți autori, a căror bibliografie se află în O.R. Gurney, *op. cit.*, p. 224. Cea mai recentă traducere franceză este cea a lui Maurice Vieyra în lucrarea *Les religions du Proche-Orient* (1970), pp. 525–566.

Dintre prezentările generale ale religiei hittite, semnalăm R. Dussaud, „La religion des Hittites et des Hourites", în E. Dhorme și R. Dussaud, *La religion de Babylonie* etc., pp. 333–353; H. Güterbock, „Hittite Religion", în *Forgotten Religions*,

ed. V. Ferm (New York, 1950), pp. 81–109; id., „Hittite Mythology", în *Mythologies of the Ancient World*, ed. S.N. Kramer (1961), pp. 141–179; H. Otten, „Die Religionen des Alten Kleinasien", în *Handbuch der Orientalistik* Bd. VIII, 1964, pp. 92–116; Maurice Vieyra, „La religion de l'Anatolie antique", în *Histoire des religions*, I, pp. 258–306. Cartea lui Giuseppe Furlani, *La Religione degli Hittiti* (Bologna, 1936), este încă utilă, deși autorul — după cele ce spune Güterbock („Hitt. Rel.", p. 109) — ar fi avut acces doar la traducerile, puțin numeroase în epocă, din texte hittite.

Vezi și E. Laroche, *Recherches sur les noms des dieux hittites* (Paris, 1947); id., „Teššub, Hebat et leur cour", *Journal of Cuneiform Studies*, II, 1948, pp. 113–136; id., „Le panthéon de Yazilikaya", *ibid.*, VI, 1952, pp. 115–123.

O prezentare sumară a zeilor și miturilor hittite, vezi la Einar von Schuler, W.d.M., I, pp. 172–76 (zei și zeițe), 196–201 (divinități solare), 208–213 (zei ai furtunii).

Despre rolul religios al regelui, vezi O.R. Gurney, „Hittite Kingship", în *Myth, Ritual and Kingship*, ed. S.H. Hooke (Oxford, 1958), pp. 105–121.

Cu privire la ritualuri, vezi B. Schwartz, „The Hittite and Luwian ritual of Zarpiya of Kizzuwatna", JAOS, 58, 1938, pp. 334–353; M. Vieyra, „Rites de purification hittites", RHR, 119, 1939, pp. 121–153; H. Otten, *Hethitische Totenrituale* (Berlin, 1958). Referitor la Sărbătoarea de Anul Nou *(purulli)*, vezi Volkert Haas, *Der Kult von Nerik: Ein Beitrag zur hethitischen Religionsgeschichte* (Roma, 1970), pp. 43 sq.

Un ritual de purificare a unei armate după o înfrângere se evidențiază prin caracterul său arhaic; el comportă sacrificiul unui om, al unui țap, al unui cățel, al unui purcel. Victimele sunt tăiate în două și armata trece printre cele două jumătăți. Cf. O. Masson, „À propos d'un rituel hittite pour la lustration d'une armée", RHR, 137, 1950, pp. 5–25; O.R. Gurney, *The Hittites*, p. 151. S-a remarcat analogia cu sacrificiul poruncit de Yahweh când a încheiat legământul cu Abraham *(Facerea*, 15: 9–18). Trecerea rituală printre cele două jumătăți ale victimei e cunoscută de numeroase popoare, vezi J.G. Frazer, *Folk-lore in the Old Testament* (Londra, 1919), I, pp. 393–425; cf., de asemenea, Th. Gaster, *Myth, Legend and Custom in the Old Testament* (New York, 1969), pp. 363 sq., pentru adăugirile bibliografice. În plus, J. Henninger, „Was bedeutet die rituelle Teilung eines Tieres in zwei Hälften?", *Biblica*, 34, 1953, pp. 344–353; Ad. E. Jensen, „Beziehungen zwischen dem Alten Testament und der nilotischen Kultur in Afrika", *Culture in History*, ed. S. Diamond (New York, 1960), pp. 449–466. Despre rugăciune, vezi O.R. Gurney, *Hittite Prayers* (1940) și lămuririle aduse de E. Laroche, „La prière hittite: vocabulaire et typologie" (*Annuaire, École Pratique des Hautes Études, V-e Section*, vol. LXXII, 1964–1965, pp. 3–29).

44. Diferitele versiuni ale mitului sunt analizate de H. Otten, *Die Ueberlieferungen des Telipinu-Mythus (Mitt. d. Vorderasiatischaegyptischen Gesellschaft*, 46, I, Leipzig, 1943). Comentariu comparativ în Th. Gaster, *Thespis* (ediția a 2-a, revăzută, New York, 1961), pp. 295 sq. Vezi și analiza lui H.G. Güterbock, „Gedanken über das Werden des Gottes Telipinu", *Festschrift Johannes Friedrich* (Heidelberg, 1959), pp. 207–211; id., „Hittite Mythology", pp. 144–148.

După versiunea în care protagonistul este zeul furtunii, marele zeu solar poftește la ospăț „mia de zei", dar deși toți mănâncă și beau, ei nu reușesc să-și potolească foamea și setea. După eșecul primilor săi trimiși, zeul furtunii pleacă în căutarea tatălui său și îl întreabă cine a păcătuit într-atât încât „sămânța piere și toate se usucă?". Marele tată îi răspunde: „Nimeni, dacă nu cumva tu ai păcătuit!" (Güterbock, „Hittite Mythology", pp. 145–146).

Th. Gaster a evidențiat mai multe elemente comune scenariilor mitico-rituale ale lui Telipinu și ale zeilor fertilității; cf. *Thespis*, pp. 304 sq.

45. Despre Illuyanka, vezi A. Goetze, *Kleinasien*, pp. 139 sq. și E. v. Schuler, W.d.M., I, pp. 177–178.

Textul care prezintă mitul este precedat de această introducere: „Acestea sunt cuvintele lui Kellas, cel uns (= preotul) de zeul furtunii din (orașul) Nerik; ceea ce urmează este recitalul sărbătorii *purulli* a zeului furtunii cerului: când vine vremea rostirii cuvintelor (adică în momentul când se celebrează sărbătoarea) țara să se îmbogățească și să crească, țara să fie ocrotită, și dacă țara se îmbogățește și crește, să se țină sărbătoarea *purulli*" (traducere de M. Vieyra, „Les religions de l'Anatolie", p. 288; cf. A. Goetze, ANET, p. 125).

Comentariu comparativ la Th. Gaster, *Thespis*, pp. 256 sq.

46. Despre Kumarbi, vezi H.G. Güterbock, „The Hittite version of the Hurrian Kumarbi Myths; Oriental Forerunners of Hesiod", *American Journal of Archaeology*, 52, 1948, pp. 123–124; id., „Hittite Mythology", pp. 155–172; H. Otten, *Mythen vom Gotte Kumarbi* (Berlin, 1950); P. Meriggi, „I miti di Kumarbi, il Kronos Hurrico", *Athenaeum*, N.S. 31 (Pavia, 1953), pp. 101–115; C. Scott Littleton, „The «Kingship in Heaven» Theme" (Jaan Puhvel, ed., *Myth and Law among the Indo-Europeans*, Univ. of California Press, 1970, pp. 83–121), pp. 93–100.

Despre Ullikummi, vezi H.G. Güterbock, *The Song of Ullikummi* (New Haven, 1952).

În cartea sa amplă, dar confuză, *Das doppelte Geschlecht* (Berlin, 1955), H. Baumann a văzut cum trebuie legătura dintre tradițiile megalitice, androginism și tema cosmogonică a separării Cerului de Pământ.

Asupra mitului nașterii oamenilor din pământ, cf. bibliografia înregistrată în M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, p. 205. Această temă este, mai cu seamă în Caucaz, abundent atestată; cf. A. von Löwis of Menar, „Nordkaukasische Steingeburtsagen", ARW, XIII, 1901, pp. 509–524. În legătură cu miturile relatând nașterea ființelor divine dintr-o *petra genitrix* (= Mare Zeiță, *matrix mundi*), cf. R. Eisler, *Weltmantel und Himmelszelt* (München, 1910), II, pp. 411, 727 sq.; M. Eliade, *Forgerons et alchimistes*, pp. 44 sq., 191.

47. Fragmentele din *Istoria feniciană* a lui Philon din Byblos privind religia au fost traduse și comentate de Carl Clemen, *Die phönikische Religion nach Philo von Byblos* (Leipzig, 1939). Un text cuneiform, publicat și tradus de W.G. Lambert, descrie succesiunea sângeroasă a cinci generații de zei; fiii își ucid tații și mamele, se căsătoresc cu mamele și surorile lor

și uzurpă pe rând suveranitatea asupra lumii. S-au remarcat unele analogii cu *Theogonia* lui Hesiod; cf. W.G. Lambert și P. Walcot, „A new Babylonian Theogony and Hesiod", *Kadmos*, 4, 1965, pp. 64–72; vezi și C. Scott Littleton, *op. cit.*, pp. 112–114.

Stig Wikander a evidențiat o paralelă iraniană a miturilor hittite și grecești, privind generațiile divine. Sursa este recentă (este vorba de *Shahnameh*, epopeea scrisă de Firdusi către A.D. 976), dar eroii — Jamshid, Zohak, Feridun — reprezintă, întrucâtva, versiuni „istoricizate" ale personajelor mitologice Yima, Aži, Dahāka, Thraētaona. Prin urmare, mitul „suveranității divine" poate fi considerat ca făcând parte integrantă din tradiția indo-europeană. (Cf. Stig Wikander, „Histoire des Ouranides", *Cahiers du Sud*, 36, 1952 pp. 8–17.) Dar acest mit nu este atestat la alte popoare indo-europene. Scott Littleton este înclinat să vadă în tradițiile babiloniene (*Enuma eliș* și fragmentul tradus de M. Labert) sursa ultimă a tuturor miturilor generațiilor divine; cf. „The «Kingship în Heaven» Theme", pp. 109 sq.

48. Pentru istoria Palestinei după epoca Bronzului Vechi, vezi P. Garelli, *Le Proche-Orient Asiatique des origines aux invasions des Peuples de la Mer*, Paris, 1969, pp. 45 sq.; B. Mazar, „The Middle Bronze Age in Palestine" (în *Israel Exploration Journal* [Jerusalem], 18, 1968, pp. 65–97); R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël, des origines à l'installation en Canaan*. Paris, 1971, pp. 61–121 (bibliografii excelente).

Despre amoriți, vezi S. Moscati, *I predecessori d'Israele. Studi sulle più antiche genti semitiche in Siria e Palestina* (Roma, 1956); I.J. Gelb, „The Early History of the West Semitic Peoples", *Journal of Cuneiform Studies*, 15, 1961, pp. 27–47; K.M. Kenyon, *Amorites and Canaanites*, Londra, 1966; R. de Vaux, *op. cit.*, pp. 64 sq.

Săpăturile de la Tel Hariri, antica Mări, au scos la lumina zilei mii de tăblițe, redactate în dialectul „vechi babilonian" al limbii akkadiene. Ele ne dau numele unui anumit număr de zei, în primul rând 'Anat, Dagan, Addu. Dar, în lipsa textelor mitologice, nu știm nimic despre credințele și concepțiile religioase fundamentale.

Amurru, zeul eponim al amoriților, „e un bărbat care nu știe să-și aplece genunchii (ca să lucreze pământul), care mănâncă carnea crudă, nu are casă cât trăiește și nu este înfășurat în giulgiu după moarte"; text citat de R. de Vaux, p. 64. Clișee similare vor fi folosite, în cele trei milenii următoare, cu referire la „barbarii" (germani, avari, huni, mongoli, tătari) care vor pune în primejdie marile civilizații urbane, din Imperiul roman până în China.

Precizăm că acești amoriți n-au nimic cu amoriții consemnați în Biblie. „Biblia a dat unei părți a populației preisraelite din Palestina numele de Amurru" (R. de Vaux, p. 68).

Despre civilizația și religia canaaneană, vezi J. Gray, *The Canaanites*, Londra, 1964; id., *The Legacy of Canaan* (ediția a 2-a, Leyden, 1965); Margaret S. Drower, *Ugarit* (= *Cambridge Ancient History*, vol. II, cap. XXI, b; 1968; excelente bibliografii); R. de Vaux, *op. cit.*, pp. 123 sq.; Marvin H. Pope și Wolfgang Röllig, „Die Mythologie der Ugariter und Phönizier", în W.d.M., I, pp. 219–312; O. Eissfeldt, „Kanaanäisch-ugaritische Religion", în *Handbuch der Orientalistik*, 1 Abt., VIII, 1, Leiden, 1964, pp. 76–91; A. Jirku, *Der Mythus der Kanaanäer*, Bonn, 1966; J.C. De Moor, „The Semitic Pantheon of Ugarit" (în *Ugarit-Forschungen*, II, 1970, pp. 187–228); H. Gese, în H. Gese, Maria Höfner, K. Rudolph, *Die Religion Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer*, Stuttgart, 1970, pp. 1–232; F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Cambridge, Mass., 1973).

Textele ugaritice editate până la 1965 au fost publicate în transcriere de C.H. Gordon, *Ugaritic Text-book*, Roma, 1965; cf. id., *Ugaritic Literature. A Comprehensive Translation of the Poems and Prose Texts*, Roma, 1949; id., „Canaanite Mythology", în *Mythologies of the Ancient World*, ed. S.N. Kramer, pp. 183–215. Alte traduceri consultate: H.L. Ginsberg, „Ugaritic Myths, Epics and Legends", ANET, pp. 129–155; G.R. Driver, *Canaanite Myths and Legends*, Edinburgh, 1956; A. Jirku, *Kanaanäische Mythen und Epen aus Ras Schamra-Ugarit*, Güttersloh, 1962; A. Caquot și M. Sznycer, „Textes Ougaritiques" (în *Les religions du Proche Orient. Textes et traditions sacrés babyloniens, ougaritiques, hittites*, ed. R. Labat, Paris, 1970, pp. 350–458).

Există deja o literatură considerabilă despre religia și mitologia ugaritică. Bibliografia esențială este înregistrată de M.H. Pope și W. Röllig, *op. cit.*; H.H. Rowley, *Worship in Ancient Israel. Its Forms and Meaning*, Londra, 1967, pp. 11 sq.; Georg Fohrer, *History of Israelite Religion* (1968, trad. engleză, New York, 1972), pp. 42–43; R. de Vaux, *op. cit.*, pp. 136 sq.

Despre El și rolul său în panteon, vezi: O. Eissfeldt, *El im ugaritischen Pantheon*, Leipzig, 1951; M. Pope, *El in the Ugaritic texts*, Leiden, 1955; Ulf Oldenburg, *The Conflict between El and Ba'al in Canaanite Religion*, Leiden, 1969, mai ales pp. 15–45, 101–120, 164–170. Vezi acum F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, pp. 20 sq. (critica tezei lui Ulf Oldenburg, n. 51).

Cf. și Cl. F.A. Schaeffer, *The Cuneiform Textes of Ras-Shamra-Ugarit*, Londra, 1939, pp. 60 sq.; id., „Nouveaux témoignages de culte de El et de Baal à Ras Shamra-Ugarit et ailleurs en Syrie-Palestine" (*Syria*, 43, 1966, pp. 1–19); figurine de tauri ca atribute ale lui El, găsite în săpături. Cu privire la *Il (el)* ca nume divin, vezi J.J.M. Roberts, *The Earliest Semitic Pantheon* (Baltimore și Londra, 1972), pp. 31 sq.; „The picture, then, that the Old Akkadian name give of Il is a portrait of a high, but gracious god, who is interested in man's welfare, and who is particularly active in the giving of children. This characterization corresponds in great part to what we know of 'El in the rest of the Semitic World" (*op. cit.*, p. 34).

Despre Dagon, vezi Ed. Dhorme, „Les avatars du dieu Dagon", RHR, vol. 138, 1950, pp. 129–144; Ulf Oldenburg, *The Conflict...*, pp. 47–57.

49. Cu privire la Baal, vezi Arvid S. Kapelrud, *Baal in the Ras Shamra Texts*, Copenhagen, 1952; Hassan S. Haddad, *Baal-Hadad: A Study of the Syrian Storm-God* (disertație nepublicată, Univ. din Chicago, 1960); U. Cassuto, „Baal and Môt in the Ugaritic Texts", *Israel Exploration Journal*, 12, 1962, pp. 77–86; W. Schmidt, „Baals Tod und Auferstehung", ZRGG, 15, 1963, pp. 1–13; Ulf Oldenburg, *The Conflict...*, pp. 57–100, 122–142, 176–177; M. Pope și W. Rölling în W.d.M., I, pp. 253–269 (cu bibliografia principalelor texte traduse și interpretarea lor, pp. 168–69); J.C. de Moor, *The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Ba'lu* (= Alter Orient und Altes Testament, 16), Neukirchen-Vluyn, 1971; și, mai ales, F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, pp. 112 sq. (Baal și 'Anat), 147 sq. (teofaniile lui Baal și Iahve).

Despărțirea primei perechi divine, ca urmare a răpirii lui Așerat de către Baal, pare să reiasă din scena următoare: când Baal o trimite pe Așerat înaintea lui El ca să-i ceară un palat, El „tresaltă de bucurie" și întreabă: „De ce a venit Născătoarea Zeilor?... O mână dragostea pentru zeul El?" Dar, Așerat îi răspunde: „Regele nostru este 'Al'yan Baal, Judecător peste noi, și nu e nimeni deasupra lui" *(Ugaritic Manual*, § 51; traducere de U. Oldenburg, p. 118). Abia mai târziu, când Baal îi ucide pe cei 77 de fii ai lui Așerat, zeița se apropie de El și îl atâță la răzbunare.

Yam este identic dragonului ofidian *(tannîn)* Lôtan, Leviathanul din Vechiul Testament. Cf. *Psalmul* 73: 18 „tu care ai zdrobit capul Leviathanului". *Apocalipsa* (12: 3 sq.) evocă „un Balaur roșu ca focul, cu șapte capete...". În legătură cu Yam vezi, între alții, J. Gray, *op. cit.*, pp. 26 sq.; Oldenburg, pp. 32–34, 134–137, și studiul comparativ al lui Th. Gaster, *Thespis*, pp. 114 sq.

Despre Koshar-wa-Hasis, vezi comentariile lui Gaster, *op. cit.*, pp. 161 sq.

50. Despre zeița 'Anat, vezi, în plus, lucrările consacrate lui Baal, Arvid S. Kapelrud, *The Violent Goddes Anat in the Ras Shamra Texts*, Oslo, 1969; M. Pope, W.d.M., pp. 235–241; Wolfgang Helck, *Betrachtungen zur grossen Göttin und den ihr verbundenen Gottheiten* (München și Viena, 1971), pp. 151 sq., 200 sq.

În privința asemănărilor dintre 'Anat și Durgă, cf. Walter Dostal, „Ein Beitrag zur Frage des religiösen Weltbildes des frühesten Bodenbauer Vorderasiens" (*Archiv für Völkerkunde*, XII, 1957, pp. 54–109), pp. 74 sq.

Despre „canibalismul" zeiței 'Anat (ea devoră cadavrul lui Baal), vezi Charles Virolleaud, „Un nouvel épisode du mythe ugaritique de Baal" (*Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1960, pp. 180–186), și observațiile lui Michael C. Astour, „Un texte d'Ugarit récemment découvert et ses rapports avec l'origine des cultes bacchiques grecs", RHR, vol. 154, 1963, pp. 1–15; id., *Hellenosemitica* (Leiden, 1964; reeditare cu corecții și note suplimentare, 1967), pp. 170 sq.; W.F. Albright, *Yahveh and the Gods of Canaan* (New York, 1968), pp. 131 sq..

Cu privire la raporturile 'Anat–Aștarte, cf. J.J.M. Roberts, *The Earliest Semitic Pantheon*, pp. 37 sq.; Wolfgang Helck, *Betrachtungen*, pp. 155 sq. Zeița Aștarte pare să fie un dublu al lui 'Anat și aproape nu joacă nici un rol. „Un nou text mitologic i-a acordat importanță și i-a subliniat caracterul războinic și rolul ei de protectoare a justiției și dreptății" (R. de Vaux, *op. cit.*, p. 145, referindu-se la un text publicat de Charles Virolleaud, *Le Palais Royal d'Ugarit*, vol. V, și la comentariul lui W. Hermann, „Aštart", *Mitt. für Orientforschung*, 15, 1969, pp. 6–55).

Despre simbolismul cosmologic al palatului-templu, vezi M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour* (ediție nouă, 1969), pp. 17 sq.; id., „Centre du Monde, Temple, Maison" (în *Le symbolisme cosmique des monuments religieux*, Serie Orientale Roma, XIV, Roma, 1957, pp. 57–82); Ananda Coomaraswamy, „The symbolism of the Dome", *Indian Historical Quarterly*, 14, 1938, pp. 1–56; Loren R. Fisher, „Creation at Ugarit and in the Old Testament", *Vetus Testamentum*, XV, 1965, pp. 313–324; cf., de asemenea, U. Cassuto, „Il palazzo di Ba'al nella tavola II AB di Ras Shamra", *Orientalia*, N.S. 7, 1938, pp. 265–290; A.S. Kapelrud, „Temple Building, a Task for Gods and Kings", *Orientalia*, 32 (1963), pp. 56–62.

51. Despre Mot, vezi acum Ulf Oldenburg, *op. cit.*, pp. 35–39; M. Pope, în W.d.M., I, pp. 300–302; F.M. Cross, *op. cit.*, pp. 116 sq. Cf. și U. Cassuto, „Baal and Môt in the Ugaritic Texts", *Israel Exploration Journal*, 12, 1962, pp. 77–86.

Despre Athar, cf. J. Gray, „The Desert God *'Attr* in the Literature and Religion of Canaan", JNES, 8, 1949, pp. 72–83; A. Caquot, „Le dieu 'Athtar et les textes de Ras Shamra", *Syria*, 35, 1958, pp. 45–60; U. Oldenburg, *op. cit.*, pp. 39–45.

52. Despre cultul lui Baal la Ugarit, vezi A.S. Kapelrud, *Baal in the Ras Shamra Texts*, pp. 18 sq., id., *The Ras Shamra Discoveries and the Old Testament* (Norman, 1963); cf. și J. Gray, „Sacral Kingship in Ugarit", în *Ugaritica*, VI (Paris, 1969), pp. 289–302. Elementele arhaice specifice cultelor fertilității abundă: phalli în piatră, imagini ale zeiței-goale, Baal tauromorf; unii preoți purtau coarne și măști de animale (cf. Schaeffer, *op. cit.*, p. 64, pl. X, fig. 2).

Despre sacrificiul public săvârșit de bărbați și femei (și regele și regina) în expierea păcatelor mărturisite, vezi A. Caquot, „Un sacrifice expiatoire à Ras Shamra", RHPR, 42, 1962, pp. 201–211.

După cum remarcă R. de Vaux, *op. cit.*, p. 146, sacrificiile canaaneene și sacrificiile israelite „aveau un ritual comun; de pildă, holocaustul profeților lui Baal și cel al lui Ilie pe Carmel se pregătesc în același mod, I *Regi*, XVIII".

Despre cultul canaanean, vezi G. Fohrer, *History of Israelite Religion*, pp. 57 sq., cu indicații bibliografice recente.

Despre conflictul dintre Iahve și Baal, vezi bibliografia înregistrată mai jos, § 60.

Referitor la poemele epice despre Kéret și Aqhat-Danel, și paralelele lor grecești, cf. Cyrus A. Gordon, *The common background of Greek and Hebrew Civilizations* (New York, 1965), pp. 128 sq. (Autorul vede în poemul despre Kéret „cel mai vechi exemplu cunoscut al motivului Elenei din Troia", motiv de origine indo-europeană, atestat în India și Grecia, dar necunoscut în Mesopotamia și în Egipt: pp. 132 sq.) În această problemă, vezi și Michael C. Astour, *Hellenosemitica* (ediția a 2-a, 1967), care explică împrumuturile reciproce și analogiile dintre lumea siro-palestiniană și lumea greacă prin condițiile lor geografice și idiosincraziile politice: „Both were broken, geographically dismembered territories without a central axis. This brought about similar state formations and internal orders [...]. The Greek and the West-Semitic worlds

formed a common circle of small states, incapable of unification and centralization, unless if conquered by some outside empire" (pp. 358–359).

53. Pentru istoria veche a Israelului am utilizat mai ales M. Noth, *Geschichte Israels* (Göttingen, 1950, ediția a 2-a revizuită, 1954), J. Bright, *A History of Israel* (Philadelphia, 1959) și R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël. Des origines à l'installation en Canaan* (Paris, 1971). Vezi, de asemenea: W.F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel* (ediția a 2-a, Baltimore, 1946); id., *The Biblical Period from Abraham to Ezra* (New York, 1963); R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I–II (ediția a 2-a, Paris, 1961, 1967); Otto Eissfeldt, *The Old Testament. An Introduction* (New York, 1965, traducere după ediția a 3-a germană, 1964, cu bibliografii suplimentare, pp. 722–785); J. Pederson, *Israel. Its Life and Culture*, I–IV (Copenhaga, 1926, 1940); G. von Rad, *Old Testament Theology*, I (New York, 1962; originalul german e din 1957); M. Noth, *Die Ursprünge des alten Israel im Lichte neuer Quellen* (Köln-Opladen, 1961); *The Bible and the Ancient Near East. Essays in Honor of W.F. Albright*, edited by C. Ernest Wright (New York, 1968), pp. 85–139 (despre arheologia Palestinei, de E. Wright), 265–299 (probleme de cronologie).

Există un mare număr de lucrări despre istoria religioasă a Israelului; cele mai utile, printre cărțile publicate în ultimii 10–12 ani, sunt: Y. Kaufmann, *The Religion of Israel* (tradusă din ebraică și prescurtată de M. Greenberg, Chicago, 1960); H. Ringgren, *La religion d'Israël* (Paris, Payot, 1966; ediția germană, 1963); W. Eichrodt, *Religionsgeschichte Israels* (1969); G. Fohrer, *History of Israelite Religion* (Nashville, 1972; ediția germană, 1968).

Textele cosmogonice au fost traduse și comentate de Jean Bottéro, „La naissance du monde selon Israël", *Sources Orientales*, I (= *La naissance du monde*, Paris, 1959), pp. 187–234. Despre cosmologia biblică, vezi H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit* (ediția a 2-a, Göttingen, 1921), în special pp. 29 sq.; V. Maag, „Jahwäs Begegnung mit der Kanaanäische Kosmologie", *Asiatische Studien/Études Asiatiques*, 18–19, 1965, pp. 252–269.

Printre cele mai recente traduceri comentate ale *Genezei*, cea mai accesibilă nespecialiștilor este cea a lui E.A. Speiser, *Genesis* (New York, 1964).

Pentru miturile despre crearea omului, cf. bibliografia citată mai sus, § 17.

54. Cu privire la Eden și miturile paradisiace, cf. P. Humbert, *Études sur le récit du Paradis et de la chute dans la Genèse* (1940); W. Andrae, „Der kultische Garden" (*Die Welt des Orients*, 6, 1952, pp. 485–494); G. Widengren, *The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion* (1951); A. Dammron, *La mythologie sumérienne et les premiers chapitres de la Genèse* (1959); Theodor H. Gaster, *Myth, Legend and Customs in the Old Testament* (1969), pp. 24–37, 332–334 (bibliografie); F.F. Hvidberg, „The Canaanite Background of Genesis I–II", *Vetus Testamentum*, 10, 1960, pp. 285 sq.; J. Coppens, *La connaissance du bien et du mal et le péché du Paradis* (Analecta Lovanesis Biblica et Orientalia, 1958).

Despre Pomul vieții și Pomul cunoștinței, vezi M. Eliade, *Traité*, pp. 246 sq., Th. Gaster, *op. cit.*, pp. 337–338.

Cu privire la Cain și Abel, vezi Th. Gaster, *op. cit.*, pp. 51–55, 341–342 (bibliografie). Despre ritualurile și simbolismele metalurgice, vezi M. Eliade, *Forgerons et alchimistes* (Paris, 1956), pp. 57 sq.; cu privire la regimul social și prestigiile magice ale fierarilor, cf. *ibid.*, pp. 81 sq.

Despre „semnul lui Cain" (*Gen.*, 4:15), cf. materialul comparativ citat de J.G. Frazer și Th. Gaster, în Th. Gaster, *op. cit.*, pp. 55–65, 344–345 (bibliografie).

55. Despre unirea „fiilor lui Dumnezeu" cu „fiicele oamenilor", cf. C.E. Closen, *Die Sünde der „Söhne Gottes"* (*Gen.*, VI, 1–4), Roma 1939; Th. Gaster, *op. cit.*, pp. 351–352 (bibliografie); B.S. Childs, *Myth and Reality in the Old Testament* (Naperville, 1960), pp. 49 sq.; G.A. Cooke, „The Sons of (the) God(s)", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 76, 1964, pp. 22–47.

Privitor la Potop, cf. notele la § 18; Th. Gaster, *op. cit.*, p. 352 (bibliografie); A. Parrot, *Déluge et Arche de Noé* (1952); C. Lambert, „Il n'y aura jamais de déluge (*Genèse*, IX: 11)", *Nouvelle Revue Théologique*, 77, 1955, pp. 581–601, 693–724.

În legătură cu Turnul Babel, vezi Th. Gaster, *op. cit.*, pp. 360–361 (bibliografie); A. Parrot, *La Tour de Babel* (1953). Despre simbolismul *ziqqurat*-ului, cf. M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour* (ediție nouă, 1969), pp. 25 sq.; G. Widengren, „Aspetti simbolici dei templi e luoghi di culto del vicino Oriente antico", *Numen*, VII, 1960, pp. 1–25. Despre miturile urcării la Cer, cf. M. Eliade, *Religions australiennes* (Payot, 1972), pp. 40 sq.; id., „Notes on the Symbolism of the Arrow", pp. 468 sq.

Lucrarea lui A. Borst, *Der Turmbau von Babel; Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprache und Völker*, I–IV, Stuttgart, 1957–1963, constituie o foarte erudită enciclopedie de legende genealogice ale istoriei occidentale.

56. Despre semiții nomazi din mileniul al II-lea, vezi Joseph Henninger, „Zum Frühsemitischen Nomadentum", în *Viehwirtschaft und Hirtenkultur. Ethnographische Studien* (Budapesta, 1969, pp. 33–68), în special 44–50 (Patriarhii), 50–53 (nomazii în textele de la Mari).

Despre războinicii habiru și raporturile lor cu evreii, vezi *Tabloul problemelor* și bibliografia recentă în R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, pp. 202–208 („Habiru-'Apiru était un terme ethnique qui designait un des groupes sémitiques de l'ouest, «Amorites» ou «Proto-Arameens», auxquels nous avons rattaché les Patriarches"; p. 208). Vezi și W.F. Albright, *From the Stone Age...*, pp. 238 sq.; id., *Yahweh and the Gods of Canaan*, pp. 75 sq.; G. Fohrer, *History of Israelite Religion*, p. 30 (n. 8–10, bibliografiile).

Despre datarea Patriarhilor, vezi R. de Vaux, pp. 245–253. Despre „Dumnezeul tatălui", vezi W.F. Albricht, Alt, *Der Gott der Väter*, 1929 (= *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, I, 1953, pp. 1–78); accesibilă și în trad. engleză:

Essays on Old Testament History and Religion, traducere de R.A. Wilson, New York, 1968 (pp. 1–100). Discutarea tezelor sale în G. Fohrer, *op. cit.*, pp. 36 sq.; R. de Vaux, pp. 256 sq.; H. Ringgren, pp. 29 sq. Raporturile dintre „Dumnezeul tatălui" și El, și dintre El și Iahve, au fost analizate de curând într-o nouă perspectivă de F.M. *Cross, Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Cambridge, Mass., 1973), pp. 1–76.

Interpretarea numelui El Shaddaï este încă controversată. S-a căutat să fie derivat de la un cuvânt înrudit akkadianului *šadû*, „munte": ar fi „(El) Cel de la Munte"; cf. și H. Ringgren, pp. 34–35. Dar întrucât ar fi preferabil să i se găsească o etimologie în semitica de nord-vest, s-a propus recent ebraicul *šaday/šadèh:* aceasta ar fi „El al Câmpiei, ori al Câmpurilor, ori al Stepei" (R. de Vaux, *op. cit.*, p. 264, cu bibliografie).

E de remarcat faptul că legendele patriarhale în care există menționat El nu-l pomenesc pe Baal. Ceea ce arată că strămoșii israeliților, pătrunzând în Canaan înainte de hiksoși, n-au găsit aici cultul lui Baal; acesta a început să câștige în importanță către mijlocul mileniului al II-lea, poate puțin mai devreme, la Ugarit: cf. R. de Vaux, *op. cit.*, p. 266. Totuși, cum am văzut deja (cf. p. 103, n. 26), probabil că exista un zeu local al furtunii și fertilității agricole, căruia i-a fost uitat numele după introducerea lui Baal.

Nici o indicație privind cultul „idolilor" la Patriarhi. Dar când Rahel se pregătește să părăsească casa lui Laban, tatăl ei, ea îi fură *terafimii*, idolii domestici (*Geneza*, 31:19) pe care Laban îi numește „zeii mei" (31: 30). Despre semnificația *terafimilor*, vezi A.R. Johnson, *The Cultic Prophet in Ancient Israel* (ediția a 2-a, 1962), pp. 32 sq.; H. Rowley, *Worship in Ancient Israel*, pp. 19 sq. În orice caz, gestul lui Rahel nu poate constitui o indicație în legătură cu religia lui Iacov. Vezi și H. Ringgren, *op. cit.*, pp. 38–39.

Cât despre circumcizie, probabil că era practicată în epoca Patriarhilor. Nu i se cunoaște originea; cf. R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament* (Paris, ediția a 2-a, 1961), pp. 78–82; E. Isaac, „Circumcision as a Covenant Rite", *Anthropos*, 59, 1964, pp. 444–456. S-a afirmat că circumcizia fusese împrumutată de la egipteni, dar ea nu era un obicei generalizat în Egipt. Pe de altă parte, obiceiul este atestat în nordul Siriei încă de la începutul mileniului al III-lea. Prin urmare, strămoșii israeliților ar fi putut să-l fi cunoscut înainte de sosirea lor în Canaan. „Ea avea atunci semnificația primitivă de inițiere în căsătorie, și în viața comună a clanului, cum mai este încă în *Facerea*, 34: 14–16; abia mai târziu a devenit semnul alianței lui Dumnezeu cu poporul său, pe care autorul sacerdotal al cap. 17 din *Facerea* îl leagă de epoca lui Abraham" (R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, I, p. 273; bibliografia recentă se găsește la notele 94 și 96). Despre circumcizia ca rit inițiatic în societățile arhaice, cf. M. Eliade, *Naissances mystiques* (Paris, 1959), pp. 54 sq.

57. Despre sacrificiile de tip sângeros, vezi R. de Vaux, *Les sacrifices de l'Ancien Testament* (Paris, 1964), pp. 7–27; id., *Histoire ancienne d'Israël*, pp. 270 sq. Cu privire la obiceiurile din Arabia centrală, vezi J. Henninger, „La religion bédouine préislamique" (în *L'antica società beduina*, ed. F. Gabrieli, Roma, 1959), pp. 135–136; id., „Les fêtes de printemps chez les Arabes et leurs implications historiques" (*Revista do Museu Paulista*, São Paolo, n.s. 4, 1950, pp. 389–432).

58. Figura lui Moise a dat loc recent la câteva interpretări destul de originale; vezi E. Auerbach, *Moses* (Amsterdam, 1953); H. Cazelles, *Moise, l'homme de l'Alliance* (1955); H.H. Rowley, *From Joseph to Joshua* (Oxford, 1950); id., „Moses and the Decalogue", BJRL, 34, 1951, pp. 81–118. Cf., de asemenea, R. Smend, *Das Mosebild von Heinrich Ewald bis Martin Noth* (1959). Despre misiunea lui Moise, vezi R. de Vaux, *Histoire ancienne*, pp. 305 sq. Cu privire la diversele tradiții legate de ieșirea din Egipt și de sărbătoarea Paștelui, cf. G. Fohrer, *Hist. of Isr. Rel.*, pp. 68 sq.; R. de Vaux, *Institutions*, II, pp. 383–394 (și bibliografia, pp. 467–68); id., *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, pp. 5 sq.

Influența Paștelui în tradiția prezentată în *Exodul*, 1–15 a fost subliniată mai ales de J. Pedersen, *Israel. Its Life and Culture*, III–IV (1940), pp. 384–415, 728–737; teoria a fost criticată și modificată de către G. von Rad și S. Mowinckel; cf. Fohrer, *op. cit.*, pp. 68 sq.

După cum am remarcat, sărbătorirea Paștelui, la început sărbătoare pastorală de primăvară, a fost explicată ca o comemorare rituală a ieșirii din Egipt; altfel spus, o ceremonie periodică, expresie a religiozității cosmice, a sfârșit prin a fi „istoricizată". Pe de altă parte, evenimentele fabuloase ale Exodului, *i.e.* trecerea Mării de Trestii și nimicirea armatei egiptene, au primit, cu timpul, două interpretări diferite. După cea mai veche mărturie (*Ieșirea*, 15: 1–10), trupele faraonului au fost înmormântate sub valurile ridicate de răsuflarea lui Iahve. Abia mai târziu, în *Psalmi*, se vorbește despre o despărțire a mării: „El a despicat marea și i-a trecut peste ea, a înălțat apele ca un dig" (*Ps.* 77: 16; cf. *Ps.* 76: 15–19).

În acest caz „miracolul" de la Marea de Trestii este pus în legătură cu creația, adică cu victoria lui Iahve asupra monstrului marin Rahab și Leviathan: „N-ai zdrobit tu pe Rahab și n-ai spintecat tu Balaurul? Nu ești tu oare cel ce ai secat marea și apele adâncului celui fără fund, cel ce adâncimile mării le-ai prefăcut în cărare largă pentru cei răscumpărați ai tăi?" (*Isaia*, 51: 9–10). Exodul, la fel ca și cucerirea Canaanului (și, mai târziu, întoarcerea din robie, anunțată de textul lui Deutero-Isaia din care am citat), constituie întrucâtva o repetiție a operei cosmogonice (cf. F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, pp. 100 sq.). Dar, în cele din urmă, cele două perspective — „istorică" și „cosmologică" — sunt complementare; cucerirea Canaanului, eveniment „istoric" prin excelență, este și ea operă divină, căci Iahve este acela care asigură victoria israeliților.

59. În cartea sa *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East* (Pittsburgh, 1955), G.E. Mendenhall a apropiat Legământul de alianță de tratatele regilor hittiți cu vasalii lor din Asia Mică. Un asemenea tratat conține, după un preambul (precizând numele și titlurile regelui și amintind raporturile existând până în prezent între cele două părți), stipulațiile impuse vasalului, lămuriri privind păstrarea documentului într-un templu și lectura sa periodică solemnă, lista zeilor-martori și în cele din urmă formule de blestem și de binecuvântare. W.F. Albright, care acceptă această teză, insistă asupra necesității

tratatelor și contractelor pentru evreii din vechime, în marea lor majoritate caravanieri: cf. *Yahweh and the Gods of Canaan*, pp. 107 sq., cu bibliografie. Criticile lui Mendenhall sunt înregistrate de R. de Vaux, *Histoire*, p. 410, n. 141. R. de Vaux se întreabă cum a putut cunoaște grupul seminomad al lui Moise contractele regilor hittiți. Pe de altă parte, există diferențe între structurile celor două texte. De exemplu, în cuprinsul Legământului lipsesc formulele de blestemare-binecuvântare finale. În plus, în timp ce stipulațiile sunt exprimate în general în formă condițională — „Dacă s-ar întâmpla ca..." — Legământul utilizează formule apodictice. R. de Vaux observă că tratatele regilor hittiți cu populațiile semibarbare nu urmează formularul clasic. Există deci mai multe tipuri de „formule de legământ" (*ibid.*, p. 413).

Asupra rolului oazei de la Kadesh Barnea în constituirea tradițiilor iahviste, vezi T.J. Meek, *Hebrew Origins* (New York, 1936; retipărire, 1960), pp. 119 sq.; R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, II, pp. 228 sq.; H. Ringgren, *op. cit.*, pp. 49 sq. Elementele vulcanice, parte a manifestărilor lui Iahve în Sinai, au fost analizate de J. Koenig, „Le Sinaï, montagne de feu", RHR, 167, pp. 129–155; id., „Aux origines des théophanies iahvistes", *ibid.*, 169, 1966, pp. 1–36. Dar F.M. Cross a arătat că „revelația de pe Sinai" este o „teofanie prin furtună", comparabilă aceleia a lui Baal; cf. *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, pp. 147 sq. Vezi și G.E. Mendenhall, *The Tenth Generation: The origins of the Biblical Traditions* (Baltimore, 1973), pp. 56 sq. Vezi *ibid.*, pp. 105, despre incidentul cu Baal Peor.

60. Câteva teorii recente privind instalarea israeliților în Canaan (și în special acelea ale lui Y. Kaufmann, A. Alt, M. Noth, W.F. Albright și G.E. Mendenhall) sunt analizate de R. de Vaux, *Histoire ancienne*, pp. 444–454). Vezi, de asemenea, R. Smend, *Jahwekrieg und Stämmebund* (Göttingen, 1963).

Cu privire la conflictul dintre iahvism și religia canaaneană, vezi R. Hillmann, *Wasser und Berg: Kosmische Verbindungslinien zwischen dem Kanaanäischen Wettergott und Jahve* (Disertație, Halle, 1965); J. Maier, „Die Gottesvorstellung Altisraels und die Canaanäische Religion", în *Bibel und Zeitgemässer Glaube*, I, 1965, pp. 135–158; T. Worden, „The Literary Influence of the Ugaritic Fertility Myth on the Old Testament", VT, 3, 1953, pp. 273–297; G. Fohrer, *op. cit.*, pp. 103 sq.; R. de Vaux, *Histoire*, p. 147 (n. 99, bibliografie); despre sincretism, vezi G.W. Ahlström, *Aspects of Syncretism in Israelite Religion* (Lund, 1963).

Lucrarea lui R. Dussaud, *Les origines cananeannes du sacrifice israélite* (1921, ediția a 2-a, adusă la zi, 1941), este încă utilă. Vezi și H. Rowley, *Worship in ancient Israel*, pp. 61 sq. și bibliografia înregistrată la p. 65, n. 1. Sacrificiul uman n-a fost niciodată acceptat de către israeliți; sacrificiile de copii atestate în secolul al VII-lea reprezintă o influență exterioară; cf. R. de Vaux și Eissfeld, rezumați de H. Rowley, *op. cit.*, p. 65, n. 1.

Despre profetismul în Orientul Apropiat antic și la israeliți, vezi A. Haldar, *Association of Cult Prophets among the Ancient Semites* (Uppsala, 1945); J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel* (Philadelphia, 1965, Oxford, 1962); aceste două lucrări posedă bogate bibliografii. Vezi, de asemenea, J. Pederson, „The Role played by Inspired Persons among the Israelites and the Arabs" (*Studies in Old Testament Prophecy = Robinson Festschrift*, 1950, pp. 127–142); A. Lods, „Une tablette inédite de Mari, intéressante pour l'histoire ancienne du prophétisme sémitique", *ibid.*, pp. 103–110; A. Malamat, „Prophetic Revelation in New Documents from Mari and the Bible", *Vetus Testamentum, Suppl.*, XV, 1966, pp. 207–227; G. Fohrer, *Studien zur alttestamentlichen Prophetie, 1949–1965* (1967).

61. Istoria studiilor, și în primul rând a ipotezelor privind patria originară a indo-europenilor și migrațiile lor, este tratată de P. Bosch-Gimpera, *Les Indo-Européens* (traducere de R. Lantier, Paris, 1961), pp. 21–96, și de G. Devoto, *Origini indeuropee* (Firenze, 1962), pp. 8–194. Aceste două lucrări conțin importante bibliografii. Lucrarea lui O. Schrader, *Reallexikon der indogermanische Altertumskunde* (ediția a doua, publicată de A. Nehring, Berlin–Leipzig, 1917–1932), este neînlocuită până în prezent. Vezi și A. Nehring, „Studien zur indogermanischen Kultur u. Urheimat", în W. Koppers *și col.: Die Indogermanen- und Germanenfrage* (Salzburg–Leipzig, 1936, pp. 7–229).

Expuneri ale săpăturilor arheologice mai recente vom găsi în Marija Gimbutas, *The prehistory of Eastern Europa* (1956); *Bronze Age Cultures in Central and Eastern Europe* (La Haye, 1965); „Proto-Indo-European Culture: The Kurgan Culture during the Fifth, Fourth and Third Milenia B.C.", în George Cordona, ed., *Indo-European and Indo-Europeans* (Philadelphia, 1970), pp. 155–197; „The Beginning of the Bronze Age in Europe and the Indo-Europeans: 3500–2500 B.C.", JIES, I, 1973, pp. 163–214; „The destruction of Aegean and East Mediterranean urban civilization around 2500 B.C.", în R. Crossland și A. Birchall, ed., *Bronze Age Migrations in the Aegean* (1973), pp. 129–139. Homer L. Thomas, „New Evidence for dating the Indo-European dispersal in Europe" (*Indo-European and Indo-Europeans*, pp. 199–251), propune să reculăm data expansiunii indo-europenilor (analiza cu radiocarbon decelează prezența lor în Olanda către ~ 2470 sau ~ 2600). Ward H. Goodenough, „The Evolution of Pastoralism and Indo-European Origins" (*ibid.*, pp. 253–265), localizează focarul indo-europenilor în regiunile orientale ale Poloniei și în Ucraina occidentală. Vezi și Paul Friedrich, „Proto-Indo-European Trees" (*ibid.*, pp. 11–34); T. Burrow, „The Proto-Indoaryans", JRAS, 1973, pp. 123–140; M.M. Winn „Thoughts on the question of Indo-European Movements into Anatolia and Iran", JIES, II, 1974, pp. 117–142 (asupra grupelor indo-europene din Anatolia și Iran către ~ 3000). Bibliografia critică despre indo-europenii din Asia anterioară la M. Mayrhofer, *Die Indo-Arier im Alten Vorderasien* (Wiesbaden, 1966); cf. Mayrhofer, în IIJ, VII, 1964, pp. 208 sq.; id., *Die Arier im Vorderem Orient — ein Mythos?* (Viena, 1974). Funcția religioasă a tumulilor *(kurgan)* indică un puternic cult al strămoșilor, comparabil cu acela al civilizațiilor megalitice (cf. § 35).

62. Despre teoriile lui Max Müller, vezi Richard M. Dorson, „The Eclipse of Solar Mythology" (în *Myth: A Symposium*, edited by Thomas A. Sebeok, Philadelphia, 1955, pp. 15–38). Lucrarea lui Leopold von Schröder, *Arische Religion* (I–II, Leipzig, 1914, 1916), este încă utilizabilă. În primul volum autorul prezintă Ființele Supreme indo-europene, în al doilea,

divinitățile cosmice (Pământul, Soarele, Focul etc.). Un al treilea volum trebuia să studieze noțiunea de suflet și cult ale strămoșilor. Din imensa literatură direct sau indirect inspirată de ideologia național-socialistă se poate cita, ca exemplu, Friedrich Cornelius, *Indogermanische Religionsgeschichte* (München, 1942). Primul volum (singurul apărut) din *Glaubensgeschichte der Indogermanen* (Stuttgart, 1937) de J.W. Hauer este constituit în realitate dintr-o serie de studii independente. O critică a interpretării rasiste a spiritualității indo-europene vom găsi în diferitele contribuții grupate sub titlul *Die Indogermanen- und Germanenfrage*, și publicate de W. Koppers (Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, IV, Salzburg–Leipzig, 1936), și în volumul al treilea din *Rassen und Völker in Vorgeschichte u. Geschichte des Abendlandes* (Luzern, 1946) de Wilhelm Schmidt (în special pp. 275–318).

Despre vocabularul religios indo-european, vezi G. Devoto, *Origini indeuropee*, pp. 295 sq. și volumul al doilea din E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* (Paris, 1969). Pentru o analiză pătrunzătoare a termenului *theos*, cf. C. Gallavotti, „Morfologia di *theos*", SMSR, 33, 1962, pp. 25–43. Despre divinitatea iraniană a focului, cf. Stig Wikander, *Der arische Männerbund* (Lund, 1938), pp. 76 sq., și, mai jos, § 104.

Eric Hamp (împotriva lui Benveniste, *op. cit.*, II, 223 sq.) demonstrează existența unui termen comun indo-european pentru „sacrificiu"; cf. „Religion and Law from Iguvium" (JIES, I, 1973, pp. 318–323), p. 322.

O dezvoltare târzie asociază energia divină cu sufletele morților; cf. în special la germani, unde rădăcina originară GHAV, GHUTO, care îl desemnează pe cel „evocat", a sfârșit prin a exprima ideea de Dumnezeu. La fel de târzie pare să fie apariția termenului WELO, „suflet", care înseamnă „cel ce se eliberează în aer", adică este eliberat prin ardere; cf. G. Devoto, *Origini*, pp. 295–316.

E important să semnalăm o diferență caracteristică între indo-europeni și semiți: valoarea acordată scrierii. Herodot (I, 136) arată că perșii îi învățau pe fiii lor numai trei lucruri: să călărească, să tragă cu arcul și să nu mintă. După un pasaj din *Annale* despre regele asirian Assurbanipal V, suveranul semit învață să călărească (și să mâie care), să tragă cu arcul, precum și „înțelepciunea lui Nabu și arta de a scrie după tradițiile maeștrilor"; cf. G. Widengren, *Numen* I, 1954, p. 63, n. 311; id., *Religionsphänomenologie* (Berlin, 1969), pp. 570 sq. Vezi și G. Dumézil, „La tradition druidique et l'écriture: le Vivant et le Mort" (RHR, 122, 1940, pp. 125–133). Această diferență radicală între religiile indo-europene bazate pe tradiția orală și „religiile Cărții", în care scribii se bucurau de un mare prestigiu, a creat dificultăți atunci când clerul zoroastrian a hotărât să redacteze cartea sa sfântă, *Avesta*. Căci chiar în epoca sassanidă (secolele III–VII), scrierea era considerată o activitate demoniacă; cf. A. Bausani, *Persia religiosa* (Milano, 1959), pp. 20 sq. Vezi, de asemenea, G. Widengren, „Holy Book and Holy Tradition in Iran. The Problem of the Sassanid Avesta" (în F.F. Bruce și E.G. Rupp, Eds., *Holy Book and Holy Tradition*, Manchester, 1968, pp. 36–53).

63. Cea mai bună introducere în opera lui Georges Dumézil este *L'Idéologie tripartie des Indo-Européens* (Bruxelles, 1958). Bibliografia până în 1960 este înregistrată în *Hommages à Georges Dumézil* (Bruxelles, 1960), pp. XI–XXIII. O prezentare cronologică a operei lui Dumézil, și o analiză a criticilor care i-au fost adresate, găsim în C. Scott-Littleton, *The New Comparative Mythology: An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil* (Berkeley și Los Angeles, 1966). Un anumit număr de studii despre concepțiile dumézieliene au fost publicate în volumele *Myth and Law among the Indo-Europeans*, ed. Jaan Puhvel (Univ. of California Press, 1970), și *Myth in Indo-European Antiquity*, ed. G.I. Larson (*ibid.*, 1974). Vezi și articolele lui J.F. Richards, Alf Hiltebeitel, J. Gonda, C. Scott-Littleton și David M. Knipe în *The Journal of Asian Studies*, 34, 1974, pp. 127–168. Richard Bodéus, „Société athénienne, sagesse grecque et idéal indo-européen" (*L'Antiquité Classique*, 41, 1972, pp. 453–486), a examinat cu strălucire concepția dumézieliană a tripartiției în lumina faptelor din lumea greacă.

Așteptând noua ediție a celor trei volume, *Jupiter, Mars, Quirinus* (Paris, 1941–1945) și *Mitra-Varuṇa. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté* (1940; ediția a 2-a 1948) se va citi *Heur et Malheur du guerrier* (Paris, 1969), reluare a *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens* (1956), *L'heritage indo-européen à Rome* (Paris, 1949), *Servius et la Fortune* (Paris, 1943) și *Mythe et épopée*, I–III (Paris, 1968, 1973). În primul volum din *Mythe et épopée* (pp. 31–257), G. Dumézil dezvoltă demonstrația lui Stig Wikander privitor la existența schemei tripartite în *Mahābhārata*. Articolul lui Wikander, „Legenda lui Pandava și fondul mitic din *Mahābhārata*" (în suedeză, în *Religion och Bibel*, VI, pp. 27–39), a fost tradus de Dumézil în *Jupiter, Mars, Quirinus*, IV (1948), pp. 37–53. Despre zeii din Mitani, vezi G. Dumézil, „Les «trois fonctions» dans le *Rig Veda* et les dieux indiens de Mitani" (Académie royale de Belgique, *Bulletin de la Classe des Lettres*, seria a 5-a, vol. XLVII, 1961, 265–298).

După V. M. Apte, încă din vremea redactării primelor nouă cărți din *Rig Veda*, „societatea era concepută ca fiind compusă din preoți, militari, crescători de animale și dacă aceste clase nu erau încă desemnate sub numele lor de *brāhmaṇa, kṣatriya* și *vaiśya*, substantivele abstracte, nume de noțiuni, din care aceste nume de oameni au derivat, erau deja alcătuite într-un sistem ierarhic definind distributiv principiile celor trei activități: *brahman* (neutru) «știință și întrebuințare a legăturilor mistice dintre părțile realului, vizibil sau invizibil», *kṣatrā* «putere», *viś*, «țărănime» și totodată «așezare organizată»; și, la plural, *viśaḥ*, «organizare a unui popor în grupe sociale și locale»" (G. Dumézil, *L'idéologie tripartie*, p. 8, rezumându-l pe V.M. Apte, „Were castes formulated in the age of the Rig Veda?", *Bull. of the Decan College, Research Institute*, II, pp. 34–46). Georges Dumézil regăsește schema tripartită în succesiunea primilor regi romani: 1) Romulus, suveran redutabil (de tip Varuṇa); 2) Numa cel înțelept, întemeietorul cultelor și al legilor (de tip Mitra); 3) Tullus Hostilius, războinic prin excelență (Indra; Mars); 4) Ancus Marcius, rege pașnic, sub care se dezvoltă populația romană și bogăția (Quirinus); cf. *Heur et Malheur du guerrier*, pp. 15 sq.

64. Despre pătrunderea arienilor în India, vezi K. Jettmar, „Zur Wanderungsgeschichte der Iranier" (*Die Wienner Schule der Völkerkunde, Festschrift zum 25 jährigen Bestand*, Viena, 1956, pp. 327–349); P. Bosch-Gimpera, „The Migration Route of the Indo-Aryans", JIES, I, 1973, pp. 513–517. Vezi, de asemenea, *East and West*, 21, nr. 1–2, 1971, pp. 14 sq.

Cea mai veche cultură ariană din India este examinată în lucrarea publicată în colaborare cu R.C. Majumdar, *History and Culture of the Indian people*, vol. I: *The vedic Age* (Londra, 1951; excelente bibliografii).

Rolul arienilor în distrugerea finală a civilizației Indusului este discutat de Sir Mortimer Wheeler, *The Indus Civilization* (ediția a 3-a, Cambridge, 1968), pp. 132 sq.; R. Heine-Geldern, „The Coming of the Aryans and the end of the Harappa culture", *Man*, 56, 1956, pp. 136–140; Bridget și Raymond Allchin, *The Birth of Indian Civilization* (Baltimore–Maryland, 1968), pp. 154 sq.; Walter A. Fairservis Jr., *The Roots of Ancient India* (New York, 1971), pp. 345 sq. Cf., de asemenea, G.D. Kumar, „The Ethnic Components of the Builders of the Indus Valley Civilization and the Advent of the Aryans", JIES, I, 1973, pp. 66–80.

În ce privește riturile legate de ocuparea unui teritoriu, cf. Ananda K. Coomaraswamy, *The Rig Veda as Land-nama-Bók* (Londra, 1935).

Cronologia relativă a imnurilor, școlilor și trecerea în revistă a celor patru culegeri — *Rig Veda*, *Yajur Veda*, *Sāmaveda*, *Atharva Veda* — sunt prezentate într-o manieră concisă de către L. Renou, *L'Inde classique*, vol. I (Paris, 1947), pp. 270 sq. Traducerile diverselor texte vedice sunt înregistrate de Nurvin J. Hein în Charles J. Adams Ed., *A Reader's Guide to the Great Religions* (New York și Londra, 1965), pp. 49–50. Traducerile franceze sunt menționate de Jean Varenne, *Le Veda, premier livre sacré de l'Inde* (Paris, 1967), vol. I, pp. 36–38. Cele mai importante sunt cele ale lui Louis Renou, *Hymnes et prières du Veda* (1938); *La poésie religieuse de l'Inde antique* (1942); *Hymnes spéculatifs du Veda* (1956) — și traducerile lui Jean Varenne, publicate în *Le Veda*, vol. I–II. Vezi, de asemenea, Victor Henry, *Les livres VII à XII de l'Atharva Veda* (Paris, 1892–1896); P.E. Dumont, *L'agnihotra* (Baltimore, 1939).

Indispensabilă, traducerea lui K.F. Geldner, *Der Rig Veda*, 3 vol. (Cambridge, Mass. 1951).

Pentru o istorie a interpretărilor religiei vedice, vezi L. Renou, *Religions of Ancient India* (Londra, 1953), pp. 7 sq. Lucrarea lui A. Bergaigne, *La religion védique d'après les hymnes du Rgveda*, I–III (Paris, 1878–1897), rămâne încă neegalată. Se pot consulta cu folos, Maurice Bloomfield, *The Religion of the Veda* (New York, 1908); A.A. Macdonell, *Vedic Mythology* (Strasbourg, 1897); H. Oldenberg, *La religion du Veda* (trad. franceză, 1903); A. Hillebrandt, *Vedische Mythologie* (ediția a 2-a, Breslau 1929); A.B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, 2 vol. (Cambridge, Mass., 1925).

Louis Renou a prezentat o istorie concisă a vedismului în *Religions of Ancient India*, pp. 1–45. Vezi, de asemenea, de același autor, *L'Inde classique*, pp. 314–372; *Le destin du Veda dans l'Inde* (= *Études védiques*, vol. VI, 1960).

Lucrarea cea mai recentă, cu o bogată bibliografie, este cea a lui J. Gonda, *Les religions de l'Inde*, I: *Védisme et hindouisme ancien* (trad. franceză, Payot, 1962). Vezi, de asemenea, J. Gonda, *The vision of the Vedic poets* (La Haye, 1965); id., *Loka: World and heaven in the Veda* (Amsterdam, 1966); P. Horsch, *Die vedische Gāthā und Sloka-Literatur* (Berna, 1966).

65. Despre *devii* și *asurii* epocii vedice se poate consulta încă studiul lui T. Segerstedt, „Les Asuras dans la religion védique" (RHR, 55, 1908, pp. 157–203, 293–316); dar teza generală — identificarea Asurilor cu locuitorii primitivi ai Indiei — este contestabilă. Vezi și P. von Bradke, *Dyāus Asura, Ahurā Mâzdā und die Asuras* (Halle, 1885). După von Bradke, cuvântul *asura* figurează de 71 de ori în *Rig Veda* (de 57 de ori la singular, de patru ori la dual și de zece ori la plural); la fiecare zece ori de prezență a cuvântului la plural, de opt ori el are un sens ostil *devilor;* dimpotrivă, la singular doar de patru ori are cuvântul această semnificație ostilă (*op. cit.*, p. 22). Vezi, de asemenea, Herman Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland* (Halle, 1923), pp. 101 sq.

Conflictul dintre Deva și Asura pentru suveranitatea lumii este pentru prima oară prezentat din plin în *Brāhmana;* cf. Sylvain Levi, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas* (Paris, 1898), pp. 27–61.

În legătură cu semnificația cosmogonică a conflictului Deva–Asura, cf. F.B.J. Kuiper, „Basic Concept of Vedic Religion", HR, 15, 1975, pp. 107–120. Despre identificarea Varuṇa–Vṛtra, cf. Bergaigne, *Rel. Védique*, III, pp. 113, 128, 147. Pentru o interpretare metafizică a cuplului *deva–asura*, vezi A.K. Coomaraswamy, „Angel and Titan: An essay in Vedic Ontology", JAOS, 55, 1935, pp. 373–419.

66. Despre Varuṇa, vezi bibliografiile înregistrate în M. Eliade, *Traité d'histoire des religions* (ediția 1975), pp. 68 sq., 108, și *Images et symboles* (1952), pp. 124–130; de adăugat, G. Dumézil, *Mitra–Varuṇa* (ediția a 2-a, 1948), în special pp. 83 sq., 116 sq.; J. Gonda, *Les religions de l'Inde*, I, pp. 93–106; H. Lüders, *Varuṇa* (Göttingen, 1951–1959), în special vol. II: *Varuṇa und das Ṛta*. Despre *ṛta*, cf. bibliografia recentă în J. Gonda, *op. cit.*, p. 98, n. 3. Lui *ṛta* i se opune pe plan etic *anṛta*, „dezordine", „minciună", și, pe plan cosmic, *nirṛti*, „desfacere". Vezi, de asemenea, H. de Glasenapp, *La philosophie indienne* (trad. franceză, Payot, 1951), p. 33.

Cu privire la „retragerea" lui Varuṇa ca urmare a popularității lui Indra, vezi L. Renou, *Religions of Ancient India*, pp. 20 sq.

Despre māyā în epoca vedică, cf. G. Dumézil, „Ordre, fantaisie, changement dans les pensées archaiques de l'Inde et de Rome" (*Rev. Ét. Latines*, 32, 1954, pp. 139–162), în special pp. 142–150, cu o bogată documentație. De adăugat J. Gonda, *Four Studies in the Language of the Veda* (La Haye, 1959), pp. 119–194; id., *Change and Continuity in Indian Religion* (1965), pp. 164–197. A. Bergaigne, *La religion védique*, III, pp. 80 sq., a studiat celelalte ființe divine care au māyā lor; Agni, Soma, Tvaṣṭr, etc.; cf., de asemenea, M. Eliade, *Images et symboles*, pp. 130 sq.

Despre originea mitică a lui *dharma*, cf. Paul Horsh, „Vom Schöpfungsmythos zum Weltgesetz", *Asiatische Studien*, 21, 1967, pp. 31–61.

Cu privire la solidaritatea structurală Varuṇa-Vṛtra, și în general, consubstanțialitatea zeilor-șerpi, cf. M. Eliade, *Images et symboles*, pp. 128 sq.; *Méphistophélès et l'androgyne*, pp. 111 sq.; A. Coomaraswamy, „Angel and Titan: An Essay in Vedic Ontology" (JAOS, 55, 1935, pp. 373–419). Kuiper a arătat că în *Rig Veda*, unde este conceput ca sprijinind Cerul și Pământul printr-o axă cosmică, Varuṇa îndeplinește funcția pe care o va avea mai târziu Șarpele Șeșa; cf. IIJ, 8, 1964, pp. 108, 116, 118. Despre asimilarea lui Varuṇa cu Șerpii în *Mahābhārata*, cf. Gösta Johnsen, „Varuṇa and Dhrtarāstra" (IIJ, 9, 1966, pp. 245–265), în special pp. 260–261.

67. Ambivalența lui Varuṇa nu este o excepție; cf. L. Renou, „L'ambiguité du vocabulaire du Rgveda", JA, 231, 1939, pp. 161–235; id., *Religions of ancient India*, pp. 20 sq. Cu privire la ambivalența lui Soma, cf. M. Eliade, *Méphistophélès et l'androgyne* (1962), p. 110. Vezi, mai jos, § 68, despre „fraternitatea" Indra–Vṛtra.

Despre Mitra, cf. H. Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland* (Halle, 1923), pp. 49 sq., 120 sq.; G. Dumézil, *Mitra–Varuṇa*, pp. 79 sq., cu bibliografie; J. Gonda, *Les religions de l'Inde*, I, 103 sq., cu bibliografie; id., *The Vedic God Mitra* (Leiden, 1972).

Despre Aryaman, cf. P. Thieme, *Der Fremdling im Rg Veda* (1938); id., *Mitra and Aryaman* (Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences, 1957, vol. 41, pp. 1–96); G. Dumézil, *Le troisième souverain, essai sur le dieu indo-iranien Aryaman* (Paris, 1949); id., *Les dieux des Indo-Européens* (1952), pp. 40–59; id., *L'idéologie tripartie des Indo-Européens* (Bruxelles, 1958), pp. 68, 108–118.

Despre Aditi și fiii ei Aditiași, cf. G. Dumézil, *Déesses latines et mythes védiques*, 1956, pp. 90 sq.; J. Gonda, *Some Observations in the relations between „Gods" and „Powers" in the Veda* (La Haye, 1957), pp. 76 sq.; id., *Les religions de l'Inde*, I, pp. 104 sq., cu bibliografie.

68. Un expozeu succint asupra lui Indra, vezi în J. Gonda, *Les religions de l'Inde*, I, pp. 70–81 (cu bibliografie); H. Lommel, *Der arische Kriegsgott* (Frankfurt pe Main, 1939); G. Dumézil, *Heur et Malheur du Guerrier* (1969), în special pp. 63 sq., 112, sq.; E. Benveniste-L. Renou, *Vṛtra et Vṛthragna, étude de mythologie indo-iranienne* (1934).

Despre rolul cosmogonic al lui Indra, vezi Norman W. Brown, „The Creation Myth of the Rig Veda" (JAOS, 62, 1942, pp. 85–98); M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, pp. 40 sq.; Stella Kramrisch, „The Triple Structure of Creation in the Rg Veda" (HR, 2, 1960, pp. 140–175, 256–285), în special pp. 140–148; F.B.J. Kuiper, „Cosmogony and Conception: A Query" (HR, 10, 1970, pp. 91–138), în special pp. 98–110.

Despre lupta dintre un rege învingător și un dragon, vezi Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, pp. 68 sq.; Theodor H. Gaster, *Thespis* (New York, 1950), pp. 141 sq.; J. Fontenrose, *Python* (Berkeley–Los Angeles, 1959); F.R. Schröder, „Indra, Thor und Herakles", *Zeit. f. deutsche Philologie*, 76 (1957), pp. 1–41; V. Ivanov și V. Toporov, „Le mythe indo-européen du dieu de l'orage poursuivant le serpent; reconstruction du schéma" (*Echange et communication, Mélanges C. Lévi-Strauss*, Paris, 1969).

Cu privire la funcția exemplară a luptei Indra–Vṛtra, cf. F.B.J. Kuiper, „The ancient aryan verbal contest" (IIJ, 4, 1960, pp. 217–281). Despre maruți, vezi Stig Wikander, *Der arische Männerbund* (Lund, 1938), pp. 75 sq. Despre aspectul „fecundator" al lui Indra, cf. J.J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation* (Zürich, 1937), în special III, pp. 154 sq. (e vorba mai ales de dezvoltări târzii); J. Gonda, „The Indra Festival according to the Atharvavedins" (JAOS, 87, 1967, pp. 413–429).

N-am discutat anumite mituri paralele care îl opun pe Indra monstrului Tricefal (fiul lui Tvaștr) sau lui Namuci. G. Dumézil regăsește același scenariu la romani, în Grecia și în Scandinavia; cf. *Heur et malheur du guerrier*, pp. 33 sq., 63 sq. Lupta exemplară dintre Indra și Vṛtra va da naștere mai târziu unei interpretări îndrăznețe, pregătită de altfel de către concepția vedică a ambivalenței și bipolarității divine. Zeul luptător devine „fratele" Dragonului, pentru că acesta din urmă a fost creat de către Tvaștr, tatăl lui Indra. Într-adevăr, potrivit mitului, Tvaștr ar fi omis să-l invite pe fiul său la un sacrificiu *soma*. Dar Indra, izbutind să vină în preajma sacrificiului, și-a însușit cu forța *soma*. Furios, tatăl său a azvârlit pe foc ceea ce mai rămăsese din băutura divină, strigând: „Crești și fii vrăjmașul lui Indra!" Din acest rest de *soma* azvârlit pe foc a luat naștere Vṛtra (*Taitt. Sam.*, II, 4, 12, și 5, 1 sq.; *Kauśītaki Br.*, XV, 2–3). Dar acesta a început să-i înghită pe zeii Agni și Soma, și celelalte divinități s-au înspăimântat. Alarmat, Tvaștr îi înmânează fulgerul lui Indra, asigurându-i astfel victoria finală. *Śatapatha Brāhmaṇa* (I, 6, 3) consemnează un detaliu profund semnificativ: învins, Vṛtra se adresează lui Indra cu următoarele cuvinte: „Nu mă lovi, căci tu ești acum ceea ce eram eu".

Asemenea mituri, și exegeza lor teologică, „revelă un aspect mai puțin cunoscut, deoarece e mai puțin evident, al istoriei divine. Aproape că s-ar putea spune că este vorba de o «istorie secretă» a Divinității, care nu devine inteligibilă decât inițiaților, adică acelora care cunosc tradițiile și înțeleg doctrina. «Istoria secretă» vedică revelă pe de o parte consanguinitatea Devilor și Asurilor, faptul că cele două clase de ființe supraumane s-au născut din unul și același principiu; pe de altă parte, ea dezvăluie *coincidentia oppositorum* din structura profundă a divinităților, care se arată pe rând sau simultan, binevoitoare și teribile, creatoare și distrugătoare, solare și ofidiene (adică manifestate și virtuale) etc. Recunoaștem efortul spiritual indian de a degaja un principiu unic de explicare a Lumii, de a ajunge la o perspectivă în care contrariile se resorb și opozițiile se anulează" (M. Eliade, *Méphistophélès et l'androgyne*, p. 115). Referitor la această problemă vezi, de asemenea, Conrado Pensa, „Considerazioni sul tema della bipolarità nelle religioni indiane" (*Gururājamañjarika, Studi in Onore di Giuseppe Tucci*, Napoli, 1974, pp. 379–409).

69. Imnurile către Agni au fost traduse și comentate de L. Renou, *Études védiques et păniniennes*, vol. XII–XIV (Paris, 1964–1965). În legătură cu Agni se vor consulta capitolele respective din lucrările lui A. Bergaigne, H. Oldenberg, A. Hillebrandt, A. B. Keith, A. A. Macdonell *(Vedic Mythology)* și J. Gonda.

Despre sacralitatea focului domestic în concepțiile indo-europene, cf. Schrader-Nehring, *Reallexikon*, I, pp. 495 sq.; II, 239 sq., 475 sq.

Cu privire la cultul focului sacru la indo-iranieni, vezi Stig Wikander, *Feuerpriester in Kleinasien und Iran* (Lund, 1946).

Cu privire la Agni ca „foc erotic", în special în epoca postvedică, vezi Wendy Doniger O'Flaherty, *Asceticism and Eroticism in the Mythology of Śiva* (Oxford, 1973), pp. 90–110.

70. Imnurile consacrate lui Soma au fost traduse și comentate de L. Renou, *Études védiques et păniniennes*, vol. VIII și IX (Paris, 1961). Vezi și S.S. Bhawe, *The Soma-hymns of the Ṛgveda*, I–II (Baroda, 1957–1960). Toate informațiile privind planta *soma*, din Rig Veda până la textele recente, se află în A. Hillebrandt, *Vedische Mythologie* (vol. I, ediția a 2-a), pp. 193–498; cf., de asemenea, Wendy Doniger O'Flaherty, „The post-Vedic History of the Soma Plant", în R. Gordon Wasson, *Soma, Divine Mushroom of Immortality* (New York, 1968), pp. 95–147. În lucrarea sa, R.G. Wasson încearcă să demonstreze că planta originară *soma* era ciuperca *Amanita muscaria;* cf. rezumatul lui F.B.J. Kuiper, în IIJ, XII, 1970, pp. 279–285, și răspunsul lui R.G. Wasson, *ibid.*, pp. 286–298. Vezi și critica lui John Brough, „Soma and Amanita muscaria" (BSOAS, 34, 1971, pp. 331–362) și Paul Demiéville, *T'oung-Pao*, 56, 1970, pp. 298–302 (despre datele privind răspândirea *somei* în China prebuddhistă).

Despre zeul Soma, cf. capitolele respective în lucrările lui A. Bergaigne, H. Oldenberg, A.B. Keith și J. Gonda. Cf., de asemenea, N.J. Shende, „Soma in the Brāhmanas of the Ṛgveda", în JAS Bombay, 38, 1963, pp. 122 sq.; J. Gonda, „Soma, amṛta and the moon" (în *Change and Continuity in Indian Religion*, La Haye, 1965, pp. 38–70).

Despre furtul *somei*, cf. David M. Knipe, „The Heroic Theft; Myths from Ṛg Veda IV and the Ancient Near East" (HR, 6, 1967, pp. 328–360), cu o bogată bibliografie.

Despre caracterul apropiat al liturghiei indo-iraniene a lui *soma/haoma*, cf. studiul lui V. Henri, „Esquisse d'une liturgie indo-iranienne" (în Caland, *Agniṣṭoma*, 1907, pp. 469 sq.) J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien* (1962), pp. 95 sq.; id., *Symbols and Values in Zoroastrianism* (New York, 1966), pp. 84 sq.

Ad. E. Jensen a făcut o apropiere între omorul sacrificial al Somei de către ceilalți zei și jertfirea unei divinități de tip *Dema* de către tovarășii săi, sacrificiu creator prin excelență; cf. *Mythes et cultes chez les peuples primitifs* (trad. franceză, 1954), pp. 197 sq.

71. Despre Usas, vezi L. Renou, *Études védiques et păniniennes, III: Les hymnes à l'Aurore du Rgveda* (Paris, 1957); A.K. Coomaraswamy, *The Darker Side of Dawn* (Smithsonian Miscellaneous Collections, vol. 94, nr. 1, Washington, 1935), pp. 4 sq.; G. Montesi, „Il valore cosmico dell'Aurora nel pensiero mitologico del Rig-Veda" (SMSR, 24–25, 1955, pp. 111–132).

Despre Vāyu, vezi Stig Wikander, *Vāyu* (Uppsala–Leipzig, 1941).

Despre Sūrya și Aśvini, cf. D.P. Pandey, *Sūrya* (teză, Leyde, 1939); J. Gonda, *Rel. de l'Inde*, I, pp. 116 sq.

Despre Rudra, cf. E. Arbman, *Rudra* (Uppsala, 1922); J.W. Hauer, *Glaubensgeschichte der Indo-Germanen*, I, pp. 174–298; W. Wüst, *Rudra* (Münich, 1955); Gonda, *Rel. de l'Inde*, I, pp. 106–112; id., *Viṣṇuism and Śivaism. A Comparison* (Londra, 1920), pp. 1–17.

Referitor la Viṣṇu în epoca vedică, vezi J. Gonda, *Aspects of early Viṣṇuism* (Utrecht, 1954); id., *Rel. de l'Inde*, I, pp. 112 sq.; F.B.J. Kuiper, „The Three Strides of Viṣṇu", *Indological Studies in Honor of W. Norman Brown* (New Haven, 1962), pp. 137–151. În articolul său „Viṣṇu et les Maruts à travers la réforme zoroastrienne" (JA, vol. 241, 1953, 1–25) G. Dumézil scoate în relief corespondențele dintre Viṣṇu și divinitatea iraniană Rašnu, pe de o parte, și între maruți și fravași pe de altă parte. Cu privire la Aryaman, vezi G. Dumézil, *Le Troisième Souverain* (Paris, 1949).

72. Dispunem de o descriere clară și concisă a ritualurilor vedice în L. Renou și J. Filliozat, *L'Inde Classique* I (1949), pp. 345–372. Expuneri mai elaborate în A. Bergaigne, *La religion*, I, pp. 121 sq.; A.B. Keith, *Religion and Philosophy of the Veda*, I (1925), pp. 252–379; J. Gonda, *Les religions de l'Inde*, I (1962), pp. 129–209. Cartea lui Albert Hillebrandt, *Ritualliteratur* (Strasbourg, 1897), rămâne încă indispensabilă. Vezi, de asemenea, K.R. Potdar, *Sacrifice in the Rig Veda* (Bombay, 1953) și mai ales, R.N. Dandekar, ed., *Śrautakoṣa: Encyclopedia of Vedic Sacrificial Ritual* (Poona, 1962). Despre sacrificiul somei, vezi W. Caland și V. Henry, *L'Agnistoma*, 2 vol. (Paris, 1906–1907). Despre sacrificiul animalelor, vezi E. Mayrhofer-Passler, „Haustieropfer bei den Indo-iraniern und den anderen indogermanischen Völkern", *Ar. Or.* 21, 1953, pp. 182–205.

Despre pravargya, vezi J.A.B. van Buitenen, *Pravargya, an ancient Indian iconic ritual* (Poona, 1968).

Cu privire la ceremonia *upanayana*, cf. J. Gonda, *Change and continuity*, pp. 264 sq., 459 sq. (în hinduismul modern).

Examinând un anumit număr de analogii între ritualul *agnicayana* și cultura indigenă caracterizată prin ceramica Neagră-și-Roșie (construirea unui altar cu 10 800 cărămizi, în timp ce arienii din epoca vedică nu foloseau cărămizile; tehnica arderii; referințele la „Orientalii" asimilați Asurilor etc.), H.S. Converse sugerează originea nonariană a acestui fel de sacrificiu; vezi „The *agnicayana* rite: Indigenous origin?" (HR, 14–1974, pp. 81–95).

Riturile domestice (*gṛhya*) prezintă deja structura cultului hinduist: caracterul lor „vedic" este destul de superficial (L. Renou, *Religions of Ancient India*, p. 39).

Despre *dakṣiṇā*, daruri sacrificiale oferite preoților, vezi J.C. Heesterman, „Reflections on the significance of the *dakṣinā*", IIJ, III, 1959, pp. 241–258. Cf. p. 257: „the dakṣinā is the material manifestation of the cyclical course of the universe as it is represented in the ritual". Vezi, de asemenea, J. Gonda, „Gifts and Giving in the Rgveda", *Vishvesh Varanand Indological Journal*, 2, 1964, pp. 21–30, și pentru omologul iranian, A. Lommel, „Zarathustra's Priesterlohn", în *Festschrift für Willibald Kirfel* (Bonn, 1955), pp. 187–196.

73. *Despre aśvamedha*, vezi P.E. Dumont, *L'Aśvamedha. Description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique* (Paris, 1927); J. Gonda, *Les rel. de l'Inde*, I, pp. 203 sq.; id., *Ancient Indian Kingship from the religious point of view* (Leiden, 1966: publicat la început în *Numen*, III–IV, 1956–1957), pp. 110 sq.; C.D. d'Onofrio, „Le „nozze sacre" della regina col cavallo" (SMSR, 1953–1954, 24–25, pp. 133–62, în special pp. 153 sq.).

Despre sacrificiul calului la indo-europeni, vezi W. Koppers, „Pferdeopfer und Pferdekult der Indo-Germanen" (*Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, IV, 1936, pp. 279–409); Jaan Puhvel, „Aspects of Equine Functionality" (*Myth and Law among the Indo-Europeans*, Berkeley, 1970, pp. 159–172).

Cu privire la *puruṣamedha*, vezi W. Kirfel, „Der Aśvamedha und der Puruṣamedha" (*Festschrift W. Schumbring*, Hamburg, 1951), pp. 39–50; James L. Sauvé, „The Divine Victim: Aspects of Human Sacrifice in Viking Scandinavia and Vedic India" (*Myth and Law among the Indo-Europeans*, pp. 173–191).

74. Despre simbolismul inițiatic al ceremoniei *dīkṣā*, vezi M. Eliade, *Naissances mystiques* (1959), pp. 113 sq.

Descrierea ceremoniei: A. Hillebrandt, *Ritualliteratur*, pp. 157 sq.; A.B. Keith, *The Religion and the Philosophy of the Veda und Upanishads*, I, pp. 300 sq. J. Gonda a analizat cu pertinență *dīkṣā*, din epoca vedică până în hinduismul modern, în cartea sa *Change and continuity in Indian Religion* (La Haye, 1965), pp. 315–462.

Despre *rājaśūya*, vezi A. Hillebrandt, *op. cit.*, pp. 143 sq.; A.B. Keith, *Rel. and Phil.*, I, pp. 340 sq.; P.V. Kane, *History of Dharmaśāstra*, II (Poona, 1941), pp. 1214 sq.; J. Gonda, *Ancient Indian Kingship from the religious point of view*, pp. 79 sq. și, mai ales, J.C. Heesterman, *The Ancient Indian Royal Consecration* (La Haye, 1957). În timpurile protoistorice, *rājaśūya* era probabil anual și se celebra pentru a regenera Cosmosul. Structura sa îl apropie de clasa de festivități indiene ale anotimpurilor, *utsava*. Este de asemenea probabil că, în timpuri mai vechi, populația participa mai amplu la el.

Studiul lui Ananda Coomaraswamy, „Atmayajña: Self-Sacrifice" (HJAS, 6, 1942, pp. 358–398), merită a fi consultat pentru exegeza curajoasă și profundă a autorului.

75. În India, mitul plonjonului cosmogonic s-a păstrat într-o formă destul de arhaică, deoarece un Mare Zeu e acela care coboară în fundul Apelor și scoate la suprafață Pământul. În *Brāhmaṇas*, Prājāpati este acela care se scufundă, transformat în mistreț. În *Rāmayana*, acest rol îi revine lui Brahma; în *Viṣṇu-Purāṇā*, mistrețul este Brahma-Viṣṇu, și în *Bhāgavata Purāṇā*, el este un *avatāra* al lui Viṣṇu (vezi referințele în Mircea Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, Paris, 1970, pp. 117–118; trad. românească, pp. 122–123). Dar numai începând cu Epopeea și Puranele, acest mit cosmogonic devine popular. Probabil că el comportă elemente prearіene, muṇḍa sau proto-muṇḍa; cf. *ibid.* pp. 119 sq.

Din abundenta literatură despre cosmogoniile indiene, semnalăm câteva apariții recente: Norman W. Brown, „The Creation Myth of the Rig Veda", JAOS, 62, 1942, pp. 85–98; Stella Kramrish, „The Triple Structure of Creation in the Rig Veda", HR, 2, 1962–63, pp. 140–175, 256–291; F.B.J. Kuiper, „Cosmogony and Conception: A Querry", HR, 10, 1970, pp. 91–138; Hans Penner, „Cosmogony as Myth in the Vishnu Purāṇā", HR, 1966, pp. 283–299. Vezi, de asemenea, selecția de texte sanscrite, traduse și comentate de Anne-Marie Esnoul, în *La naissance du monde* (Paris, 1959), pp. 331–365.

Despre termenul *takṣ-*, „dulgher", la nivelul gândirii cosmogonice, vezi L. Renou, *Études sur le vocabulaire du Rgveda. Première série* (Pondichéry, 1958), pp. 23 sq.

Referitor la *Puruṣasūkta*, cf. W. Norman Brown, „The Sources and Nature of puruṣa in the Puruṣasūkta", JAOS, 51, 1931, pp. 108–118; Ananda K. Coomaraswamy; „Rgveda 10, 90, 1; *aty atiṣṭhad daśāṅgulam*", JAOS, 66, 1946, pp. 145–161; A.W. Macdonald, „À propos de Prajāpati" (JA, 240, 1953, pp. 323–338); Paul Mus, „Où finit Puruṣa?" (*Mélanges d'Indianisme à la mémoire de Louis Renou*, Paris, 1968, pp. 539–563).

Despre *puruṣasūkta* ca model exemplar, vezi J. Gonda, *Viṣṇuism and Śivaism* (Londra, 1970), p. 27.

În legătură cu paralelele/indo-europene, vezi Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland* (Halle, 1923), pp. 315–343; F.R. Schröder, „Germanische Schöpfungsmythen" (*Germanisch-Romanisch Monatschrift*, 19, 1931, pp. 1–26, 81–99); Bruce Lincoln, „The Indo-European Myth of Creation", HR, 15, 1975, pp. 121–145.

Despre nașterea zeilor vedici și cucerirea nemuririi, vezi A.B. Keith, *Religion and Philosophy*, pp. 82 sq. Ca studiu comparativ, vezi G. Dumézil, *La Festin d'immortalité* (Paris, 1924).

Despre originea omului și Strămoșul mitic, vezi Arthur Christensen, *Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, I–II (1917–1934); G. Dumézil, *Mythe et épopée*, II (1971), pp. 234 sq.; O. Höfler, „Abstammungstraditionen" (*Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, I, pp. 18–29).

În India, pierderea nemuririi *in corpore*, în folosul unei „nonmorți" spirituale, a avut consecințe și în raporturile dintre zei și oameni: după anumite tradiții, la început zeii coborau și se întâlneau cu oamenii, în forme corporale (cf. *Taittirīya Saṃhitā*, III, 5, 2; *Kāthaka Sam.* XXXVII, 17; *Pañcavinça Br.*, XV, 5, 24). E vorba de o concepție arhaică destul de răspândită.

76. După o altă tradiție, Prājāpati însuși era produs de *tapas:* la început, ne-Ființa *(asat)* a devenit „gândire" (*manas*); încălzindu-se (*atāpyata*), gândirea a dat naștere fumului, luminii, focului și, în cele din urmă, lui Prājāpati *(Taitt. Br.*, II, 2, 9, 1–10). În *Śatapatha Br.* (XI, 1, 6, 1), ne-Ființa este reprezentată de Apele Primordiale.

În *Rig Veda*, X, 61, 7, se vorbește despre incestul Tatălui-Cer cu fiica sa, Aurora. În *Brāhmaṇa*, cel care își râvnește fiica este Prājāpati (*Śat. Br.*, I, 7, 4). El se apropie de dânsa transformat în cerb (*Aitt. Br.*, III, 33, 34); a încercat chiar să o posede, dar zeii l-au împiedicat și sămânța lui Prājāpati, căzută pe pământ, a produs un lac (*Aitt. Br.*, XIII, 1–10). Despre importanța acestei teme mitice, vezi Wendy D. O'Flaherty, „Asceticism and Sexuality in the Mythology of Śiva", part. II, HR, 9 [1969], pp. 9 sq.

Tema „epuizării" și a „dezarticulării" lui Prājāpati după crearea lumii poate fi apropiată de legendele folclorice sud-est-europene ce reliefează „oboseala" lui Dumnezeu după opera sa cosmogonică; cf. M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, pp. 92 sq. [trad. românească, pp. 94 sq. — nota trad.].

Despre Prājāpati, vezi textele citate și comentate de Sukumari Bhatracharji, *The Indian Theogony* (Cambridge, 1970), pp. 322 sq. și observațiile lui J. Gonda, *Les religions de l'Inde*, I, pp. 227 sq. Pentru o analiză comparativă a mitului, vezi A.W. Macdonald, „À propos de Prājāpati", JA, vol. 240, 1952, pp. 323–338.

Despre sacrificiul în epoca *Brahmanelor*, cartea lui Sylvain Levi, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas* (1898), rămâne, în continuare, indispensabilă. Vezi și A.K. Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism* (New York, 1943) pp. 19 sq.

77. Despre Brahman, vezi L. Renou și L. Silburn, „Sur la notion du brahman", JA, 237, 1949, pp. 7–46, și bibliografia înregistrată în M. Eliade, *Le Yoga*, p. 376. De adăugat L. Renou, „Le passage des Brāhmaṇa aux Upaniṣad", JAOS, 73, 1953, pp. 138–144; Lilian Silburn, *Instant et Cause* (Paris, 1955), pp. 30 sq.; J. Gonda, *Notes on Brahman* (Utrecht, 1950); id., *Les religions de l'Inde*, I, pp. 45 sq., 237 sq.; G. Tucci, *Storia della filosofia indiana* (Bari, 1957), pp. 279 sq.

Referitor la noțiunea de Brahman în istoria gândirii indiene se vor consulta *Histoires* de Surendranath Dasgupta, S. Radhakrishnan, E. Frauenwalder etc., și Karl H. Potter, *Bibliography of Indian Philosophies* (Delhi–Patna–Varanasi, 1970).

Despre *Aranyaka*, cf. A.B. Keith, *Religion and Philosophy*, pp. 490 sq.; J.N. Farquahar, *An outline of the Religious Literature of India* (Oxford, 1920), pp. 30 sq.; J. van Buitenen, „Vedic and Upanishadic bases of Indian Civilization", în J.W. Elder (ed.), *Chapters in Indiana Civilization* (Dubuque, Iowa, 1970), I, pp. 6 sq.

78. Cu privire la *tapas*, vezi M. Eliade, *Le Yoga*, pp. 113–118 și bibliografia p. 377. De adăugat Chauncey Y. Blair, *Heat in the Rig Veda and Atharva Veda* (New Haven, 1961); D.J. Hoens, *Sānti. A Contribution to ancient Indian religious terminology* ('s-Gravenhage, 1951); M. Eliade, *Le Chamanisme* (ediția a 2-a), pp. 323; J. Gonda, *Les religions de l'Inde*, I, pp. 223 sq., 309 sq., 338 sq. (cu bibliografie); W.D. O'Flaherty, *Asceticism and Eroticism in the Mythology of Śiva* (Londra, 1973), pp. 40 sq.

79. Despre ascetul *(muni)* cu părul lung *(Kešin)*, vezi M. Eliade, *Le Yoga*, pp. 110 sq.; J. Gonda, *Religions*, I, pp. 223 sq.; W. Wust, *múni* (PHMA, *Mitteilungen zur idg., vornehmlich indo-iranischen Wortkunde*, Heft 7, München, 1961, pp. 24–65).

Cu privire la *vrātya*, vezi J.W. Hauer, *Der Vrātya. Untersuchungen über die nichtbrahmanische Religion altindien* (Stuttgart, 1927); M. Eliade, *Le Yoga*, pp. 112–113; W. Wust, vratá-, *op. cit.*, pp. 66–75.

J.W. Hauer credea că *vrātya* reprezentau o confrerie cu rituri inițiatice secrete, aparținând avangărzilor arienilor. După J.C. Heesterman, *vrātya* practicau un tip de sacrificiu care anticipa ritualele *śrauta;* cf. „Vrātya and Sacrifice" (IIJ, 6, 1962–1963, pp. 1–37).

Despre asceții din India veche și medievală, cf. David N. Lorenzen, *The Kāpālikas and Kālāmukhas* (Univ. of California Press, 1972), pp. 187 sq.

80. Un anumit număr de *Upaniṣade* au fost traduse în franceză; vezi lista în Jean Varenne, *Le Véda*, I, pp. 37–38. Reamintim traducerile lui Émile Senart (*Bṛhadāranyaka*, 1930; *Chāndogya*, 1934), lui Louis Renou (*Katha, Kena, Isā, Kauṣītaki)*, lui J. Maury *(Muṇḍaka)*, E. Lesimple (*Māṇḍukya, Taittirīya)*, L. Silburn *(Aitareya, Śvetāśvatara)*, J. Bousquet *(Prasna)*, A.M. Esnoul *(Maitri)*, B. Tubini *(Brahmabindu, Kaivalya* etc.), J. Varenne *(Ganapati, Mahānārāyana, Prānagnihotra)*. O bună selecție în J. Varenne, *Le Véda*, II, pp. 614–704. Același autor a publicat *Les Upanishads du Yoga* (traduse din sanscrită și adnotate, Paris, 1971). S. Radhakrishnan a editat, tradus și comentat treisprezece *Upaniṣade*, precedate de o lungă introducere de 145 de pagini, *The Principal Upanisads* (New York, 1953).

Bibliografia critică este înregistrată în M. Eliade, *Le Yoga*, pp. 379–380, și J. Gonda, *Les religions de l'Inde*, I, pp. 232–239. Semnalăm: R.D. Ranade, *A Constructive Survey of Upanishadic Philosophy* (Poona, 1926): H. Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus* (Göttingen, 1915); S.N. Dasgupta, *Indian Idealism* (Cambridge, 1933), pp. 20 sq.; Walter Ruben, *Die Philosophen der Upanishaden* (Berna, 1947); J. Gonda, *Les religions de l'Inde*, I, pp. 239 sq.

Upaniṣadele sunt considerate drept anexe ale celor patru *Vede*: prin urmare ele fac parte din „revelație" (*śruti*). Desigur, în *Rig Veda* deja, „cunoașterea" poseda o valoare magico-religioasă. În *Brāhmaṇa*, „știința" sacrificiului asigură nemurirea; lumea zeilor „aparține numai acelora care știu" (*Śat. Br.*, X, 5, 4, 16). Dar în *Upaniṣade*, „știința" sacrificiului este înlocuită de *cunoașterea lui Brahman*. Căci „sacrificiile sunt asemănătoare cu bărcile navigând în plin ocean și care se pot răsturna în orice moment" (*Muṇḍaka Up.*, I, 2, 7).

81. Concepțiile vedice și brahmanice despre postexistența în lumea de dincolo sunt complexe și confuze. Un celebru imn către Soma (RV, IX, 113) ne revelă dorința sufletului de a se instala „acolo unde strălucește lumina eternă, în acea lume în care soarele s-a sălășluit [...]. Acolo unde este Yama [...], unde se află îngrăditura cerului [...], unde sunt apele veșnic tinere, fă din mine în locul acela un nemuritor, o Soma!" (traducere de Jean Varenne). Călătoria la cer, podul care leagă cerul de pământ, cei doi câini care păzesc podul, interogatoriul luat sufletului — sunt motive care se întâlnesc atât

în India antică, cât și în Iran; ele urcă probabil până în epoca unității indo-iraniene (cf. § 111). Locuința subterană în care — după o altă tradiție care a sfârșit prin a se impune — domnește Yama, este rezervată păcătoșilor de tot soiul. „În aceste lumi care se numesc «Fără Soare», acoperite de bezne oarbe, se îndreaptă după moarte cei care și-au ucis sufletul" (*Isā Up.*, I, 3). Începând cu *Śatapatha Brāhmaṇa*, textele descriu un anumit număr de suplicii. Cu timpul, descrierile celor douăzeci și unu de laduri devin tot mai dramatice. Păcătoșii sunt sfâșiați de fiare sălbatice și mușcați de șerpi, sunt arși lent, tăiați cu ferăstrăul, chinuiți de foame și sete, fierți în ulei sau zdrobiți cu maiul, măcinați în vase din fier sau din piatră etc. Dar după ce au trecut prin asemenea suferințe, nefericiții nu sunt la capătul chinurilor lor: ei vor cunoaște spaime care le vor însoți călătoria transmigrației în corpurile animalelor.

Iadurile își au opusul în Paradisurile celeste care le corespund. Epopeile — *Mahābhārata* și *Rāmayana* — și textele *Purāṇā* descriu mai cu seamă cele cinci ceruri ale celor cinci mari zei. În ordine crescândă, există Cerul lui Indra, populat de dansatoare și muzicieni, Cerul lui Śiva, unde domnește zeul cu familia sa, Cerul lui Viṣṇu, făurit în întregime din aur și presărat cu ochiuri de apă acoperite de lotuși, Cerul lui Kṛṣṇa, cu dansatoarele și credincioșii săi, în fine Cerul lui Brahmă, unde sufletele petrec în preajma nimfelor celeste. Palatele din aur și din piatră prețioasă, grădinile paradisiace, muzica instrumentelor care acompaniază cântecele și dansurile fecioarelor sunt descrise cu multă vioiciune. Unele din aceste teme paradisiace hinduse vor fi reluate de către autorii buddhiști.

În *Brāhmaṇa* se precizează ideea unei „noi morți" (*punarmṛtyu*), adică „a doua moarte", definitivă, care le așteaptă pe sufletele celor care nu au îndeplinit anumite sacrificii. Totuși, noțiunea de *karman* a sfârșit prin a însemna „a doua moarte", cea a întoarcerii pe pământ, într-o nouă formă de reîncarnare. După *Upaniṣade*, sufletele morților urmează „drumul Manilor" (*pitryāna*) sau calea lunară. O dată sosite pe Lună, sufletele sunt supuse unui interogatoriu de tip inițiatic; cele care nu știu să răspundă, recad pe Pământ ca să renască. „Cei care știu" apucă „drumul Zeilor" (*devayāna*), numit și calea solară. *Kausitaki Up.* (I, 2–7) dă indicațiile următoare: din lumea zeilor, sufletele ajung în lumea lui Brahman, unde sunt supuse la diverse confruntări inițiatice. Brahman îl întreabă pe noul venit: „Cine ești tu?", la care acesta trebuie să-i răspundă: „Ceea ce ești tu, sunt și eu". Brahman îi zice: „Atunci cine sunt eu?" — „Adevărul", trebuie să fie răspunsul (I, 6). La sfârșit, Brahman îi zice: „Împărăția mea, este acum a ta" (I, 7). Primul drum duce la o nouă reîncarnare, în timp ce al doilea duce la lumea zeilor. Dar ca să ajungă la lumea transcendentă a lui Brahman, sufletul trebuie să se supună altor confruntări inițiatice. Altfel spus, după moarte, există trei posibilități: 1) întoarcerea sufletului pe pământ, într-o nouă întrupare; 2) șederea paradisiacă în preajma zeilor; 3) identificarea sufletului cu Brahman. După autorii *Upaniṣadelor*, paradisul ceresc e provizoriu și, după un anumit timp, sufletele sunt obligate să se întoarcă pe pământ și să se reîncarneze. Prin urmare, unica posibilitate reală de mântuire este identificarea post-mortem cu Brahman, care este posibilă prin gnoză și contemplație.

Despre „lumina interioară", vezi M. Eliade, *Méphistophélès et l'androgyne*, pp. 27 sq.; id., „Spirit, Light, and Seed" (HR, XI, 1971, pp. 1–30), în special pp. 3–16; J. Gonda, *The Vision of the Vedic Poets* (1963), pp. 268 sq.

82. Despre cele două modalități ale lui Brahman, cf. H. de Glasenapp, *La philosophie indienne* (trad. franceză, Payot, 1951), pp. 131 sq.

Paradoxul lui Brahman „corporal" („muritor") și „necorporal" („nemuritor") continuă speculațiile despre ambivalența unor zei vedici și coincidența contrariilor care definește, în gândirea indiană, divinul; cf. mai sus notele suplimentare, la § 68.

Despre „jocul" cosmic, vezi Ananda K. Coomaraswamy, „Līlā", JAOS, 1941, pp. 98–101.

83. Studiul istoric și analiza hermeneutică a religiei grecești alcătuiesc un capitol pasionant în istoria culturii europene. Fiindcă este imposibil de a rezuma în câteva rânduri interpretările diferite, începând cu cele ale lui K.O. Müller și ale lui F.G. Welcker, de la mijlocul secolului al XIX-lea, până la contribuțiile cele mai recente ale lui A. Brelich, W. Burkert sau J.P. Vernant și Destienne, este suficient să amintim esențialul din bibliografie. Semnalăm mai întâi lucrările de sinteză: Gilbert Murray, *Five stages of Greeks religion* (1925); M.P. Nilsson, *A history of Greek religion* (1925, ediția a 2-a, 1949); L. Cernet și A. Boulanger, *Le génie grec dans la religion* (1932); O. Kern, *Die Religion der Griechen*, I–III (1926–1938); W.K.G. Guthrie, *Les Grecs et leurs dieux* (trad. franceză, Payot, 1956 = *The Greeks and their Gods*, 1950); R. Pettazzoni, *La Religion dans la Grèce antique* (trad. franceză, Payot, 1953). Se vor citi întotdeauna cu folos J.E. Harrison, *Prolegomena to the study of Greek religion* (Cambridge, 1903, ediția a 2-a 1922); H.J. Rose, *A handbook of Greek mythology* (Londra, 1928, ediția a 4-a, 1950). Walter Otto a publicat o interpretare admirabilă și foarte personală a religiei și mitologiei grecești sub titlul: *Die Götter Griechenlands* (Frankfurt, 1928). Lucrarea lui U. von Willamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen*, I–II (Berlin, 1931–1932), reprezintă testamentul marelui filolog și istoric german. În sfârșit, voluminoasa lucrare a lui M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I–II (München, 1940 [ediția a 3-a, 1967]; 1950), constituie o veritabilă *summa*, indispensabilă prin bogăția documentației. Cele cinci volume ale lui L.R. Farnell, *The Cults of the Greek states*, I–V (Oxford, 1896–1909), sunt încă utile pentru materialele adunate și analizate. Cartea lui E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley, 1951), s-a bucurat de o popularitate surprinzătoare; succesul ei reflectă unele tendințe ale *Zeitgeist*-ului contemporan.

Despre Zeus, A.B. Cook a publicat o lucrare importantă: *Zeus*, I–III (Cambridge, 1914–1940); este vorba, în realitate, de o serie de monografii despre aspectele diferite ale zeului, și, în general, despre religia greacă. Este de prisos să semnalăm capitolele consacrate lui Zeus în diferite lucrări cu caracter general. Esențialul a fost prezentat de Guthrie, *op. cit.*, pp. 49–81. Vezi și M.P. Nilsson, „Vater Zeus", ARW, 35, 1938, pp. 156–171 (reeditat în *Opuscula Selecta*, II, Lund, 1952, pp. 710–731) și, mai ales, Hugh Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus* (Berkeley, 1971).

Pentru Theogonie noi am folosit ediția lui M.L. West, *Hesiod's Theogony, edited with Prolegomena and Commentary* (Oxford, 1966). Paralelele cu Orientul Apropiat antic s-au discutat încă din 1940; vezi Peter Walcot, *Hesiod and the Near East* (Cardiff, 1966).

Gaia a sfătuit pe Rheia să nască în Creta. Cele două zeițe sunt ipostazele Mamei-Pământ; într-adevăr, etimologia cuvântului Rheia este „cea întinsă", *i.e.* Pământul.

Când a fost silit de Zeus să-și regurgiteze frații și surorile, Cronos a vomitat la început piatra; aceasta a fost implântată de Zeus la Delfi, la picioarele Parnasului (Pausanias, 10, 24, 6); cf. West, p. 303, comentariu la versurile 498–500.

84. Despre Metis, prima soție, și urmările înghițirii ei de către Zeus, vezi J.P. Vernant, „Mètis et les mythes de souveraineté", RHR, 1971, 3, pp. 29–76.

Despre Zeus Cretagenes, copilăria sa în Creta, și legăturile sale cu zeul masculin cretan, vezi Charles Picard, *Les religions préhelléniques* (Paris, 1948), pp. 115 sq.; H. Jeanmaire, *Couroï et Courètes* (Lille, 1939), pp. 427 sq.; Martin P. Nilsson, *The Mynoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion* (ediția a 2-a, Lund, 1950), pp. 55 sq. M.L. West, *Hesiod's Theogony*, pp. 297 sq., a arătat arhaicitatea tradiției despre copilăria în Creta (*Theogonia*, 477).

În legătură cu „frânghia de aur" cu care Zeus putea să tragă toate lucrurile spre sine, vezi Pierre Lévêque, *Aurea Catena Homeri* (Paris, 1959) M. Eliade, *Méphistophélès* et *l'androgyne* (Paris, 1962), pp. 225 sq.

Să adăugăm câteva indicații privind divinitățile primordiale care au supraviețuit triumfului olympienilor. Noaptea a zămislit singură un număr de ființe semidivine destul de șterse, mai degrabă niște abstracțiuni personificate: Moartea, Somnul, Sarcasmul, Înfrângerea, Bătrânețea etc. (Hesiod, *Theogonia*, 211 sq.). Dar textele orfice o prezintă ca Mamă și suverană universală (cf. O. Kern, *Orph. fragm.*, n. 24, 28, 28 a, 65 etc.).

Despre structura mitico-religioasă a lui Nyx și semnificația progeniturii sale, vezi Dario Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco* (Roma, 1965), pp. 95 sq.

Pontos (Marea sterilă) a avut, din împreunarea sa cu Gaia, mama lui, o descendență destul de bogată; cf. L. Séchan și P. Lévêque, *Les grandes divinités de la Grèce* (Paris, 1966), p. 49 (și notele bibliografice, p. 64).

Pentru că participase la războiul împotriva Titanilor, Zeus a proclamat-o pe Styx „marele jurământ al zeilor" (*Theogonia*, 399 sq.). Vezi, de asemenea, Séchan și Lévêque, *Les grandes divinités de la Grèce*, p. 64, n. 68.

Cât despre Hekate, ea este o zeiță primordială prin excelență. Zeus nu s-a atins de drepturile și de privilegiile ei de Titană (*Theogonia*, 423 sq.). Hekate va deveni mai târziu o zeiță prețuită la vrăjitorii; cf. Diodor, *Bibliotheke*, 4, 45.

Okeanos, primul Titan, „care, fără să doarmă vreodată, se rostogolește fără încetare în jurul pământului" (Eschil, *Prometeu înlănțuit*, 138 sq.), s-a căsătorit cu sora sa, Thetis. Dar există urme ale unei cosmogonii arhaice, ignorată de Hesiod și Homer, potrivit căreia Okeanos și Thetis încarnau principiile masculin și feminin ale Apelor primordiale; în fapt, ei reprezentau perechea originară din care au ieșit zeii și întreaga realitate; vezi Séchan și Lévêque, *op. cit.*, pp. 50, 51, 65; Sabbatucci, *op. cit.*, pp. 110–116; și, mai ales, importantul articol al lui J.P. Vernant, „Thétis et le poème cosmogonique d'Alcman" (*Hommage à Marie Delcourt, Latomus*, vol. 114, 1970, pp. 38–69), cu o bogată bibliografie (cf. p. 38, n. 2, 39, n. 8 etc.).

85. Sursele literare cu privire la Cronos sunt adunate de L.R. Farnell, *Cults*, V, cap. 3. Unii savanți (Kern, Pohlenz) au văzut în Cronos și Titani divinități ale populației autohtone, învinsă de năvălitorii ariofoni. Altfel spus, conflictul dintre olympieni și Titani ar reflecta anumite evenimente istorice. Dar paralelele orientale par să infirme această ipoteză.

Despre mitul hesiodic al celor cinci vârste, vezi sursele editate și comentate de Arthur O. Lovejov și George Boas, *Primitivism and related Ideas in Antiquity* (Baltimore, 1935), pp. 25 sq. Versiunile paralele iraniene (în mod special *Bundahishn*) sunt traduse și discutate de N. Söderblom, ERE, vol. I, pp. 205–219. Ugo Bianchi apropie semnția de aur din Elyseu de tradiția iraniană a primului rege Yima, care ajunge suveran peste *Vara*, o țară subterană miraculos iluminată; cf. „Razza aurea, mito delle cinque razze ed Elisio" (SMSR, 34, 1963, pp. 143–210), în special pp. 187–189. Respingând opinia generală a savanților (de exemplu, cea avansată de H.C. Baldry, „Who invented the Golden Age?" *Classical Quarterly*, N.S. 2, 1952, pp. 83–92), J. Gwyn Griffiths, „Archaeology and Hesiod's five Ages" (*Journal of the History of Ideas*, 17, 1956, pp. 109–119), consideră că mitul se referă la descoperirea și folosirea treptată a metalelor; cf. răspunsul lui Baldry, *Journal of the History of Ideas*, 17, 1956, pp. 553–554. Printre cele mai bune expuneri în această problemă, vezi J. Kerschensteiner, *Platon und der Orient* (Stuttgart, 1945), pp. 161 sq. („Der Metallmythos"); J.P. Vernant, „Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale", RHR, 1960, pp. 21–54 (reprodus în volumul *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1965, pp. 13–41); id., „Le mythe hésiodique des races. Sur un essai de mise au point", *Revue de philologie*, 1966, pp. 247–276 (reprodus în *Mythe et pensée*, pp. 42–79).

Despre Prometeu, vezi E. Vandvick, *The Prometheus of Hesiod and Aeschylus* (Oslo, 1943); Louis Séchan, *Le mythe de Prométhée* (Paris, 1951); Karl Kerényi, *Prometheus: Archetypal Image of Human existence* (New York, 1963; ediția germană este din 1946).

86. Despre sacrificiile grecești vezi: R.K. Yerkes, *Sacrifice in Greek and Roman Religions and early Judaism* (New York, 1952), în special pp. 88 sq.; și îndeosebi Karl Meuli, „Griechische Opferbräuche" (*Phyllobolia, Festschrift Peter von der Mühll*, Basel, 1946, pp. 185–288) și Walter Burkert, *Homo necans* (Berlin, 1972), pp. 8–97, și *passim*. (p. 9, n. 2, bibliografie).

Așa cum scrie K. Meuli, „sacrificiul olympian este o doborâre rituală" (*op. cit.*, p. 223). Se aduce un vas plin cu apă și un coș cu orz. Participanții își spală mâinile și stropesc victima. Apoi răstoarnă orzul, ca și cum s-ar pregăti de un prânz vegetarian — dar la fundul coșului se află cuțitul. Urmează anumite gesturi rituale: un moment de tăcere, o rugăciune, apoi preotul sacrificator taie puțin păr de pe fruntea victimei, pe care îl azvârle în foc — și când lovește, toate femeile

ţipă. Sângele este strâns într-un vas şi vărsat pe altar. Apoi, femururile sunt arse cu grăsime şi mici bucăţi de carne. Măruntaiele sunt fripte pe altar şi mâncate pe loc (cf. K. Meuli, *op. cit.*, pp. 265 sq.; W. Burkert, *op. cit.*, pp. 10 sq.).

Sărbătoarea Bouphoniilor (literal, „uciderea boului"), celebrată la Atena, ne permite să descoperim o interpretare de tip arhaic a sacrificiului sângeros. „Profitând de neatenţia stăpânului său, un bou de jug se apropie de altarul lui Zeus *Polieus* şi începe să mănânce ofrandele depuse pe altar, cerealele şi prăjiturile rezervate zeului cetăţii. În faţa acestui sacrilegiu, preotul lui Zeus, plin de mânie, apucă o secure, loveşte animalul şi îl omoară. Înspăimântat de fapta sa, «ucigaşul boului» fuge, abandonând arma crimei. A doua parte a ritualului comportă doi timpi. În prima parte, cauza este judecată în Prytaneu, în faţa tribunalului însărcinat cu judecarea crimelor sângeroase: vina securii este admisă, şi ea este scoasă în afara teritoriului atic. Într-a doua, întreaga cetate consumă în mod ritualic carnea victimei, în timp ce pielea boului umplută cu paie este ridicată în picioare şi înhămată la un plug într-un fel de simulacru de arat" (Marcel Detienne, *Les Jardins d'Adonis*, Paris, 1972, p. 106; cf. bibliografia, p. 105, n. 2; de adăugat W. Burkert, *Homo necans*, pp. 154–161. Articolul lui U. Pestalozza, „Le origini delle Buphonia ateniensi", 1956, a fost reprodus în *Nuovi saggi di religione mediterranea*, Firenze, 1964, pp. 203–223.

„Comedia inocenţei" (*Unschuldskomödie*, Meuli, pp. 224 sq.) se regăseşte în riturile de vânătoare ale popoarelor siberiene (cf., *inter alia*, Eveline Lot-Falck, *Les rites de chasse*, Paris, 1953, pp. 170 sq.). M. Detienne interpretează în mod pertinent caracterul sacrileg al sacrificiului sângeros, aşa cum era considerat de greci: „A oferi zeilor o victimă animală înseamnă a vărsa sânge, înseamnă a comite un adevărat omor. Sacrificiul animal este în ochii cetăţii un act impur dar inevitabil şi necesar, căci a ucide un bou este esenţial pentru întemeierea relaţiilor cetăţii cu puterile divine" (*op. cit.*, pp. 106–107).

Ca atâtea alte popoare ale protoistoriei, grecii practicau şi sacrificiul uman, din raţiuni diferite. Înlocuirea omului printr-un animal (*e.g.* Ifigenia; Isaac) îşi regăseşte o paralelă în sacrificiile umane identificate ritualic cu victimele animale. Athamas îşi ucide fiul Learchos „ca pe un cerb" (Apollodor, *Bibl.*, 3, 4, 3); după Lucian (*De dea Syr*, 58), la Bambyke, se sacrificau copiii, strigându-se „ei sunt viţei".

Eventualele legături dintre sacrificiul ţapilor şi originea tragediei au fost reexaminate de W. Burkert, „Greek Tragedy and Sacrificial Ritual" (*Greek, Roman and Byzantine Studies*, 7, 1966, pp. 87–121).

Există unele diferenţe între sacrificiile închinate olympienilor şi cele destinate divinităţilor chtoniene şi Eroilor; cf. § 95.

Cu privire la Prometeu şi Deucalion, vezi J. Rudhardt, „Les mythes grecs relatifs à l'instauration du sacrifice: les rôles corrélatifs de Prométhée et de son fils Deucalion", *Museum Helveticum*, 27, 1970, pp. 1–15.

Despre *Prometheida* lui Eschil, vezi Louis Séchan, *Le mythe de Prométhée*, pp. 4 sq.; H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, pp. 95 sq.

Despre mitul grec al naşterii oamenilor dintr-un frasin, cf. G. Bonfante, „Microcosmo e macrocosmo nel mito indoeuropeo" (*Die Sprache*, 5, 1959, pp. 1–9).

87. Despre *moira* şi *aisa*, vezi: W.C. Greene, *Moira: Fate, Good and Evil in Greek thought* (Cambridge, Mass., 1944); Ugo Bianchi, *Dios Aisa. Destino, uomini e divinità nell'epos, nelle teogonie e nel culto dei Greci* (Roma, 1953); B.C. Dietrich, *Death, Fate and the Gods* (Londra, 1967).

Despre simbolismul torsului, cf. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, § 58; despre echivalenţa între „a toarce" soarta cuiva şi a-l „lega", cf. id., *Images et symboles*, cap. III („Les «Dieu lieur» et le symbolisme des noeuds").

Istoria ideii de dreptate, *dike*, a fost strălucit prezentată de Hugh Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus* (Berkeley, 1917). De la Martin P. Nilsson încoace s-au făcut de multe ori apropieri între structurile panteonului homeric şi regalitatea feudală micenian㠄Dreptatea" (*dike*) poate fi comparată cu voinţa zeilor. Ca şi regii micenieni, zeii pot fi capricioşi şi cruzi, fără să fie totuşi josnici. Singura crimă de neiertat este neloialitatea faţă de rege sau trădarea. La Homer *dike* pare să însemne şi „comportamentul specific" al unei clase sociale, ca şi „dreptul" pe care îl au indivizii aparţinând acestei clase. Structura, istoria şi criza suveranităţii miceniene sunt adecvat discutate de J.P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque* (Paris, 1962), pp. 13–39.

Despre *themis* şi *themistes*, vezi Lloyd-Jones, pp. 6 sq., 167–168 (bibliografia).

În legătură cu istoria ideii de *hybris*, din Antichitate până în vremurile moderne, vezi lucrarea foarte personală a lui Robert Payne, *Hubris. A Study of Pride* (Londra, 1951; ediţie nouă, revăzută, New York, 1960).

88. În legătură cu etimologia numelui lui Poseidon *(Posis Das)*, vezi U. von Willamowitz, *Glaube*, I, pp. 212 sq. (încă P. Kretschmer în *Glotta*, I, 1909, pp. 27 sq.; cf., de asemenea, A.B. Cook, *Zeus*, II, pp. 583 sq.)

Vezi şi W.K.G. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, pp. 94–99; Louis Séchan şi Pierre Lévêque, *op. cit.*, pp. 99–116. F. Schachermeyr se străduieşte să reconstituie istoria lui Poseidon: când spre ~ 1900, indo-europenii au sosit în Grecia, aducând cu ei calul, au găsit o Mamă Pământ, zeiţă suverană însoţită cu un paredru masculin; cuceritorii l-au identificat pe acest soţ cu zeul-cal al lor, stăpânul apelor, al fertilităţii şi al lumii infernale. Poseidon — „soţul lui Da", Mama Pământ — ar fi un rezultat al acestei coalescenţe; vezi *Poseidon und die Enstehung des griechischen Götterglaubens* (Berna, 1950). Cf., de asemenea, Leonard Palmer, *Mycenaeans and Minoans* (Londra, 1961), pp. 127 sq.; C. Scott Littleton, „Poseidon as a reflex of the Indo-Europeaan «Sources and Waters» God", JIES, I, 1973, pp. 423–440.

Ileana Chirassi a scos în evidenţă deosebirile dintre Poseidon micenian şi zeul olympian (de exemplu, prezenţa la Pylos a unei zeiţe, Posideia, care reflectă probabil concepţia arhaică a divinităţilor primordiale androgine, de tip En-ki şi Nin-ki, El şi Elat etc.; pp. 956 sq.); cf. „Poseidaon-Enesidaon nel pantheon miceneo", *Atti e Memorie del I Congresso Internazionale di Micenologia* (Roma, 1968), pp. 945–991.

Despre semnificațiile chtoniene ale calului, vezi J.M. Blasquez, „El caballo en las creencias griegas y en las de otros pueblos circummediterraneos", *Revue Belge de philologie et d'histoire*, 45, 1967, pp. 48–80.

Despre Hefaistos, vezi: L.R. Farnell, *Cults*, V, 374 sq.; M. Nilsson, *Geschichte*, I, pp. 526 sq.; L. Malten, „Hephaistos", *Jahrbücher des deutschen archaeologischen Instituts*, 27, 1912, pp. 232 sq.; F. Brommer, „Die Rückführung des Hephaistos", *ibid.*, 52, 1937, pp. 198 sq.; Marie Delcourt, *Héphaistos ou la légende du magicien* (Paris, 1957). O tradiție târzie caută să împace cele două mituri ale nașterii lui Hefaistos: „Hera rămâne însărcinată cu Zeus, dar înainte de căsătoria lor. Când se naște Hefaistos, ea declară, spre a salva aparențele, că l-a zămislit fără soț" (Delcourt, *op. cit.*, p. 33). Episodul cu tronul de aur trimis de Hefaistos Herei nu se găsește la Homer, dar el devine repede popular. Platon îl menționează, dezaprobator, printre legendele iresponsabile care circulă pe seama zeilor (*Republica*, II, 378). Vezi M. Delcourt, *op. cit.*, pp. 78–79, 86–96, care reproduce și analizează versiunile transmise de Libanius și Hygin.

Despre mutilările rituale ale magicienilor, vezi M. Delcourt, *op. cit.*, pp. 110 sq.

În legătură cu „stăpânii focului" și fierarii divini, vezi M. Eliade, *Forgerons et alchimistes*, pp. 80 sq.

Despre raporturile lui Hefaistos cu alte figuri divine înrudite, vezi M. Delcourt, *op. cit.*, pp. 154 sq.

89. Despre Apollon se va consulta mai ales L. Farnell, *Cults of the Greek States*, IV, pp. 98 sq.; H.J. Rose, *A Handbook of Greek Mythology*, pp. 135 sq.; A.B. Cook, Zeus, II, pp. 453–459 (pentru critica teoriilor și disputelor); M.P. Nilsson, *Geschichte*, I, 529 sq.; W.K.G. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, pp. 73 sq., 183 sq. Cf., de asemenea, K. Kerényi, *Apollon* (Viena, 1937; ediția a 2-a, 1953).

Despre substituirea lui Apollon divinităților preelenice, cf. L. Farnell, *op. cit.*, IV, 125 sq., 26 sq. Legenda lui Hyakinthos — însăși etimologia numelui dovedește faptul că ne aflăm în prezența unui vechi zeu mediteranean — este menționată pentru prima dată de Euripide, *Helena*, 1470 sq. (cf. Apollodor, *Bibl.*, III, 10, 3; H.J. Rose, *op. cit.*, pp. 142, 160–161). Semnificațiile mitico-religioase ale metamorfozei lui Hyakinthos în floare sunt analizate de Ileana Chirassi, *Elementi di culture precereali nei miti e riti greci* (Roma, 1968), pp. 159 sq. Festivalul Hyakintiilor din Laconia era consacrat atât lui Apollon cât și victimei sale involuntare. La Ptoion, la Ismenion, ca și la Delfi, Apollon este asociat cu Atena; la Delion, la Tegyra în Beoția de Nord, el apare împreună cu Latona și Artemis; cf. M. Delcourt, *L'oracle de Delphes* (1955), pp. 216 sq. Altfel spus, ca zeu delfic, Apollon este o creație a religiozității grecești.

Cele două ipoteze privind originea lui Apollon — cea septentrională și cea anatolică — sunt discutte de W. Guthrie, *op. cit.*, pp. 75 sq.

În legătură cu legenda hyperboreenilor, cf. A.B. Cook, *Zeus*, II, pp. 459–501 (el identifică drumul cu Calea Laptelui). Herodot vorbește, de asemenea, despre cele două „Fecioare hyperboreene" care cândva au adus în persoană ofrande la Delos, și nu s-au mai întors. Istoricul a descris atât de corect mormintele lor încât ele au fost descoperite de săpături făcute de francezi la locul indicat. Dar mormintele nu au nimic „hyperborean": ele sunt sepulturi cicladice din epoca de bronz. E vorba, deci, de un cult arhaic căruia i s-a uitat semnificația, și caracterul sacru al mormintelor a fost asociat unor eroi imaginari. Cf. C.T. Seltman, citat de W. Guthrie, p. 77. Vezi și Charles Picard, *Les religions préhelléniques*, p. 271, pentru alte exemple de cult al eroilor legate de mormintele miceniene din Grecia istorică.

Marie Delcourt, *op. cit.*, p. 163, presupune că acele *hiera* pe care Fecioarele le aduceau la Delos într-un snop de grâu erau imagini de falus reprezentat ca o armă străpungătoare.

90. În *Eumenidele*, Eschil explică sensul religios al achitării lui Oreste de crima matricidului. Oreste își recunoaște crima și se îndreaptă către Areopag pentru a fi judecat. El este apărat de Apollon și achitat de Atena; în plus, Eryniile (ca simboluri ale unor forțe telurice și materne, nu puteau lăsa nerăzbunată cea mai oribilă crimă posibilă, matricidul) sunt „convertite" de Atena: ele devin Binefăcătoarele și primesc atribuția de a hrăni și susține viața. Cât despre crimă, ea este spălată prin sacrificiul unui purcel (*Eumenidele*, 281 sq.). Deși Apollon este cel care îl cere, este vorba de un sacrificiu specific puterilor chtoniene și infernale. Ceea ce demonstrează că în ciuda structurii sale olympiene, zeul de la Delfi ține seama de realități religioase complementare și chiar antagonice.

Despre Delfi și tradițiile oraculare delfice, vezi P. Amandry, *La mantique apollonienne à Delphes* (Paris, 1950); J. Defradas, *Les thèmes de la propagande delphique* (1954); Marie Delcourt, *L'oracle de Delphes* (1955). Textele oraculare au fost editate de H. Parke și D. Wormell, *The Delphic Oracle* (2 vol., Oxford, 1956). Vezi și K. Latte, „The Coming of the Pythia", *Harvard Theol. Review*, 33, 1940, pp. 9 sq.

În legătură cu Dionysos la Delfi, vezi H. Jeanmaire, *Dionysos* (Paris, 1951), pp. 187–198, 492–493 (bibliografie critică).

91. Despre „șamanismul" grecesc, vezi cărțile mele: *Le Chamanisme* (ediția a 2-a), pp. 305 sq.; *De Zalmoxis à Gengis-Khan* (Paris, 1970), pp. 42 sq. (cu bibliografie). E.R. Doods, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley, 1951), pp. 141 sq., explică răspândirea tehnicilor și mitologiilor șamanice, prin contactul coloniilor grecești din Helespont și Marea Neagră cu populațiile iraniene (i.e. sciții). Dar Karl Meuli, care a scos primul în evidență structura șamanică a anumitor obiceiuri scitice și a arătat răsfrângerile lor în tradițiile grecești, a identificat, în plus, elemente șamanice în poezia epică greacă; cf. „Scythica" (*Hermes*, 70, 1935, pp. 121–176), pp. 164 sq. Walter Burkert consideră *goēs*-ul drept autentic șaman la greci, pentru că el este în relație cu cultul morților (cf. „Goēs. Zum griechischen «Schamanismus»", *Rhein. Museum f. Phil.* N.S., vol. 105, 1962, pp. 35–55).

Despre anumite trăsături șamanice în mitul lui Orfeu și în legendele lui Aristeas și a altor personaje fabuloase, vezi partea a II-a a lucrării de față.

92. Despre Hermes, vezi: L. Farnell, *Cults*, V, pp. 1 sq.; M. Nilsson, *Geschichte*, I, pp. 501 sq.; S. Eitrem, *Hermes und die Toten* (Christiania, 1909); P. Raingeard, *Hermès psychagogue* (Paris, 1935); K. Kerényi, *Hermes der Seelenführer* (Zürich, 1944); N.O. Brown, *Hermes the Thief* (Madison, 1947); Walter Otto, *The Homeric Gods*, pp. 104–124; Jeanine J. Orgogozo, „L'Hermès des Achéens", RHR, 136, 1949, pp. 10–30, 139–179.

Despre *moly*, iarba lui Hermes, vezi Hugo Rahner, *Greek Myths and Christian Mystery* (New York și Londra, 1963), pp. 181 sq. Vezi, de asemenea, bibliografiile asupra hermetismului în partea a II-a.

Dintre-un anume punct de vedere, Ares, zeul războiului, constituie o enigmă. Homer nu ascunde faptul că Ares era detestat de zei: „Tu îmi ești cel mai odios dintre toți nemuritorii din Olymp! Dacă te-ar fi născut alt zeu, distrugător cum ești, de mult ai fi sălășluit într-un loc mai jos decât acela al fiilor lui Ouranos!" îi strigă Hera, mama sa *(Iliada*, 5, 889 sq.). Grecii nu l-au celebrat nici în cult, nici în plastică, nici în literatură, în ciuda faptului că „au practicat războiul tot atât sau poate mai mult decât oricare alt popor al Antichității" (Séchan și Lévêque, *Les grandes divinités de la Grèce*, p. 248). Comparat cu omologul său italic, Marte, sau cu alți zei indo-europeni ai războiului, Ares pare o divinitate minoră.

După Homer, Ares a venit din Tracia *(Iliada*, 13, 301). Când este eliberat din plasa în care Hefaistos l-a prins împreună cu Afrodita, Ares se îndreaptă în Tracia (*Odiseea*, 8, 361). Pe de altă parte, Herodot (5, 7) afirmă că Tracii nu adorau decât trei zei: Ares, Dionysos și Artemis. Să fie din cauza originii sale tracice faptul că acest zeu sălbatic — „nebun care nu cunoaște legea" (*Iliada*, 5, 757) — n-a reușit niciodată să se integreze în religiozitatea greacă?

93. După W.H. Roscher, Hera trebuia să fie la origine o zeiță a lunii (*Lexikon*, I, II [1886–1890], pp. 2087 sq.; cf. critica acestei ipoteze în L. Farnell, *Cults*, I, pp. 180 sq). Pentru H. Rose, Hera era mai ales zeița femeilor și a fecundității acestora (dar nu a fertilității vegetale); cf. *Handbook*, p. 103. Ideea susținută de Welcker *(Die griechische Götterlehre*, I–III, 1857–1863) că ea era o Terra-Mater, respinsă de Farnell și Rose, a fost reluată într-o formă mai convingătoare de W. Guthrie, *op. cit.*, pp. 68 sq.

Despre legăturile Herei cu vaca, cf. L. Farnell, *Cults*, I, pp. 181 sq.; A. Cook, *Zeus*, I, pp. 444 sq.

Despre Hera egeeană, cf. Ch. Picard, *Les religions préhelléniques*, p. 243; U. Pestallozza, „Hera Pelasga" (*Studi Etruschi*, vol. 25, seria II, 1957, pp. 113–182), reprodus în *Nuovi saggi di religione mediterranea* (pp. 225–256); Louis Séchan și Pierre Lévêque, *Les grandes divinités de la Grèce*, pp. 184–185. Ileana Chirassi a arătat convingător continuitatea dintre „zeița cu crini" mediteraneană și Hera; cf. „Riflesi di una primitiva cultura precerealicola nel mondo miceneo", *Anali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Trieste*, III, 1966–1967, pp. 15–26.

Doar câteva cuvinte despre zeița Hestia. Ea este aproape lipsită de mituri, dar prezintă o anumită importanță rituală pentru că ocrotește căminele, domestice sau publice. Homer îi ignoră numele, dar Hesiod o proclamă fiica cea mai mare a lui Cronos și Rhea (*Theogonia*, 454). Hestia este o zeiță fecioară și „sedentară", prin excelență: ea nu părăsește niciodată „înaltele lăcașuri ale zeilor nemuritori". Solidară etimologic cu zeița latină Vesta, ea întrupează sacralitatea focului, ceea ce explică probabil caracterul său abstract (cf. § 104).

Numele său a fost derivat de la o rădăcină indo-europeană, însemnând „a arde". Dar e la fel de posibil ca cultul Hestiei să prelungească un cult preelenic al căminului; cf. Ch. Picard, *Les religions préhelléniques*, pp. 242 sq.

Privitor la Artemis se va consulta L. Farnell, *Cults*, II, pp. 425 sq.; M. Nilsson, *Geschichte*, I, pp. 481–500; K. Hoenn, *Artemis, Gestaltwandel einer Göttin* (Zürich, 1946); și clara expunere a lui W. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, pp. 99–106. Vezi și Ileana Chirassi, *Miti e culti arcaici di Artemis nel Peloponese e Grecia centrale* (Triest, 1964).

Originea ilirică a numelui a fost propusă de M.S. Ruiperez, *Emerita*, XV, 1947, pp. 1–60.

Despre tipul de Artemis de la Efes, vezi Charles Picard, *Éphèse et Claros* (Paris, 1922), pp. 474 sq.

Despre sărbătoarea Brauroniei, comportând transformarea rituală a tinerelor fete, care o urmează pe Artemis, în mici ursoaice (era vorba probabil de un dans al ursoaicei), vezi H. Jeanmaire, *Couroï et Courètes* (Lille, 1939), pp. 237 sq.

Începând din secolul al VII-lea, Artemis a fost identificată cu Hecate, zeița lunară, cu zeița tracică Bendis și cu Cybele.

94. Considerarea Atenei ca o zeiță pregreacă, protectoare a prinților minoeni sau micenieni, propusă de M.P. Nilsson *(Minoan-Mycenaean Religion*, ediția a 2-a, pp. 487 sq.), a fost în general acceptată. Pentru A.B. Cook, Atena era o zeiță pregreacă, anume Mama-Munte localizată în stânca Acropolei (*Zeus*, III, p. 749; cf. și *ibid.*, pp. 224 sq.)

Ca expuneri detaliate în legătură cu Atena și cultele sale, vezi L. Farnell, *Cults*, I, pp. 184 sq.; Nilsson, *Geschichte d. griech. Rel.*, I, pp. 433 sq. În cartea lui Walter Otto, *The Homeric Gods* (pp. 43–60) capitolul despre Atena este printre cele mai bune. Vezi, de asemenea, M. Guarducci, „Atena oraculare", *Parola di Passato*, 6, 1951, pp. 338–355; C.J. Herrington, *Athena Parthenos and Athena Polias. A Study in the Religion of Periclean Athens* (Manchester, 1955).

Privind episodul cu zeița Metis înghițită de Zeus *(Theogonia*, 886 sq.) vezi comentariul lui M.L. West, *Hesiod: Theogony. Edited with Prolegomena and Commentary* (Oxford, 1966), pp. 401 sq. Marcel Detienne a îmbogățit în mod strălucit interpretarea Atenei în două articole recente; cf. „Le navire d'Athéna", RHR, 178, 1970, pp. 133–177; „Athena and the Mastery of the Horse", HR, 11, 1971, pp. 161–184. Vezi și H. Jeanmaire, „La naissance d'Athéna et la royauté magique de Zeus", *Rev. arch.*, 48, 1956, pp. 12–39.

Despre Afrodita, vezi E. Simon, *Die Geburt der Aphrodite*, Berlin, 1959; M.P. Nilsson, *Griechische Feste* (1906), pp. 362–387; id., *Geschichte*, I, pp. 519 sq.; L.R. Farnell, *Cults*, II, pp. 618 sq.; R. Flacelière, *L'amour en Grèce* (Paris, 1960).

Referitor la originea orientală a cultului Afroditei, vezi H. Herter, în *Elements orientaux dans la religion grecque ancienne* (Paris, 1960), pp. 61 sq. Elementele indo-europene ale Afroditei au fost puse în evidență, într-o manieră exagerată însă,

de K. Tümpel, în Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie*, s.v.; vezi și M. Stubbs, „Who was Aphrodite", *Orpheus* (1954), pp. 170 sq.

95. Erwin Rohde a consacrat eroilor capitolul al patrulea din lucrarea sa *Psyche* (Tübingen–Leipzig, 1893, ediția a 2-a, 1897; cf. trad. franceză, *Psyché. Le culte de l'âme chez les grecs et leur croyance à l'immortalité*, Paris, 1928, pp. 121–164). La trei ani după aceea, în lucrarea sa *Götternamen. Versuch einer Theorie der religiosen Begriffsbildung* (Bonn, 1896), Hermann Usener a dezvoltat ideea de *Sondergötter*, criticând în special teoria lui H. Spencer despre prioritatea cultului strămoșilor (pp. 253 sq.); o singură aluzie polemică la Rohde (p. 248). Paul Foucart urmează în linii mari interpretarea lui Rohde; cf. *Le culte des héros chez les Grecs*, 1918 (Mémoires de l'Institut Français, 1921); tot astfel S. Eitrem, în Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie*, VIII, 1, 1912, s.v. „Heros" și F. Pfister, *Der Reliquienkult im Altertum* (Giessen, 1910–1912).

„Teoria de compromis", propusă de L.R. Farnell, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality* (Oxford, 1921), a fost în general acceptată; cf., *inter alia*, M.P. Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Religion* (ediția a 2-a, Lund, 1950), pp. 585 sq.; *Geschichte der Griechische Religion* I (ediția a 2-a, München, 1955), p. 188.

Expuneri clare și analize utile se vor găsi în lucrările lui C. Robert, *Die Griechische Heldensage*, I–II (Berlin, 1921–1926), L. Rademacher, *Mythos und Sage bei den Griechen* (München, 1938), Marie Delcourt, *Légendes et cultes des héros en Grèce* (Paris, 1942), H.J. Rose, *Gods and Heroes of the Greeks* (Londra, 1957), K. Kerényi, *Greek Heroes* (Londra, 1959).

O contribuție importantă, în perspectiva istoriei generale a religiilor, a adus Angelo Brelich (*Gli eroi greci: Un problema storico-religioso* (Roma, 1958). După ce reamintește interpretările anterioare, de la E. Rohde la M.P. Nillson, autorul prezintă rolul eroilor în mit și în cult (eroul și moartea, eroul și agonistica, mantica, inițierile etc.), examinează raporturile cu alte ființe mitice, pentru a degaja în cele din urmă structura specifică a eroului grec.

Celor trei categorii de ființe (zei, eroi, oameni) deosebite de Pindar, Platon le adaugă o a patra, aceea a demonilor; cf. *Cratylos*, 397 c sq.

Despre inițierile de pubertate în Grecia arhaică, vezi H. Jeanmaire, *Couroï et Courètes* (Lille, 1939); M. Eliade, *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation* (Paris, 1959; ediție nouă, 1975), pp. 227 sq.; A. Brelich, *op. cit.*, pp. 124 sq.; id., *Paides e Parthenoi*, I (Roma, 1969).

Deosebirea dintre sacrificiile închinate olympienilor, pe de o parte, și chtonienilor și eroilor, pe de alta, diferență asupra căreia insista E. Rohde (*Psyché*, trad. franceză, pp. 123 sq.), a fost observată și de Jane Harrison, K. Meuli, Ch. Picard și W.K.G. Guthrie. Picard reamintea, în plus, deosebirea dintre gesturile rituale: mâna ridicată cu palma către cer, către olympieni, și mâna lăsată cu palma către pământ, în invocarea puterilor pământului (cf. „Le geste de la prière funéraire en Grèce et en Etrurie", RHR, 1936, pp. 137 sq.).

A.D. Nock (*Harvard Theological Review*, 37, 1944, pp. 141 sq.) și W. Burkert (*Homo necans*, Berlin, 1972, pp. 16 sq. și n. 11) au remarcat, totuși, că această deosebire nu este întotdeauna atestată; cf. și A. Brelich, *Gli eroi greci*, pp. 16–18.

96. Termenul grec, folosit mai ales la plural, *ta mystéria*, derivă probabil dintr-o rădăcină indo-europeană *MU*, a cărei semnificație originară, „a închide gura", se referă la „tăcerea rituală", Cf. *mýō* și *myeō*, „a inița în Myster", *myesis*, „inițiere" (termen folosit numai pentru inițierile în Mistere).

Despre izvoarele literare, vezi L.R. Farnell, *Cults of the Greek States*, vol. III (Oxford, 1907), pp. 307–367. În legătură cu explorarea arheologică, vezi F. Noack, *Eleusis: die baugeschichtliche Entwicklung des Heiligtums* (Berlin–Leipzig, 1927); K. Kuruniotis, „Das eleusinische Heiligtum von den Anfangen bis zur vorperikleische Zeit" (ARW, 33, 1935, pp. 52–78); G.E. Mylonas, *The Hymn to Demeter and her Sanctuary at Eleusis* (Washington Studies in Language and Literature, XIII, St.-Louis, 1942); id., *Eleusis and the Eleusinian Mysteries* (Princeton, 1961), pp. 23–186; E. Simon, „Neue Deutung zweier Eleusinischer Dankmäler des 4. Jh. v. Chr." (*Antike Kunst*, 9, 1966, pp. 72–92); H. Metzger, *Les représentations dans la céramique attique du IV-e siècle* (Paris, 1951), pp. 231–265; id., Recherches sur l'imagerie athénienne (Paris, 1965), pp. 1–53.

Cu privire la imnul homeric, vezi ediția lui N.J. Richardson, *The Homeric Hymn to Demeter* (Oxford, 1973); cf., de asemenea, K. Deichgräber, *Eleusinische Frömmigkeit und homerische Vorstellungswelt im Homerischen Demeterhymnus* (Mainz, 1950); Francis R. Walton, „Athens, Eleusis, and the Homeric Hymn to Demeter" (*Harvard Theological Review*, 45, 1952, pp. 105–114); Ugo Bianchi, „Saggezza olimpica e mistica eleusina nell'inno omerico a Demeter" (SMSR, 35, 1964, pp. 161–193); Mary L. Lord, „Withdrawal and Return in the *Homeric Hymn to Demeter* and the Homeric Poems" (*Classical Journal*, 62, 1967, pp. 214–248).

Din imensa literatură consacrată Misterelor de la Eleusis, desprindem: L.R. Farnell, *Cults*, III, pp. 126–198; Paul Foucart, *Recherces sur l'origine et la nature des Mystères d'Éleusis* (Paris, 1895); id., *Les Mystères d'Éleusis* (Paris, 1914); Martin P. Nilsson, *Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion* (Lund, 1927; ediția a 2-a revizuită și adăugită, 1950), pp. 468 sq.; 658 sq.; id., „Die eleusinischen Gottheiten" (ARW, 32, 1935, pp. 79–141, reeditată în *Opuscula Selecta*, II, Lund, 1952, pp. 542–623); id., *Greek Folk Religion* (New York, 1940, ediție nouă, 1961), pp. 42–64; S. Eitrem, „Éleusis: les mystères et l'agriculture" (*Simbolae Osloenses*, 20, 1940, pp. 133–151); Victor Magnien, *Les Mystères d'Éleusis. Leurs origines. Le rituel de leurs initiations* (Paris, 1938; utilă pentru textele citate și traduse); Walter F. Otto, „Der Sinn der eleusinischen Mysterien" (*Eranos-Jahrbuch*, IX, 1939, pp. 83–112 = „The Meaning of the Eleusinian Mysteries", în *The Mysteries. Papers from the Eranos Yearbooks*, II, New York, 1955, pp. 14–31); Momolina Marconi, „Sul misterio dei Misteri Eleusini" (SMSR, 22, 1949–1950, pp. 151–154); G. Kerényi, *Eleusis: Archetypal Image of Mother and Daughter* (New York, 1967); Georges Méautis, *Les dieux de la Grèce et les Mystères d'Éleusis* (Paris, 1959); P. Boyancé, „Sur les

Mystères d'Éleusis" (REG, 75, 1962, pp. 460–482); Walter Burkert, *Homo necans* (Berlin, 1972), pp. 274–327. Vezi și studiile lui A. Körte, O. Kern, A. Dellatte, Charles Picard etc., citate mai jos.

Urmând opiniei lui Herodot (II, 49 sq., 146), Paul Foucart afirma originea egipteană a Misterelor de la Eleusis. Dar Charles Picard observă că, „nicăieri, vreun obiect egiptean din a doua jumătate a mileniului al II-lea n-a apărut, nici măcar izolat, într-un hieron" (cf. „Sur la patrie et les pérégrinations de Déméter", REG, 40, 1927, pp. 321–330, în special p. 325). Axel Persson, „Der Ursprung der eleusinischen Mysterien" (ARW, 21, 1922, pp. 287–309) și Charles Picard *(Les religions préhelléniques*, Paris, 1948, pp. 89, 111, 114 sq.) au sugerat o origine cretană a Misterelor. Totuși săpăturile recente au infirmat ipoteza influențelor cretane sau minoane în clădirile de la Eleusis (vezi Mylonas, *Eleusis*, pp. 16 sq.; cf. *ibid.*, pp. 49, 68 etc.). M.P. Nilsson a încercat să stabilească originile miceniene ale complexului mitico-ritual de la Eleusis (cf. *Minoan-mycenaean Religion*, pp. 558 sq.; vezi, de asemenea, *Opuscula Selecta*, II, pp. 585 sq.). Mylonas amintește că tradițiile indică mai degrabă o origine nordică a cultului (*op. cit.*, pp. 19 sq.) — Thessalia sau Tracia. După Pausanias (I, 38, 2–3), Eumolpus, primul hierofant și întemeietor al familiei Eumolpizilor, era socotit a fi originar din Tracia. Totuși numele de Eumolpus este preelenic (Nilsson, *Minoan-mycen. Rel.*, pp. 520 sq.). În orice caz, oricare le-ar fi originea, este sigur că Misterele sunt preelenice și că continuă un cult de structură arhaică. Dintr-o altă familie, Kerykes, descindeau alți oficianți: Dadouchos, „purtătorul de torță", Hierokeryx, „crainicul ceremoniilor" și preotul care oficia la altar. Până la distrugerea orașului Eleusis de către Alaric, în 396, hierofanții și ceilalți oficianți descindeau cu toții din aceste două familii.

Cât privește „geneza" Misterelor, majoritatea savanților au căutat-o într-un scenariu mitico-ritual legat de agricultură. Pentru M.P. Nilsson, Demeter este Mama grânelor și Kore, tânăra fată a Sămânței; ele ar simboliza recolta veche și pe cea nouă. Prin urmare, regăsirea celor două zeițe ar reprezenta în cele din urmă adunarea laolaltă a celor două recolte (cf. *Greek Folk Religion*, pp. 51 sq.). Nilsson afirmă că la Eleusis „nu exista o doctrină, ci numai câteva idei simple, fundamentale, despre viață și moarte — reprezentate de noua recoltă ivindu-se din cea veche" (*ibid.*, p. 63). O explicație similară a fost deja avansată de F.M. Cornford, „The *aparchai* and the Eleusinian Mysteries" (în *Essays and Studies presented to William Ridgeway*, Cambridge, 1913, pp. 153–166). Am criticat altundeva, și anume discutând *Greek Folk Religion*, insuficiența unor atari pseudoexplicații „genetice" a fenomenelor religioase: cf. „Mythologie et Histoire des religions", *Diogène*, ianuarie 1955, pp. 108 sq. Raporturile Misterelor de la Eleusis cu agricultura sunt analizate, de asemenea, de R. Pettazzoni, *I Misteri* (Bologna, 1924), pp. 45 sq.; *La religion dans la Grèce antique* (Paris, 1953), pp. 73 sq.

Despre miturile și riturile rodiei în lumea mediteraneană, vezi Uberto Pestalozza, „Iside e la Melagrana" (în *Religione Mediterranea*, Milano, 1951, pp. 1–70); Ileana Chirassi, *Elementi di culture precereali nei miti et riti greci* (Roma, 1968), pp. 73–90.

Despre consacrarea prin foc, vezi J.G. Frazer, Apollodorus, *The Library*, vol. II, pp. 311–317 (Appendix I: „Putting children on the fire"), C.M. Edsman, *Ignis Divinis* (Lund, 1949), pp. 224 sq. și, mai ales, Marie Delcourt, *Pyrrhos et Pyrrha. Recherches sur les valeurs du feu dans les légendes helléniques* (Paris, 1965), pp. 66 sq. Ceea ce a vrut să-i facă Demeter lui Demophon, Isis a încercat să-i facă copilului lui Arsinoe, Thetis și Medeea pentru propriii ei copii. Dar, stupid împiedicată de către muritoarele înspăimântate, nici una dintre aceste încercări nu a reușit. Cu privire ela „stăpânii focului", cf. Mircea Eliade, *Le Chamanisme* (ediția a 2-a, pp. 209 sq., 342 sq., 369 sq.), id., *Forgerons et alchimistes* (Paris, 1956), pp. 81 sq.

Despre episodul cu Baubô, vezi Charles Picard, „L'épisode de Baubô dans les Mystères d'Éleusis" (RHR, 95, 1927, pp. 1–37); V. Magnien, *Les Mystères d'Éleusis*, pp. 86 sq.

După cum se relatează în ceea ce s-a numit versiunea orfică a mitului lui Demeter (cf. Malten, „Altorpische Demetersagen", ARW, 1909, pp. 417 sq.), la Eleusis trăiau țăranul sărac Dysaules și soția sa, Baubô; ei nu dispuneau decât de o colibă mizerabilă, întrucât grâul nu fusese încă revelat de către Demeter. După tradiția atică, Triptolemos era fiul lui Dysaules (Pausanias, I, 14, 3). Un alt fiu, Euboleus, era porcar și porcii săi au fost înghițiți o dată cu Persephone. Imnul orfic (41, 6) povestește că, atunci când și-a întrerupt postul la Eleusis, Demeter a coborât în Infern, urmând indicațiile lui Euboleus (cf. și K. Kerény, *Eleusis*, pp. 43, 171).

Amintim că anticii legaseră Eleusis de Elysium, tărâmul Fericiților (cf. A.B. Cook, *Zeus*, II, pp. 36 sq.).

97. Sterling Dow și Robert F. Healey, *A sacred Calendar of Eleusis* (Cambridge, 1965), au reconstituit calendarul ceremoniilor pe baza unei inscripții care a fost datată cca 330 î.Hr.

Despre Micile Mistere, vezi P. Roussel, „L'initiation préalable et le symbole Éleusien" (*Bulletin de correspondance hellénique*, 54, 1930, pp. 51–74); G.E. Mylonas, *op. cit.*, pp. 239–243. Sacrificiul porcilor era, pretutindeni în Grecia, specific cultului lui Demeter; cf., mai recent, W. Burkert, *Homo necans*, pp. 284 sq. Pe de altă parte, asemenea sacrificii cu ocazia ceremoniilor inițiatice sunt amplu atestate la cultivatorii insulelor polineziene. Burkert (p. 286) amintește că termenul grec pentru „purceluș" *(choiros)* desemna popular organul sexual feminin. Simbolic, sacrificiul unui purcel reprezenta omorârea unei fete tinere.

Despre *gephyrismoi*, cf. E. de Martino, „Gephyrismi" (SMSR, 10, 1934, pp. 64–79).

Despre cyceon, vezi A. Dellatte, „Le Cycéon, breuvage rituel des mystères d'Éleusis" (*Bull. Classe des Lettres*, Acad. Royale de Belgique, seria a 5-a, volumul 40, 1954, pp. 690–752).

Un mare număr de texte, de valoare inegală, referitoare la inițieri sunt citate și traduse de V. Magnien, *op. cit.*, pp. 198 sq. (de consultat cu prudență). Despre ritualuri, vezi Mylonas, *op. cit.*, pp. 243–285; Dario Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco* (Roma, 1965), pp. 127 sq. Cf., de asemenea, Charles Picard, „Le prétendu «baptême d'initiation» éleusien et le formulaire des mystères des Deux-déesses" (RHR, 154, 1959, pp. 129–145); Ugo Bianchi, ΟΣΥΜΟΑΣ ΑΙΩΝ (în *Ex Orbe*

Religionum, I, Leiden, 1972, pp. 277–286); H. Ludin Jansen, „Die Eleusinische Weihe" (*ibid.*, pp. 287–298). Sacrificiile și ritualurile legate de inițiere erau săvârșite în incinta sanctuarului, fapt ce singularizează Eleusisul, în complexul cultual grec. Într-adevăr, sacrificiul olimpian nu era efectuat în temple, ci pe altare, și aceste din urmă puteau fi ridicate oriunde, atât în case cât și pe străzi și în câmp.

Despre semnificația cosmică și rituală a celor două vase (*plemochoai*), umplute cu apă și răsturnate de inițiat în timp ce repeta o formulă (poate celebra formulă de care vorbește Proclos, *Ad Timaeus*, 293 C), vezi Edward L. Ochsenschlager, „The cosmic significance of the *plemochoe*" (HR, 9 noiembrie 1970, pp. 316–337).

În ceea ce privește revelarea secretelor (cf., mai sus, p. 187), Antichitatea cunoștea alte câteva exemple. Un exercițiu retoric ce ne-a fost transmis sub numele de Sopatros prezintă cazul unui tânăr care a visat să fie inițiat: el a contemplat *dromena*, dar cum n-a auzit cuvintele rostite de hierofant, nu poate fi considerat un inițiat. Dimpotrivă, Androkides a fost învinuit că a arătat *hiera* neinițiaților și a repetat cuvintele ce nu trebuiau proferate (cf. referințele în Mylonas, p. 272, nn. 194, 195). Alcibiade a parodiat ceremoniile secrete și a trebuit să se exileze; câțiva dintre complicii săi prinși au suferit condamnarea la moarte (Xenofon, *Hellenika*, I, 4, 14 etc.).

98. Synesios ne-a păstrat un scurt fragment dintr-o operă de tinerețe a lui Aristotel privind inițierea în Mistere: „Aristotel este de părere că cei care sunt inițiați nu trebuie să învețe ceva, ci să încerce emoții și să fie puși în anumite situații grele, evident după ce ar fi devenit apți să le primească" (*Dio*, ed. Krabinger, vol. I, pp. 271–272 = Aristote, fr. 15 Rose; traducere de Jeanne Croissant, *Aristote et les Mystères*, Paris, 1932, p. 137). Un text paralel, redat de Psellus și publicat de J. Bidez (*Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, vol. VI, 1928, p. 171), a fost pe larg analizat de J. Croissant, *op. cit.*, pp. 145 sq.

În legătură cu pasajul din Themistios, vezi G.E. Mylonas, *op. cit.*, pp. 264 sq. Excelentă analiză a surselor târzii la L.R. Farnell, *Cults*, III, pp. 176 sq.

Despre *synthema*, formula secretă așa cum ne-a transmis-o Clement din Alexandria, vezi U. Pestalozza, *Religione Mediterranea. Vechi e nuovi studi* (Milano, 1951), pp. 216–234) („Ortaggi, frutti e paste nei Misteri Eleusini"); G.E. Mylonas, *op. cit.*, pp. 294–303; W. Burkert, *Homo necans*, pp. 298 sq.

Identificarea obiectelor ascunse în paner și în coș a dat loc la îndelungate controverse care mai durează încă. A. Körte considera că coșul conținea replica unei vulve (*kteis*); atingând-o mystul credea că se năștea din nou ca fiu al zeiței Demeter (ARW, 1915, pp. 116 sq.). O. Kern merge și mai departe; mystul se împreuna cu zeița atingând *kteis*-ul cu organul său sexual (*Die griechische Mysterien der classischen Zeit*, 1927, p. 10). După A. Dietrich, mystul găsea, dimpotrivă, un falus în coș; așezându-și-l pe piept, el era unit cu zeița și devenea fiul ei (*Eine Mythrasliturgie*, 1903, p. 123; *Muter Erde*, ediția a 3-a, 1925, pp. 110 sq.). După Charles Picard, coșul conține un falus și panerul un uter; mânuindu-le, mystul săvârșea împreunarea cu zeițele („L'épisode de Baubô", RHR, 95, 1927, pp. 237 sq.). S. Eitrem vorbește despre un șarpe, o rodie și prăjituri având formă de falus și de uter („Eleusinia", pp. 140 sq.). Atari explicații au fost respinse de numeroși savanți: Maas, L. Farnell, P. Roussel, L. Deubner, W. Otto, K. Kerényi etc. (vezi, de asemeneaa, G. Mylonas, p. 296, n. 22). Dar merită să ne ostenim pentru a menționa aceste exerciții de exegeză istorico-religioasă: ele contribuie la înțelegerea acelui *Zeitgeist* al Occidentului din prima treime a secolului al XX-lea.

În ce privește informațiile despre inițierile în Mistere, așa cum ni le-au redat Părinții Bisericii, este sigur că dezvăluirea lor avea un scop precis: acela de a ataca și discredita păgânismul. Totuși ei nu îndrăzneau să le *inventeze*, căci riscau să fie dezmințiți de către autorii păgâni. Dar trebuie ținut totodată cont de faptul că ei scriau în plin sincretism religios și se refereau în special la Misterele elenistice. Într-adevăr, așa după cum numeroși autori neoplatonicieni și neopitagoricieni proclamau unitatea tuturor Misterelor, autorii creștini și-au împrumutat perspectiva și au considerat drept eleusinice ritualuri ținând de Mistere mult mai recente. În plus, apologeții împărtășeau și ei voga elenistică a explicării prin analogie, ceea ce face mărturiile lor și mai nesigure.

Foc și cremațiune la Eleusis. Probabil că anumiți mysti au fost incinerați pe terasa templului, între 1110–700 î.Hr. (cf. K. Kerényi, p. 93). Pe de altă parte, se cunoaște legenda unui brahman, Zarmanos sau Zarmanochegos care în 20 î.Hr. când Augustus se afla iarăși la Eleusis, a cerut să fie inițiat, și după ce a asistat la *epopteia*, a intrat în foc și a fost mistuit de flăcări (Dio Cassius, LIV, 9, 10; Strabo, XV, 1, 73; cf. K. Kerényi, p. 100). Se poate descifra în aceste cremațiuni rituale amintirea „divinizării" lui Demophon prin foc? Vezi și Marie Delcourt, *Pyrrhos et Pyrrha* (Paris, 1965), pp. 68 sq.

99. Despre cultul lui Demeter, vezi L.R. Farnell, *Cults*, III, pp. 38 sq.; M.P. Nilsson, *Geschichte*, I, pp. 461 sq.

Despre Misterele lui Demeter în restul Greciei, cf. Nilsson, *Geschichte*, I, pp. 478; R. Stiglitz, *Die grossen Göttinnen Arkadiens* (Viena, 1967), pp. 30 sq.; G. Zuntz, *Persephone* (Cambridge, 1971), pp. 75 sq.

În secolul I î.Hr., Diodor din Sicilia (V, 73, 3) raporta această tradiție: locuitorii Cretei afirmau că Misterele se răspândiseră pornind din insula lor, și aduceau ca dovadă faptul că secretele comunicate la inițierile de la Eleusis, în Misterele de la Samothrace și în cultul întemeiat de Orfeu, erau, în Creta, împărtășite în mod liber de toți aceia care doreau să le cunoască. În măsura în care informația lui Diodor este autentică, ea se referă probabil la riturile, și mai ales la mythologema care ilustra raporturile dintre opera agrară (dispariția seminței sub pământ urmată de apariția unei noi recolte) și de răpirea Persephonei și regăsirea ei cu Demeter.

Rolul lui Dionysos în Mistere este controversat. În secolul al IV-lea, Dionysos era identificat cu Iacchos, personificare a țipătului scos de adepți (Herodot, VIII, 65) ori a imnului cântat (Schol. la Aristofan, *Broaștele*, 309) în procesiunea în drum spre Eleusis. După L. Farnell, Sofocle (*Antigona*, 1119–1121, 1146–1152) ne spune că Iacchos ar fi Dionysos în

ipostaza sa eleusiniană (*Cults*, III, p. 149). Dar Dionysos nu pare să fi figurat printre divinitățile venerate în Mistere (Mylonas, *op. cit.*, p. 238). Prezența sa la Eleusis este o consecință a sincretismului, mișcare care se va accentua în perioada elenistică.

100. Istoricul studiilor despre religiile iraniene a fost admirabil prezentat de J. Duchesne-Guillemin, *The Western Response to Zoroaster* (Oxford, 1958). Vezi și G. Widengren, „Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte" (*Numen*, I, 1954, pp. 16–83, II, 1955, pp. 47–134) și Gherardo Gnoli, „Problems and Prospect of the Studies on Persian Religion" (în *Problems and Methods of the History of Religions*, Edited by U. Bianchi, C.J. Bleeker, A. Bausani, Leyden, 1972, pp. 67–101; autorul se referă mai ales la lucrările publicate după 1940). Încă utile pentru bogata lor documentație, J.H. Moulton, *Early Zoroastrianism* (Londra, 1913); A.V. William Jackson, *Zoroastrian Studies* (New York, 1928), în special „The Iranian Religion" (pp. 3–215) și, mai ales, L.H. Gray, *The Foundations of Iranian Religions* (Bombay, 1929; repertoriul faptic). Noile orientări în interpretarea religiilor iraniene apar începând cu mica lucrare a lui E. Benveniste, *The Persian Religion according to the chief Greek Texts* (Paris, 1929), H. Lommel, *Die Religion Zarathustra's nach dem Awesta dargestellt* (Tübingen, 1930), monografia foarte personală a lui H.S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran* (Leipzig, 1938), G. Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran* (Uppsala, 1938), G. Dumézil, *Naissances d'archanges* (Paris, 1945; vezi și *Tarpeia*, Paris, 1947, pp. 33–113); J. Duchesne-Guillemin, *Zoroastre* (Paris, 1948); id., *Ormazd et Ahriman. L'aventure dualiste dans l'Antiquité* (Paris, 1953). Recent au apărut patru opere de sinteză: R.C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism* (Londra, 1961); vezi critica lui Duchesne-Guillemin, IIJ, 7, 1964, pp. 196–207); J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien* (Paris, 1962); Marjan Molé, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien* (Paris, 1963); Geo Widengren, *Die Religionen Irans* (Stuttgart, 1965; trad. franceză, *Les religions de l'Iran*, Paris, 1968). Volumele lui Duchesne-Guillemin și Widengren conțin excelente bibliografii. Îndrăzneața interpretare a lui M. Molé a dat loc la controverse, dar lucrarea e prețioasă datorită marelui număr de texte traduse pe care le conține. Indicații bibliografice suplimentare, în legătură cu diferite subiecte, pe rând, se vor găsi ceva mai departe.

În ce privește textele, se consideră că trei sferturi din *Avesta* sunt pierdute. A se vedea rezumatul fragmentelor păstrate în Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, pp. 32–40 (cf. *ibid.*, pp. 40–50, un expozeu foarte amănunțit privind fixarea Avestei). Unica traducere completă a textului avestic este aceea a lui J. Darmsteter, *Le Zend-Avesta* (Paris, 3 vol., 1892–1893; reeditare 1960). Dar „ea este de nefolosit în ce privește imnurile *gāthā* (Duchesne-Guillemin). Între traducerile mai recente ale imnurilor *gāthā* (după cea a lui Ch. Bartholomae, *Die Gāthā's des Awesta*, Strasbourg, 1905, care rămâne încă indispensabilă) amintim: Duchesne-Guillemin, *Zoroastre*, pp. 166–296 (este traducerea menționată în textul nostru); H. Humbach, *Die Gāthās des Zarathustra*, 2 vol. (Heidelberg, 1959, cu parafrază și note); cf. și Bernfried Schlerath, „Die Gāthās des Zarathustra" (*Orientalistische Litteratur-Zeitung*, LVII, 1962, col. 565–589: revistă critică a exegezelor recente, reprodusă parțial în *Zarathustra*, herausgegeben von B. Schlerath, Darmstadt, 1970, pp. 336–359); Wolfgang Lentz, *Yasna 28. Kommentierte Uebersetzung und Komposition-Analyse* (Mainz, 1955). Despre *Yašte* și literatura pehlevi vezi mai departe.

W.B. Henning, *Zoroaster, Politician or Witch-Doctor?* (Oxford, 1951), a criticat viguros lucrarea arheologului E. Herzfeld, *Zoroaster and his World* (Princeton, 1947) și cartea lui H.S. Nyberg (în prefața sa la o nouă ediție din *Rel. d. alten Iran*, Nyberg a răspuns criticilor lui Henning și și-a precizat poziția).

Cronologia tradițională a vieții lui Zarathustra a fost respinsă de M. Molé (*op. cit.*, pp. 530 sq.) și Gherardo Gnoli (vezi mai recent „Politica religiosa e concezione della regalità soto i Sassanidi", în *La Persia nel Medioevo*, Roma, Accademia dei Lincei, 1971, pp. 1–27, în special pp. 9 sq.). O bibliografie critică a problemei se află în articolul lui O. Klima, „The Date of Zoroaster" (*Ar. Or. 27*, 1959, pp. 556–564).

Despre „societățile de bărbați" ariene, vezi Stig Wikander, *Der arische Männerbund* (Lund, 1938) și G. Widengren, *Rel. de l'Iran*, pp. 39 sq. (cu bibliografie recentă). Cartea lui Widengren conține o expunere sintetică a ideilor și credințelor prezoroastriene; cf. pp. 23–78.

101. În legătură cu transformarea unui personaj istoric în arhetip, vezi exemplele citate și comentate în M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour* (ediția a 2-a, 1968), pp. 52 sq. Elaborarea legendei lui Zarathustra a fost prezentată de Duchesne-Guillemin, *La religion*, pp. 337 sq.

În lucrarea sa *Culte, mythe et cosmologie*, Marjan Molé se străduiește să reconstituie imaginea lui Zarathustra în Avesta nongathică. „El este exaltat mai ales pentru faptul de a fi oferit sacrificii corecte, de a fi pronunțat anumite formule eficace, de a le fi dat oamenilor, care de acum înainte știu cum să ocrotească vitele, apa și plantele: nu pentru faptul de a le fi predat o doctrină nouă. Această imagine o amintește, mai degrabă, pe aceea a unui Orfeu sau Zalmoxis, decât pe aceea a unui profet semitic" (Molé, „Réponse à M. Duchesne-Guillemin", *Numen*, 1961, p. 53). Molé recunoaște că nu poate să spună nimic despre istoricitatea lui Zarathustra (*ibid.*, pp. 53 sq.; cf. *Culte, mythe et cosmologie*, pp. 530 sq.). În orice tradiție mazdeană, Zarathustra este prototipul preotului, în timp ce Vištaspa este prototipul inițiatului. Adăugăm totuși că aceasta nu exclude istoricitatea personajului cunoscut sub numele de Zarathustra.

Gherardo Gnoli împărtășește o poziție similară: doctrina transmisă în *gāthā*, ca aparținând lui Zarathustra, cuprinde doar un aspect al mazdeismului, anume aspectul ei ezoteric, adică tradiția sacerdotală și inițiatică rezervată elitelor religioase. Dimpotrivă, mazdeismul practicat de către ahemenizi reprezintă cultul public, celebrat în folosul statului și al suveranului. Cf. G. Gnoli, „Politica religiosa", pp. 17 sq.; id., „La religione persiana" (în *Storia della Religioni*, ediția a 6-a, Torino, 1971, pp. 235–292), în special pp. 247 sq.

O analiză sugestivă a vocației religioase a lui Zarathustra a fost făcută de K. Rudolph, „Zarathustra-Priester und Prophet" (*Numen* 8, 1961, pp. 81–116).

102. H.S. Nyberg a fost cel dintâi care a insistat asupra extazului „șamanic" la Zarathustra; cf. *Die Religionen des alten Irans*, pp. 177 sq. G. Widengren a reluat analiza elementelor șamanice din zoroastrism; a se vedea *Stand u. Aufgaben*, pp. 90 sq.; *Les religions de l'Iran*, pp. 88 sq. Vezi, de asemenea, M. Eliade, *Le Chamanisme* (ediția a 2-a, 1968), pp. 312–315. O excelentă analiză și o interpretare ponderată a elementelor extatice la Zarathustra a fost dată de Alessandro Bausani, *Persia religiosa* (Milano, 1959), pp. 38 sq.

103. Georges Dumézil a identificat în Ameša Spenta pe substituții sublimați ai zeilor funcționali indo-iranieni; cf. *Naissances d'Archanges* (Paris, 1945), cap. II–V; *Tarpeia* (1947), pp. 33–113; *Idéologie tripartie des Indo-Européens* (Bruxelles, 1958), pp. 40 sq. Vezi, de asemenea, Duchesne-Guillemin, *La rel. de l'Iran ancien*, pp. 171 sq., 193 sq.; G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, pp. 28 sq. Printre iranizanții care resping ipoteza lui G. Dumézil, citățm pe R.C. Zaehner și G. Gnoli.

Despre Ahurā Māzdā, vezi capitolele respective în lucrările lui Duchesne-Guillemin, Widengren, Zaehner, Molé etc. F.B.J. Kuiper, „Avestan Māzdā (IIJ, I, 1957, pp. 86–95) a arătat că numele înseamnă „Domnul înțelept, învățat" („cel care cunoaște"). Vezi și I. Gershevitch, „Zoroaster's own Contribution" (JNES, 23, 1964, pp. 12–38).

Despre creație, cf. G. Gnoli, „Osservazioni sulla dottrina mazdaica della creazione" (*Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, N.S., 13, 1963, pp. 163–193).

Antoine Meillet a insistat asupra caracterului social al reformei zoroastriene (contrastul dintre agricultor și nomad, opoziția dintre aristocrații războinici și cultivatori); cf. *Trois conférences sur les Gāthās de l'Avesta* (Paris, 1925).

Despre celebra „Plângere a Inimii de Bou" (*Yasna*, 29), cf. memoriul lui G. Dumézil, în *Bulletin de l'Académie royale de Belgique* (Classe des Lettres), 1965, I, pp. 23–51. Autorul respinge interpretările propuse de câțiva savanți (H./ Lommel, M. Molé) după care această „Plângere" ar fi solidară cu un mit cosmogonic implicând sacrificiul unui Bou Primordial (cf. pp. 33 sq.). Într-adevăr, este vorba de „condiția, de riscurile permanente ale turmelor de bovine, în societățile încă insuficient sedentarizate în care, împreună cu stăpânii lor păstori-agricultori, sunt expuse cruzimii altor grupuri de oameni" (p. 36).

Despre „crima lui Yima" (hrănirea cu carne), vezi G. Dumézil, *Mythe et épopée*, II (1971), pp. 312 sq.

În ce privește cultul *haomei*, probabil că atacul lui Zarathustra (*Yasna*, 33: 44) vizează mai degrabă excesele orgiastice decât sacrificiul în sine. Despre haoma în Avesta gathică și posgathică, vezi R.C. Zaehner, *op. cit.*, pp. 85 sq., M. Molé, *op. cit.*, pp. 229 sq.; G. Gnoli, „Licht-symbolik in Alt-Iran. Haoma-Ritus und Erlöser-Mythos" (*Antaios*, 8, 1967, pp. 528–549); id., „Problems and Prospect", pp. 74 sq., cu o bibliografie recentă; M. Boyce, „Haoma, priest of the sacrifice" (*W.B. Henning Memorial Volume*, Londra, 1970, pp. 62–80).

Despre sacrificiile de animale în folosul laicilor, cf. M. Boyce, „*Āṯaš-zōhr* and *Āb-zōhr*", JRAS, 1966, pp. 100–118; G. Gnoli, „Questioni sull' interpretazione della dottrina gathica" (*Annali dell'Instituto Orientale di Napoli*, 31, 1971, pp. 341–370), pp. 350 sq.

Despre denumirea de „bouar", cf. G.C. Cameron, „Zoroaster the Herdsman" (IIJ, 10, 1968, pp. 261–281) și considerațiile lui Gnoli, „Questioni sull'interpretazione", pp. 351 sq.

Despre „Podul Cinvat", cf., mai jos, § 111.

104. Despre „Înnoirea" (*frašo-kereti*) lumii, cf. Molé, *Culte, mythe et cosmogonie*, *s.v.*

Despre caracterul „filosofic" al mesajului lui Zarathustra, vezi A. Pagliaro, „L'idealismo zarathustriano" (SMSR, 33, 1962, pp. 3–23).

În legătură cu textele care descriu ritualul focului, vezi Duchesne-Guillemin, *La religion*, pp. 79 sq.; cf., de asemenea, Stig Wikander, *Feuerpriester in Kleinasien und Iran* (Lund, 1967). Se știu împărțiri în două, trei sau cinci tipuri de focuri sacre. Ultima împărțire distinge focul care arde înaintea Domnului, focurile care se află în trupurile oamenilor și animalelor, în plante și în nori, în sfârșit, focul care este folosit la muncă. *Chandogya-Upaniṣad* distinge și ea trei focuri sacrificiale și cinci focuri naturale; cf. Duchesne-Guillemin, „Heraclitus and Iran" (HR, 3, 1963, pp. 34–49), pp. 38–39.

Gherardo Gnoli și-a prezentat interpretarea proprie privind sacrificiul (*yasna*) în mai multe lucrări: „Lo stato di «maga»" (*Annali dell Instituto Orientale di Napoli*, N.S., 15, 1965, pp. 105–117); „La gnosi iranica. Per una impostazione nuova del problema" (în *Le Origine dello Gnosticismo*, ed. Ugo Bianchi, Leiden, 1967, pp. 281–290), în special pp. 287 sq.; „Questioni sull' interpretazione della dottrina gathica", pp. 358 sq.

Despre *xvarenah*, vezi Duchesne-Guillemin, „*Le xvarenah*" (*Annali dell Istituto Orientali di Napoli*, Sezione Linguistica, 5, 1963, pp. 19–31); G. Gnoli, „Lichtsymbolik in Alt-Iran", pp. 99 sq.; id., „Un particolare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo" (*Annali... di Napoli*, N.S. 12, 1962, pp. 95–128); M. Eliade, „Spirit, Light and Seed" (HR, 11, 1971, pp. 1–30), în special pp. 13–16.

105. Despre demonizarea *daēvilor*, vezi G. Widengren, *op. cit.*, pp. 36 sq., 97, 137 sq.; Duchesne-Guillemin, *Religion*, pp. 189 sq. E. Benveniste arătase că demonizareea *daēvilor* nu era tipic zoroastriană; cf. *The Persian Religion according to the chief greek texts* (Paris, 1929), pp. 39 sq. Vezi mai recent Gnoli, „Problems and Prospects of the Studies on Persian Religion", pp. 75 sq.

Despre dualismul religios iranian, vezi Ugo Bianchi, *Zaman i Ohrmazd* (Torino, 1958). După acest autor, „dualismul total" nu trebuie considerat posterior lui Zarathustra (*op. cit.*, p. 25).

Despre relațiile dintre religia Ahemenizilor și zoroastrism, vezi istoricul controversei în Duchesne-Guillemin, *The Western Response to Zoroaster*, pp. 52 sq.; id., *La religion de l'Iran antique*, pp. 165 sq. Zoroastrismul Ahemenizilor este admis,

printre alții, de Kaj Barr, G. Gameron, Ilya Gershevitch. Vezi critica acestei poziții la G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, pp. 166–174. Marjan Molé elimină problema zoroastrismului Ahemenizilor, presupunând coexistența totalității stărilor de religie; vezi *Culte, mythe et cosmologie*, mai ales pp. 26–36. Cf. G. Gnoli „Considerazioni sulla religione degli Achemenidi alla luce di una recente teoria" (SMSR, 1964, 35, pp. 239 sq.). În ce privește critica unui „calendar zoroastrian", vezi E. Bickerman, „The «zoroastrian» calendar" (*Ar. Or.*, 35, 1967, pp. 197–207).

Cea mai bună ediție a inscripțiilor ahemenide, însoțită de o traducere, a dat R.G. Kent, *Old Persian, Grammar, Texts, Lexicon* (ediția a 2-a, Newhaven, 1953).

O nouă inscripție a lui Xerses I, descoperită în 1967 lângă Persepolis, a fost tradusă și comentată de Manfred Mayrhofer, „Xerxes König der Könige" (*Almanach der Oesterreichischen Akademie der Wissenschaften*, 119, 1969, pp. 158–170). Vezi *ibid.*, p. 163, n. 14, o contribuție la bibliografia zoroastrismului Ahemenizilor. Vezi, în plus, „Une statue de Darius découverte à Suse" (*JA*, 1972, pp. 235–266; studiu redactat de mai mulți autori).

În problema regalității iraniene, vezi G. Widengren, „The Sacral Kingship in Iran" (în *La regalità sacra*, Leiden, 1959, pp. 242–257); id., „La légende royale de l'Iran antique" (în *Hommage à Georges Dumézil*, Bruxelles, 1960, pp. 225–237); id., *Les religions de l'Iran*, pp. 73 sq., 117 sq., 266 sq. Influențele mesopotamiene asupra concepțiilor iraniene ale regalității, indicate de G. Widengren și de alți savanți, sunt semnalate și de Gnoli (*Ex Orbi Religionum, Studia Geo Widengren oblata*, Leyden, 1972, II, pp. 94 sq.).

Vezi, de asemenea, J. Wolski, „Les Achéménides et les Arsacides, contributions à la formation des traditions iraniennes" (*Syria*, 43, 1966, pp. 65–89).

Cu privire la scenariul inițiatic putând fi descifrat din saga lui Cyrus, vezi Gerhard Binder, *Die Aussetzung des Königskindes: Kyros und Romulus* (Beiträge zur klassischen Philologie, Heft 10, Meisenheim am Glan, 1964), în special pp. 17–39, 58 sq., 116 sq.

106. Despre funcția rituală a Persepolisului — oraș sacru, construit de Darius în vederea celebrării lui *Nawroz* — vezi R. Ghirshman, „À propos de Persépolis" (*Artibus Asiae*, 20, 1957, pp. 265–278); A.U. Pope, „Persepolis, a Ritual City" (*Archaeology*, 10, 1957, pp. 123–130); K. Erdmann, „Persepolis: Daten und Deutungen" (*Mitt. d. deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin*, nr. 92, 1960, pp. 21–47).

Despre relațiile dintre miturile indo-europene ale „copilului abandonat", lupta rituală împotriva dragonilor, întemeierea orașelor și cosmogonie, vezi Gerhard Blinder, *Die Aussetzung des Königskindes*, pp. 58 sq.

Despre *Nawroz*, cf. M. Eliade, *Le mithe de l'éternel retour*, pp. 80 sq.; G. Widengren, *Rel. de l'Iran*, pp. 58 sq.

107. Despre problema magilor și raporturile lor cu zoroastrismul, vezi G. Messina, *Die Ursprung der Magier und die zarathustrische Religion* (Roma, 1930); G. Widengren, *op. cit.*, pp. 134 sq., 147 sq., 156 sq., 221 sq.; R.C. Zaehner, *Dawn and Twilight*, pp. 160 sq., 189 sq. Conform opiniei admise de numeroși savanți, magii erau la început o castă sacerdotală a mezilor. După „convertirea" lor la mazdeism, ei au emigrat către marginea de Apus a Imperiului. După G. Widengren (*op. cit.*, p. 136), tratatul *Vidēvdāt* (= *Vendidad*) reflectă idei, credințe și perspective rituale ale magilor. Același autor consideră că Zurvan (cf. vol. II) era o divinitate adorată de magi (*ibid.*, pp. 175 sq.).

O nouă prezentare a protoistoriei sciților, vezi la S.P. Tolstov, „Les Scythes de l'Aral et le Khorezm", *Iranica Antiqua*, I, 1961, pp. 42–92.

Despre ideologia tripartită a sciților, vezi G. Dumézil. *Mythe et épopée*, I, pp. 439–575 (sinteza lucrărilor anterioare). Despre șamanismul sciților, cf. Karl Meuli, „Scythica" (*Hermes*, 70, 1935, pp. 121–179) și M. Eliade, *Le Chamanisme* (ediția a 2-a, 1968), pp. 310 sq.

108. Spre deosebire de textele *gāthā* în versuri ale lui Zarathustra, *Yasna-celor-șapte-capitole* e scrisă în proză. În legătură cu acest text, vezi O.G. von Wesendonk, *Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Yasna haptanhaiti* (Bonn, 1931); H.S. Nyberg, *Die Religionen d. alten Irans*, pp. 275 sq.; R.C. Zaehner, *Dawn and Twilight*, pp. 62 sq.; Duchesne-Guillemin, *op. cit.*, pp. 215 sq.

Yashtele au fost traduse de H. Lommel, *Die Yäšts des Awesta* (Göttingen-Leipzig, 1927), *Hôm Yast* a fost tradusă de I.M. Unvola, *Nryosangh's sanskrit version of the Hôm Yast (Yasna IX–XI) with the original Avesta and its Pahlavi version* (Viena, 1924). În cartea sa *Vayu*, I (Uppsala, 1941, pp. 1–95), Stig Wikander a dat o traducere germană la *Yasth XV*, urmată de un comentariu istorico-religios.

109. *Yašt*, X, a fost tradus și amplu comentat de I. Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra* (Cambridge, 1959). Cf. F.B.J. Kuiper, „Remarks on the Avestan Hymn to Mithra", IIJ, 5, 1961, pp. 36–60; Ugo Bianchi, în SMSR, 34, 1963, pp. 103–119.

Vezi și G. Gnoli, „La stella Sirio e l'influenza dell'astrologia caldea nell'Iran antico", SMSR, 34, 1963, pp. 237 sq.

110. Despre *yazata* Tištrya (personificare a stelei Sirius) și sacrificiul pe care i-l oferă Ahurā Māzdā, vezi G. Gnoli, „Note sur Yasht VIII, 23–52", SMSR, 34, 1963, pp. 91–101.

111. Sursele utilizate în §§ 111 și 112 sunt redactate, în mare parte, în pehlevi. Ar fi inutil să insistăm asupra problemelor nerezolvate încă de cronologie. Lectorul va afla o expunere clară în cartea lui Duchesne-Guillemin, *La Religion de l'Iran ancien*, pp. 40 sq. O traducere aproape completă a cărților pehlevi a făcut E.W. West, *Pahlavi Texts* (Sacred Books of the East, vol. V, XVIII, XXIV, XXXVII, XLVII, Oxford, 1888–1897). Traducerea este perimată, dar există traduceri mai recente din *Bundahišn*, a unor părți din *Denkart* și din alte cărți pehlevi; cf. R.C. Zaehner, *Dawn and Twilight*, p. 342, și mai ales

Duchesne-Guillemin, *La Religion*, pp. 52–63, care dă rezumatul fiecărei lucrări și notează edițiile și fragmentele traduse. Vezi, de asemenea, bibliografia stabilită de Carsten Colpe, „Altiran.-Einleitung", în W.d.M., 12, Lieferung (1974), pp. 187 sq.

Credințele privind postexistența au fost analizate de Nathan Söderblom, *La Vie future d'après le mazdéisme* (Paris, 1901) și J.D.C. Pavry, *The Zoroastrian Doctrine of a Future Life* (New York, 1926); vezi o punere la punct recentă în Widengren, *Les Religions de l'Iran*, pp. 52 sq., 124 sq., 192 sq. Studiul lui W. Bousset, „Die Himmelsreise der Seele" (ARW, 4, 1910, pp. 136–169, 229–273; retipărire, 1960), rămâne încă indispensabilă.

Hadoxt Nask a fost, după Söderblom, de mai multe ori tradusă și comentată *(La vie future*, pp. 82–88). Vezi, *inter alia*, Karl F. Geldner, *Die Zoroastrische Religion* (= *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, I, Tübingen, 1926), pp. 42–44; Carsten Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule* (Göttingen, 1961), pp. 126–129; G. Widengren, *Iranische Geisteswelt* (Baden-Baden, 1961) pp. 171–177. Împotriva rezervelor lui Carsten Colpe *(Die religionsgeschichtliche Schule*, pp. 121 sq.), G. Widengren a arătat că e vorba de un text vechi, a cărui limbă se apropie de aceea din imnele *gāthā;* cf. OLZ., col. 533–548; id., „Les origines du gnosticisme et l'histoire des religions" (în *Le Origini dello gnosticismo*, ed. Ugo Bianchi, Leiden, 1964, pp. 28–60, pp. 49 sq.; *Les religions de l'Iran*, pp. 124 sq. Vezi, de asemenea, L.H. Gray, „A suggested restoration of the *Hadoxt Nask*" (JAOS, 67, 1947, pp. 14–23).

Interpretarea lui *dāenā* a dat naștere la controverse; cf. G. Gnoli, „Questioni sull' interpretazione...", pp. 361 sq. Termenul, care a sfârșit prin a însemna „religie", derivă probabil din rădăcina *dāy-*, „a vedea", și trebuie apropiată de vedicul *dhīn*, „viziune"; cf. Humbach, *Die Gāthās des Zarathustra*, I, pp. 56–58; J. Gonda, *The Vision of the Vedic Poets* (La Haye, 1963), pp. 259–265. Semnificația originară se leagă de concepțiile indo-iraniene despre viziunea interioară; cf. G. Gnoli, „Questioni", p. 363. În sensul ei individual, *dāenā* e considerată ca o facultate atât umană, cât și divină (personificată în paredra lui Ahurā Māzdā); semnificația colectivă indică suma tuturor *dāenā* individuale, adică acelea ale credincioșilor împărtășind aceleași doctrine și practicând aceleași rituri, „o ființă colectivă" spirituală, „religia sau «Biserica mazdeană»" ca o comunitate a credincioșilor; cf. G. Gnoli, p. 365.

Despre simbolismul inițiatic al Podului Cinvat și semnificația lui *dāenā*, vezi H. Corbin, *Terre céleste et Corps de Résurrection* (Paris, 1960), pp. 68 sq.; M. Molé, „Dāenā, le pont Cinvat et l'initiation dans le Mazdéisme" (RHR, 158, 1960, pp. 155–185).

Despre paralelele la Cinvat, vezi M. Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 375 sq. (Le Pont et le „Passage difficile"); cf. Duchesne-Guillemin, *Religion*, pp. 333 sq., Tradițiile Evului Mediu occidental sunt examinate de Peter Dinzelbacher, *Die Jenseitsbrücke im Mittelalter* (Diss. Univ. Wien, nr. 104, Viena, 1973).

112. Mitul despre *vara* lui Yima și despre iarna pustiitoare a fost studiat de N. Söderblom, *La vie future*, pp. 169–182; A. Christensen, *Les types du premier Homme et du premier Roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, I–II (Leiden–Uppsala, 1917–1934), II, pp. 16 sq., și *passim*. Vezi, de asemenea, G. Dumézil, *Mythe et épopée*, II, 246 sq., 282 sq.

Pentru o studiere comparativă a „sfârșitului lumii", vezi A. Olrik, *Ragnarök* (trad. germană de W. Ranisch, 1922).

Despre *fravaši*, vezi N. Söderblom, *Les Fravashis. Étude sur les traces dans le mazdéisme d'une ancienne conception sur la survivance des morts* (Paris, 1899, extras din RHR, vol. XXXIX). Termenul nu este atestat în textele *gāthā* (care vorbesc, dimpotrivă, de *dāenā*). *Fravaši* revin pe pământ în ultimele zile ale anului; cf. Yašt, 13; 49; al Bīrūnī, *Chronology of Ancient Nations* (Londra, 1879, traducere de H. Sachau), p. 210; G. Widengren, *Religions*, p. 38. Credința este arhaică și universal răspândită; cf. M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, pp. 80 sq.

În ceea ce privește aspectul războinic al *fravašilor*, G. Dumézil a pus în lumină anumite analogii cu maruții; cf. „Vișnu et les Marut à travers la réforme zoroastrienne" (JA, 242, 1953, pp. 1–25), pp. 21 sq.

Dar *fravaši* sunt totodată „dublul" celest al oamenilor din trecut, din prezent și din viitor (*Yasna*, 24: 5); după unele surse (cf. *Yašt*, 13: 82–84), și Ameša Spenta au *fravaši* lor. Într-un pasaj din *Videvdat* (XIX, 46–48), Zarathustra învață să evoce *fravaša* lui Ahurā Māzdā. E vorba de o concepție îndrăzneață și enigmatică; dar, așa cum remarcă A. Bausani (*La Persia religiosa*, p. 68), ideea nu a fost aprofundată.

113. Despre regalitatea israelită, vezi J. Pederson, *Israel: its Life and Culture*, I–IV (Londra–Copenhaga, 1926, 1940), I–II, pp. 41 sq.; G. von Rad, *Old Testament Theology*, I (New York, 1926), pp. 306 sq.; G. Fohrer, *History of Israelite Religion* (Nashville, 1972), pp. 122 sq. (cu o bogată bibliografie, pp. 122–23, 139–140); H. Ringgren, *La religion d'Israël*, pp. 235 sq. (prezentare critică a „Școlii de la Uppsala"); J. de Fraine, *L'aspect religieux de le royauté israélite* (Roma, 1954); Geo Widengren, *Sakrales Königtum im Alten Testament u. im Judentum* (Stuttgart, 1955); id., „King and Covenant", JSS, 2, 1957, pp. 1–32; M. Noth, „Gott, König u. Volk im Alten Testament" (= *Gesammelte Studien*, 1957, pp. 188–229); G. von Rad, „Das judäische Königsritual" (în *Gesammelte Schriften*, 1958, pp. 205–213); R. de Vaux, „Le roi d'Israël, vassal de Yahvé" (în *Mélanges E. Tisserant*, I, 1964, pp. 119–133); A.R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel* (ediția a 2-a, 1967). Pentru o studiere comparativă vezi Sidney Smith, „The Practice of Kingship in Early Semitic Kingdoms", în *Mith, Ritual and Kingship*, ed., S.H. Hooke (Oxford, 1958), pp. 22–73; și mai ales K.H. Bernhadt, *Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament* (Leiden, 1961), și I. Seibert, *Hirt-Herde-König* (Berlin, 1969).

Despre David și Solomon, vezi G. Fohrer, *op. cit.*, pp. 125 sq.; R.A. Carlson, *David the Chosen King* (1965); G.W. Ahlström, „Solomon, the Chosen One", HR, 8, 1968, pp. 93–110.

Cu privire la simbolismul Templului din Ierusalim și importanța cultului regal, vezi: M. Poulssen, *König und Tempel im Glaubenszeugnis des Alten Testament* (Stuttgart, 1967); G.W. Ahlström, *Psalm 89. Eine Liturgie aus dem Ritual des*

leidenden Königs (Lund, 1959); Th. A. Busink, *Der Tempel von Jerusalem. I: Der Tempel Salomos* (Leiden, 1970). Vezi, de asemenea, J. Schreiner, *Sion-Jerusalem. Jahwes Königssitz* (München, 1963); F. Stolz, *Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem* (Berlin, 1970); E.L. Ehrlich, *Die Kultsymbolik im Alten Testament u. im nachbiblischen Judentum* (Stuttgart, 1959); H.J. Hermisson, *Sprache u. Ritus im altisraelitischen Kult* (Newkirchen–Vluyn, 1965).

114. În legătură cu „Psalmii de Întronare", vezi S. Mowinckel, *Psalmenstudien II: Das Thronbesteigungsfest Jahwäs u. der Ursprung der Eschatologie* (Christiania, 1922). Despre funcția cultuală a Psalmilor, vezi S. Mowinckel, *The Psalm in Israel's Worship*, I–II (New York–Oxford, 1962); H. Ringgren, *Faith of the Psalmist* (Philadelphia, 1963); H. Zirker, *Die Kultische Vergegenwärtigung der Vergangenheit in den Psalmen* (Bonn, 1964); C. Westermann, *The Praise of God in the Psalms* (Richmond, 1965). Cf., de asemenea, O. Keel, *Feinde und Gottesleugner. Studien zum Image des Widersacher in den Individualpsalmen* (Stuttgart, 1969).

Despre Yahve ca „Dumnezeu cel Viu", vezi G. von Rad, *Old Testament Theology*, I, pp. 306 sq.; O. Eissfeldt, *The Old Testament*, pp. 102 sq.; H. Ringgren, *La religion d'Israël*, pp. 99 sq.; G. Fohrer, *op. cit.*, pp. 164 sq. Cf., de asemenea, H. Ringgren, *World and Wisdom: Studies in the hypostatization of divine qualities in the ancient Near East* (Lund, 1947). Despre concepțiile israeliene privind ființa vie și „suflarea de duh", vezi Daniel Lys, *Rûach* (Paris, 1962).

Despre ideea învierii, vezi H. Riesenfeld, *The ressurrection in Ezekiel XXXVII and in the Dura-Europas Paintings* (Uppsala, 1948); G. Widengren, *Sakrales Königtum*, pp. 45 sq.

115. Cartea lui Iov se constituie dintr-un prolog și un epilog în proză, și dintr-o parte centrală în versuri, cuprinzând dialogurile dintre Iov și prietenii săi. Există o anumită nepotrivire între părțile în versuri și cele în proză.

Din enorma literatură despre Iov semnalăm: O. Eissfeldt, pp. 454 sq., 764 sq. (bibliografie); G. Fohrer, *Studien zum Buche Hiob* (1963); S. Terrien, *Job* (Neuchâtel, 1963); J. Pedersen, „Scepticisme israélite", RH Ph R, 10, 1930, pp. 317–370; P. Humbert, „Le modernisme de Job", VT Suppl. 3, 1955, 150–161; H.H. Rowley, „The Book of Job and its meaning" (= *From Moses to Qumran*, 1963, pp. 141–183.

116. Despre Ilie, vezi G. von Rad, *Old Testament Theology*, II, pp. 14–31; G. Fohrer, *History of Israelite Religion*, pp. 230 sq. (n. 15, bibliografie); L. Bronner, *The stories of Elijah and Elisha as polemics against Baal Worship* (1968) și cele două volume de *Études Carmélitaines; Elie le Prophète*. I: *Selon les Écritures et les traditions chrétiennes;* II: *Au Carmel, dans le Judaïsme et l'Islam* (Paris, 1956). Cf., mai ales, P. Marie-Joseph Stiassny, „Le Prophète Elie dans le Judaïsme", II, pp. 199–255.

Despre profeții cultuali, vezi: A. Haldar, *Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites* (Uppsala, 1945); H.H. Rowley, *Worship in Ancient Israel*, pp. 144–175; J. Jeremias, *Kultprophetie u. Gerichtswerkündigung in der späteren Königzeit Israels* (Newkirchen–Vluyn,1970).

Despre raporturile dintre regi și profeții cultuali, vezi J. Pederson, *Israel*, I–II, pp. 124 sq.; F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, pp. 217 sq., 237 sq.

Literatura recentă consacrată profetismului vechi-testamentar e analizată în studiile lui H.H. Rowley, „The Nature of Old Testament Prophecy in the Light of Recent Study" (*Harvard Theological Review*, 38, 1945, pp. 1–38) și G. Fohrer, „Neuere Literatur zur Alttestamentlichen Prophetie" (*Theologische Rundschau*, 1951, pp. 277–346; 1952, pp. 192–197; 295–361); id. „Zehn Jahre Literatur zur alttestamentlichen Prophetie" (*ibid.*, 1962, pp. 1–75; 235–297; 301–374). O expunere succintă a problemelor în G. von Rad, *Theology*, II, pp. 50 sq.; G. Fohrer, *History of Israelite Religion*, pp. 230 sq. Cf., de asemenea, S. Mowinckel, „The «Spirit» and the «Word» in the Pre-Exilic Reforming Prophets" (*Journal of Biblical Literature*, 53, 1934, pp. 199–227); André Neher, *L'essence du prophétisme* (Paris, 1955), pp. 85–178 (cadrele ebraice ale profeției), 179–350 (profeția trăită); Claude Tresmontant, *La doctrine morale des prophètes d'Israël* (Paris, 1958).

Despre semnificația simbolică a gesturilor înfăptuite de profeți, vezi G. Fohrer, *Die symbolischen Handlungen der Propheten* (ediția a 2-a, 1968).

117. Despre Amos și Osea, vezi G. von Rad, II, pp. 129–146; H. Ringgren, *La religion d'Israël*, p. 278 sq.; G. Fohrer, *History of Israelite Religion*, pp. 243–261; H.S. Nyberg, *Studien zum Hoseabuche* (Uppsala, 1935); A. Caquot, *„Osée et la royauté"* (RH Ph R, 41, 1961, pp. 123–146); E. Jacob, „L'héritage cananéen dans le livre du prophète Osée" (RH Ph R, 43, 1963, pp. 250–259).

118. Despre Isaia, vezi O. Eissfeldt, *The Old Testament*, pp. 303–346 (pp. 303–304, bibliografie); von Rad., II, pp. 147–69; Fohrer, *History...*, pp. 251–57. Cf., de asemenea, S.H. Blank, *Prophetic Faith in Isaiah* (1958). Miheea din Moréhet, contemporan mai tânăr decât Isaia, a predicat probabil între 725 și 711. Cele opt discursuri ale sale se găsesc în primele trei capitole ale cărții sale. Anumite fragmente (I: 16; 2: 4–5, 10, 12–14), precum și alte secțiuni, sunt adăugiri ale perioadei postexilice. Miheea nu se interesează de politica internațională, ci atacă inechitățile sociale și depravarea morală a lui Iuda. Pedeapsa nu va întârzia. Țara va fi devastată (5: 10, 6: 16) și „Sionul va fi arat cu plugul și Ierusalimul va fi prefăcut într-un morman de ruine și muntele templului va ajunge o înălțime acoperită de pădure" (3: 12). În adăugirile postexilice se găsește o pericopă mesianică: în Bethleem „se va naște cel care va domni în Israel"; atunci Assur va fi învins și regele „își va întinde puterea sa până la marginile țării. El însuși va fi pacea" (5: 1–5). Vezi G. Fohrer, *History*, p. 257, n. 20 (bibliografia referitoare la Miheea).

În ultima treime a secolului al VII-lea își exercită vocația trei „mici profeți": Sofonie, Avacum și Naum. Primul merită atenție pentru vigoarea cu care anunță iminența sosirii „zilei lui Iahve": „Aproape este ziua cea mare, Ziua lui Iahve, teribilă!... Zi de mânie este ziua aceea, zi de nimicire, zi de întuneric și de beznă, zi de nori și negură" etc. (I: 14 sq.).

119. Despre Ieremia, vezi: G. von Rad, II, pp. 188–189; O. Eissfeldt, pp. 346–364, 717–18 (cu o bogată bibliografie); G. Fohrer, *History...*, pp. 188–199.

120. Despre Iezechiel, vezi von Rad, II, pp. 220–37; Eissfeldt, pp. 365–381 (bibliografie bogată, pp. 365–369, 758); G. Fohrer, *Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel* (1952); id., *History...*, pp. 316–321. Vezi, de asemenea, J. Steinmann, *Le prophète Ezéchiel et les débuts de l'exil* (1953); T. Chary, *Les prophètes et le culte à partir de l'exil* (1955).

121. Despre „Ziua lui Iahve", vezi G. von Rad, „The Origin of the concept of the Day of Yahweh" (JSS, 4, 1959, pp. 97–108); id., *Old Testament Theology*, II, pp. 119–125.

Despre Regele viitorului, Messia, vezi S. Mowinckel, *He that cometh* (New York, 1954), pp. 96 sq., 155 sq.

Despre valorizarea religioasă a istoriei la Profeți, cf. M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour* (ediție nouă), pp. 122 sq.

122. Istoricul interpretărilor lui Dionysos a făcut obiectul unei teze de doctorat încă inedite: Mark McGinty, *Approaches to Dionysos: A Study of the methodological presuppositions in the various theories of Greek religion as illustrated in the Study of Dionysos* (711 p., Universitatea din Chicago, decembrie 1972). Autorul discută interpretările lui Fr. Nietzsche (*Die Geburt der Tragödie*, 1871), Erwin Rohde (*Psyche*, 1894; trad. franceză, Payot, 1928), Jane Harrison (*Prolegomena*, 1901; *Themis*, 1912), Martin P. Nilsson (mai ales *Geschichte d. griechische Religion*, I, pp. 571 sq., *The Mynoan-Mycenian Religion*, 1927; ediția a 2-a, 1950), Walter Otto (*Dionysos*, 1933; am folosit traducerea engleză a lui R.B. Palmer, Bloomington and Londra, 1965), E.R. Dodds (*The Greeks and the Irrational*, 1951) și W.K. Guthrie. În franceză dispunem de o admirabilă lucrare a lui H. Jeanmaire, *Dionysos: Histoire du culte de Bacchus* (Payot, 1951), cu o bogată bibliografie (pp. 483–504).

În legătură cu etimologia numelui lui Semele, cf. P. Kretschmer, *Aus der Anomia* (1890), pp. 17 sq. Kretschmer făcuse o apropiere între vocabula traco-frigiană Semelô, atestată în inscripțiile funerare frigiene ale epocii imperiale, și însemnând Zeița Pământ, de slavul *zemlia*, „pământ" și Zemyna, numele lituanian al zeiței chtoniene. Etimologia a fost acceptată de către M.P. Nilsson, *Myn.-Mycenian Rel.*, p. 567 și U. von Willamowitz, *Der Glaube d. Hellenen*, II, p. 60, dar respinsă, printre alții, de W. Otto, *Dionysos*, pp. 69 sq.

De un secol savanții au încercat să explice „persecutarea lui Dionysos prin istoria pătrunderii cultului său în Grecia; zeul era considerat drept „străin", venit din Tracia (*e.g.* E. Rohde) sau din Frygia (*e.g.* M.P. Nilsson). După descoperirea numelui său în inscripțiile miceniene, numeroși autori susțin originea cretană a lui Dionysos; vezi Karl Kerényi, „Die Herkunft der Dionysosreligion nach dem heutigen Stand der Forschung" (în *Arbeitsgeweinschaft für Forschung des Landes Nordrhein Westfalen*, Köln, 1956), pp. 6 sq., id., *Der Frühe Dionysos* (1960); cf. observațiile lui U. Pestalozza, „Motivi matriarcali in Etolia ed Epiro" (*Rendiconti Ist. Lomb. di Science e Lettere*, Milano, vol. 87, 1957, pp. 583–622, studiu republicat în *Nuovi saggi di religione mediterranea*, Firenze, 1964, pp. 257–295), pp. 272–273, n. 3. Vezi, de asemenea, T.B.L. Webster, „Some Thoughts on the Prehistory of Greek Drama" (*Bull. of the Inst. of Classical Studies*, Univ. din Londra, 5, 1958, pp. 43–48); G. van Hoorn, „Dionysos et Ariadne" (*Mnemosyne*, 12, 1959, pp. 193–197) și, mai ales, J. Puhvel, „Eleuther and Oinoâtis", în *Mycenian Studies*, E.L. Bennett, Jr., ed. (Madison, 1964), pp. 161–170.

123. Sărbătorile în cinstea lui Dionysos sunt analizate de H. Jeanmaire, *op. cit.*, pp. 25 sq., 484 sq. (bibliografie). Vezi și (cu privire la Leneiene) M.P. Nilsson, *Griechische Feste* (Leipzig, 1906), pp. 275 sq.; L. Deubner, *Attische Feste* (Berlin, 1932), pp. 125 sq. Despre Anthesterii, vezi H. Jeanmaire, pp. 48–56 și 486 (bibliografie).

Despre funcția religioasă a concursurilor și a luptelor rituale, cf. M. Eliade, *La nostalgie des origines*, pp. 315 sq.

Despre tema mitico-ritualică a întoarcerii periodice a morților, cf. M. Eliade, *Méphistophélès et l'androgyne*, pp. 155 sq.; V. Lanternari, *La Grande Festa* (Milano, 1959), pp. 411 sq.

124. E.R. Dodds a analizat dintr-o perspectivă comparativă anumite trăsături specific dionysiace descrise în *Bacchante* (oribasia, *i.e.* ieșirea zisă „la munte", dansurile frenetice, menadismul, atacarea orașelor) arătând că avem de-a face cu rituri și obiceiuri atestate pretutindeni în Grecia, înainte și după Euripide; cf. „Maenadism in the *Bacchae*", *Harvard Theological Review*, 33, 1940, pp. 155–176. H. Jeanmaire a urmărit ancheta și dincolo de Grecia: cf. *Dionysos*, pp. 119 sq. (*zar* și *buri*, în Africa de Nord, Arabia și Abisinia). În Grecia se cunosc exemple de *mania* provocată de alți zei; cf. H. Jeanmaire, *op. cit.*, pp. 109 sq. L. Farnell a cules mențiunile despre sacrificii umane și canibalism ritual; cf. *Cults*, V, pp. 167–171. Despre corybantism, vezi H. Jeanmaire, *op. cit.*, pp. 123 sq. și studiul comparativ al lui Ernesto de Martino, *La Terra del rimorso* (Milano, 1961), pp. 220 sq. Pentru o interpretare ritualică a episodului cu Pentheu, vezi Clara Gallini, „Il travestismo rituale di Penteo", SMSR, 34, 1967, pp. 211 sq.

Riturile de sfâșiere în bucăți (*sparagmos*) și devorare de carne crudă (*ômophagya*) caracterizează secta musulmană Aissâoua (Isâwîa); vezi R. Eissler, „Nachleben dionysischen Mysterienritus", ARW, 1928, pp. 172–183, care, primul, a utilizat cartea lui René Brunel, *Essai sur la confrérie religieuse des Aissaoua au Maroc* (Paris, 1926); cf., de asemenea, R. Eisler, *Man into Wolf* (Londra, 1951), pp. 112 sq.; H. Jeanmaire, *op. cit.*, pp. 259 sq.

Despre supraviețuirea sacrificiului taurului în Tracia, vezi C. A. Romaios, *Cultes populaires de la Thrace* (Atena, 1949), pp. 50 sq.

125. Vom reveni asupra Misterului dionysiac în capitolul consacrat religiilor epocii elenistice (partea a II-a). Anumite semnificații ale mitului sfâșierii copilului Dionysos-Zagreus vor fi discutate în capitolul despre orfism (partea a II-a).

Despre jucăriile cu care Titanii l-au atras pe copilul Dionysos-Zagreus, vezi Jane Harrison, *Themis*, pp. 61 sq.; R. Pettazzoni, *I Misteri* (Bologna, 1924), pp. 19 sq.; H. Jeanmaire, *Dionysos*, p. 383 (în legătură cu papirusul de la Fayum). E important să precizăm că anumite detalii ale acestui episod reflectă idei și credințe arhaice: una din jucării, în special rombul, e folosită în riturile de pubertate ale primitivilor (cf. M. Eliade, *Naissances mystiques*, pp. 56 sq.; O. Zerries, *Das Schwirrholz*, Stuttgart, 1942, pp. 84 sq., 188 sq.); obiceiul de a-și vopsi fața cu ipsos (Harrison, *Prolegomena*, p. 491 sq.; R. Pettazzoni, *La religion dans la Grèce antique*, pp. 120 sq.) e atestat în multe societăți secrete primitive.

Walter Otto (*Dionysos*, pp. 191 sq.) a arătat că numeroase informații conținute în opere relativ târzii derivă din sursele cele mai vechi.

Despre „problema" atribuită lui Aristotel, vezi L. Moulinier, *Orphée et l'orphisme à l'époque classique* (Paris, 1955), pp. 51 sq.

Misterele lui Dionysos au dat loc la o îndelungaată controversă. Vom reveni la această problemă în partea a II-a a lucrării de față. Vezi, pentru moment: P. Boyancé, „L'antre dans les mystères de Dionysos" (*Rendiconti della Pontificia Accademia di Archeologia*, 33, 1962, pp. 107–127); R. Turcan, „Du nouveau sur l'initiation dionysiaque" (*Latomus*, 24, 1965, pp. 101–119); P. Boyancé, „Dionysiaca. À propos d'une étude récente sur l'initiation dionysiaque" (*Revue des Études Anciennes*, 68, 1966, pp. 33–60).

126. Din abundenta literatură despre culturile preistorice din China semnalăm: William Watson, *Early Civilization in China* (Londra, 1966; excelentă introducere); Li Chi, *The Beginnings of Chinese Civilization* (Seattle–Londra, 1957; reeditare în 1968); Cheng Tê-k'un, *Archaeology in China:* I. *Prehistoric China* (Cambridge, 1959); William Watson, *Cultural Frontiers in Ancient East Asia* (Edinburgh, 1971; cf. mai ales primul capitol, „Neolithic frontiers in East Asia", pp. 9–37); Carl Hentze, *Funde in Alt-China. Das Welterleben in ältesten China* (Göttingen, 1967; rezumă vederile autorului prezentate în mai multe lucrări anterioare); Ping-ti Ho, *The Cradle of the East. An Inquiry into the indigenous Origins of Techniques and Ideas of Neolithic and Early Historic China, 5000–1000 B.C.* (Hong Kong–Chicago, 1975).

Cu privire la descoperirea neoliticului chinez (cultura de la Yangshao), vezi J. G. Anderson, *Children of the Yellow Earth* (Londra, 1934). În lucrarea sa recentă, Ho susține originea autohtonă a agriculturii, a metalurgiei și scrierii chineze; cf. *The Cradle of the East*, în special pp. 341 sq. La rândul său, Li Chi, după alți arheologi, a evidențiat anumite influențe occidentale (*i.e.* mesopotamiene) în iconografia de la Anyang (*op. cit.*, pp. 26 sq.). În orice caz, este sigur că cultura chineză, ca toate celelalte culturi, a fost treptat îmbogățită prin idei și tehnici de origine occidentală, nordică sau meridională. Pe de altă parte, după cum s-a repetat adesea, China este „o fereastră către Pacific". Influența simbolismului cosmologic chinez și a expresiilor sale artistice se lasă descifrată în arta religioasă a anumitor populații din Borneo, din Sumatra și din Noua Zeelandă, precum și la triburile de pe coasta nord-vestică a Americii. Vezi, *inter alia*, *Two Studies of Art in the Pacific Area* (I: Mino Badner, „The Protruding Tongue and Related Motifs in the Art Style of the American North-western Coast, New Zealand and China"; II: Robert Heine-Geldern, „A Note on relation between the Art Style of the Maori and of Ancient China", *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, XV, Horn–Viena, 1966); *Early Chinese Art and the Pacific Basin. A photographic exhibition* (New York, 1968),

Cu privire la concepțiile religioase, cf. Hermann Köster, „Zur Religion in der chinesischen Vorgeschichte", *Monumenta Serica*, 14, 1949–1955, pp. 188–214; Ping-ti Ho, *op. cit.*, pp. 279 sq.; Bernhard Karlgren, „Some fecundity Symbols in Ancient China" (*Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, nr. 2, Stockholm, 1930, pp. 1–54); Carl Hentze, *Funde in Alt-China*, pp. 20 sq., 219 sq.; id., *Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shang-Zeit* (Anvers, 1951); id., *Das Haus als Weltort der Seele* (Stuttgart, 1961). Despre *„death pattern"*, cf. Hanna Rydh, „Symbolism in Mortuary Ceramics" (*Bulletin...*, nr. 1, Stockholm, 1929, pp. 71–121).

127. Despre culturile epocii bronzului, vezi: Cheng Tê-k'un, *Archaeology in China:* II. *Shang China* (Cambridge, 1960); Kwang-Chih Chang, *The Archaeology of Ancient China*, pp. 185–225; William Watson, *Cultural frontiers in Ancient East Asia*, pp. 38 sq. (în special pp. 42 sq.)

În legătură cu ideile religioase, vezi: Herlee G. Creel, *The Birth of China: A study of the formative pericod of Chinese civilization* (New York, 1937), pp. 174–216; Chang, *The Archaeology of Ancient China*, pp. 251 sq.; Cheng Tê-k'un, *Archaeology in China*, II, pp. 213 sq.; Carl Hentze, *Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shang-Zeit;* W. Eichhorn, „Zur Religion im ältesten China", *Wiener Zeitschrift für indische Philosophie*, 2, 1958, pp. 33–35; F. Tiberi, „Der Ahnenkult in China", *Annali del Pontifico Museo Missionario Etnologico*, 27, 1963, pp. 283–475; Ping-ti Ho, *op. cit.*, pp. 289 sq.; Tsung-tung Chang, *Der Kult der Shang-Dynastie im Spiegel der Orakelinschriften: Eine paläographische Studie zur Religion im archaischen China* (Wiesbaden, 1970; cf. critica lui Paul L. M. Serruys, „Studies in the Language of the Shang Oracle Inscriptions", *T'oung Pao*, 60, 1974, pp. 12–120); M. Christian Deydier, *Les Jiaguwen. Essai bibliographique et synthèse des études* (Paris, 1976; inscripții divinatorii pe oase și pe carapace de broască țestoasă); David N. Keightley, „The religious commitment: Shang Theology and the Genesis of Chinese political Culture", HR, 17, 1978, pp. 211–225.

Despre scapulomanție, vezi M. Eliade, *Le Chamanisme* (ediția a 2-a, 1968), p. 142, n. 1 (bibliografie).

Cu privire la simbolismul măștii *tao-die*, vezi lucrările lui Carl Hentze, mai ales *Bronzegerät... der Shang Zeit*, pp. 215 sq.; *Funde in Alt-China*, pp. 171 sq., 195 sq., și „Antithetische *T'ao-t'ieh* — motive", IPEK, 23, 1970/73, pp. 1–20.

Nu mai puțin semnificativ este simbolismul greierului. Întrucât larva sa iese din pământ (simbol, deci, al întunericului), greierul este o emblemă a învierii; este motivul pentru care el este pus în gura mortului; cf. C. Hentze, *Frühchinesische*

Bronzen und Kultdarstellungen (Anvers, 1937), pp. 37 sq. Desene stilizate ale greierilor sunt înscrise pe limba măștii *tao-die*, demonul întunericului care a creat lumina și viața; *ibid.*, pp. 66 sq.

128. Despre cultura epocii Zhou, vezi Cheng Tê-k'un, *Archaeology in China*, III: *Chou-China* (Cambridge, 1963); Kwang-Chih Chang, *op. cit.*, pp. 256 sq., 263 sq.

Despre religia din timpul dinastiei Zhou, cf. Ping-ti Ho, *op. cit.*, pp. 322 sq.; C. Hentze, *Funde in Alt-China*, pp. 218 sq. și lucrările citate în următoarele două paragrafe.

În „Cărțile clasice" se află zece nume ale Zeului Suprem, între care cele mai celebre sunt *Shang Di* („Domnul de Sus") și *Huang Di* („Domnul Augúst"). Dar temelia tuturor acestor teonime sunt apelativele *Di* (Domnul) și *Tian* (Cerul). Structura celestă a Zeului Suprem este evidentă: Shang Di este atoatevăzător (*Shi Jing*, III, 1, 7, 1), el înțelege totul (V, 16, 3, 14); *Tian* veghează asupra oamenilor (*Shu Jing*, IV, 9, 1, 3), el vede și înțelege (III, 3, 5, 7), este clarvăzător (*Shi Jing*, III, 3, 2, 11–12), hotărârea sa este infailibilă (*Shu Jing*, IV, 3, 2, 5), el înțelege și observă totul (IV, 8, 2, 3) etc.

Despre cultul Zeului Suprem celest, a se vedea B. Schindler, „The development of Chinese conceptions of Supreme Beings", *Asia Major: Introductory volume*, 1923, pp. 298–366; H. H. Dubs, „The Archaic Royal Jou Religion", *T'oung Pao* 47, 1958, pp. 217–259; J. Shih, „The Notion of God in the Ancient Chinese Religion", *Numen*, 16, 1969, pp. 99–138. După Joseph Shih, *Di* era un zeu suprem și *Tian* un zeu personal. Sub împărații Zhou, aceste două teonime erau folosite în egală măsură spre a-l invoca pe același zeu; cf., de asemenea, de același autor, „Il Dio Supremo" („La religione della Cina", în *Storia delle Religioni*, V, Torino, 1971, pp. 497–577), pp. 539 sq.

Spre deosebire de alte religii, cărțile de istoria generală a religiei chineze sunt puțin numeroase. Le semnalăm pe cele mai utile: L. Wieger, *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine depuis l'origine jusqu'à nos jours* (Hien-hien, 1917; lucrare foarte personală, de consultat cu precauție); Jan J. M. Groot, *The Religious System of China*, 6 vol. (Leiden, 1892–1910, reimprimare Taipei, 1964; de neînlocuit pentru documentația sa); Marcel Granet, *La religion des Chinois* (Paris, 1922); Henri Maspero, *Les religions chinoises* (vol. I din *Mélanges posthumes*, Paris, 1950); C. K. Yang, *Religion in Chinese Society* (Berkeley, 1967; lucrare importantă, deși nu constituie o istorie generală a religiei chineze); D. H. Smith, *Chinese religions* (New York, 1968; dar vezi recenzia lui Daniel Overmyer, HR, 9, 1969–1970, pp. 256–260); Laurence G. Thompson, *Chinese Religion: An Introduction* (Belmont, 1969; prezintă mai ales ideile și practicile religioase de după împărații Han); Werner Eichhorn, *Die Religionen Chinas* (Stuttgart, 1973; admirabil alcătuită); *Religion and Ritual in Chinese Society*, ed. Arthur P. Wolf (Stanford, 1974). O scurtă, dar strălucită expunere a dat Max Kaltenmark, „La religion de la Chine antique" și „Le taoïsme religieux", în *Histoire des Religions* (sub direcția lui Henri-Charles Puech), I (1970), pp. 927–957, 1216–1248.

Analize pertinente ale credințelor și instituțiilor religioase în cărțile lui Marcel Granet, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine* (1919); *Danses et légendes de la Chine ancienne* (1926); *La pensée chinoise* (1934); cf., de asemenea, Henri Maspero, *La Chine antique* (1927; ediție nouă 1955).

Despre Mama-Pământ, a se vedea Berthold Laufer, *Jade. A Study of chinese archaeology and religion* (Field Museum, Chicago, 1912), pp. 144 sq. (împotriva acestor opinii, cf. B. Karlgren, „Some fecundity symbols in ancient China", pp. 14 sq.); Marcel Granet, „Le dépôt de l'enfant sur le sol. Rites anciens et ordalies mythiques" (articol apărut în *Revue Archéologique*, 1922, republicat în vol. *Études sociologiques sur la Chine*, 1953, pp. 159–202). După Édouard Chavannes (*Le T'ai Chan. Essai de monographie d'un culte chinois*, Paris, 1910, în special pp. 520–525), personificarea Ogorului în Marea Zeiță-Pământ ar fi un fenomen destul de recent: el pare să fi avut loc către începutul dinastiei Han, în secolul al II-lea î.Hr.; înainte de această dată ar fi existat numai culte locale, cristalizate în jurul zeilor pământului (*op. cit.*, p. 437). Dar Granet a arătat că acești zei se substituiseră străvechilor divinități feminine sau „neutre", care îi precedaseră. Este vorba de un fenomen destul de general: cf. M. Eliade, „La Terre-Mère et les hiérogamies cosmiques" (1953; republicat în *Mythes, rêves et mystères*, 1957, pp. 207–253).

Pentru o analiză detaliată a diferitelor culturi provinciale și marginale, parțial integrate în cultura chineză, vezi Wolfram Eberhard, *Kultur und Siedlung der Randvölker Chinas (Supplementum*, vol. 36 din *T'oung Pao*, Leiden, 1942); *Lokalkulturen im alten China*, vol. I (*Supplementum*, vol. 37 din *T'oung Pao*, Leiden, 1943); vol. II (*Monumenta Serica*, Monograph, nr. 3, Pekin, 1943). O versiune corectată și adăugită a volumului al doilea din *Lokalkulturen* a fost publicată sub titlul *The Local cultures of South and China* (Leiden, 1968).

Despre șamanismul chinez, a se vedea W. Eberhard, *The Local Cultures*, pp. 77 sq., 304 sq., 468 sq.; cf. M. Eliade, *Le Chamanisme* (ediția a 2-a), pp. 349 sq.; Joseph Thiel, „Schamanismus im alten China", *Sinologica*, 10, 1968, pp. 149–204; John S. Major, „Research priority in the Study of Ch'u religion", HR, 17, 1978, pp. 226–243, în special pp. 236 sq.

129. Cele mai importante texte cosmogonice au fost traduse de Max Kaltenmark, „La naissance du monde en Chine" (în *La naissance du Monde*, Sources Orientales, I, Paris, 1959), pp. 453–468. Problema mitologiei chineze, în special miturile cosmogonice, a fost discutată din perspective divergente, de Henri Maspero, „Légends mythologiques dans le *Chou King*", JA, 204, 1924, pp. 1–100; Bernhard Karlgren, „Legends and Cults of Ancient China", *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, nr. 18, 1946, pp. 199–365 (de neînlocuit pentru bogăția documentară; vezi, însă, critica metodei lui B. Karlgren în recenzia lui W. Eberhard, *Artibus Asiae*, 9, 1946, pp. 335–364); Derk Bodde, „Myths of Ancient China" (în S. N. Kramer, ed.), *Mythologies of the Ancient World*, New York, 1961, pp. 369–408; J. Shih, „The Ancient Chinese Cosmogony", *Studia Missionaria*, 18, 1969, pp. 111–130; N. J. Girardot, „The Problem of Creation Mythology in the Study of Chinese Religion", HR, 15, 1976, pp. 289–318 (analiză critică a câtorva demersuri recente).

Despre mitul lui Pan Ku, vezi H. Maspero, „Légendes mythologiques", pp. 47 sq.; Edouard Erkes, „Spuren chinesischer Weltschöpfungsmythen", *T'oung Pao*, 28, 1931, pp. 355–368; W. Eberhard, *The Local Cultures*, pp. 442–443; D. Bodde, pp. 382 sq.; N. J. Girardot, „The Problem of Creation Mythology", pp. 298 sq.

Despre întreruperea legăturilor dintre Pământ și Cer, vezi H. Maspero, „Légendes mythologiques", pp. 95–96; id., *Les religions chinoises*, pp. 186 sq.; D. Bodde, „Myth of Ancient China", pp. 389 sq.; cf. M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, pp. 80 sq.

Despre Nü Wa, cf. D. Bodde, *op. cit.*, pp. 386 sq. Cu privire la mitul lui Yu cel Mare, învingătorul apelor revărsate, cf. Marcel Granet, *Danses et légendes*, pp. 466 sq., 482 sq.

Despre originea și structura ceremonială a orașelor chineze, a se vedea Paul Wheatley, *The Pivot of the Four Quarters. A preliminary enquiry into the origins and character of the ancient Chinese City* (Chicago, 1971), pp. 30 sq., 411 sq., și *passim*.; cf., de asemenea, Werner Müller, *Die heilige Stadt* (Stuttgart, 1961), pp. 149 sq.

Despre cosmologia și simbolismul spațial, a se vedea M. Granet, *La pensée chinoise*, pp. 342 sq.; Schuyler Camman, „Types of Symbols in Chinese Art" (în *Studies in Chinese Thought*, Edited by Arthur F. Wright, Chicago, 1953, pp. 195–221); id., „Evolution of Magic Squares in China", JAOS, 80, 1960, pp. 116–124; „The Magic Square of three in old Chinese philosophy and religion", HR, I, 1961, pp. 37–80; M. Eliade, „Centre du monde, temple, maison" (în *Le symbolisme Cosmique des monuments religieux*, Série Orientale Roma, vol. XIV, Roma, 1957, pp. 57–82); Herman Köster, *Symbolik des chinesischen Universismus* (Stuttgart, 1958), în special pp. 14 sq., 48 sq.; R. A. Stein, „Architecture et pensée réligieuse en Extrême-Orient", *Arts Asiatiques*, 4, 1957, pp. 163–186; id., „L'habitat, le monde et le corps humain en Extrême-Orient et en Haute-Asie", JA, 245, 1957, pp. 37–74.

Despre *Ming tang*, vezi M. Granet, *La pensée chinoise*, pp. 102 sq., 178 sq., 250 sq.; R. A. Stein, „Architecture et pensée religieuse", pp. 164 sq.; H. Köster, *Symbolik*, pp. 34 sq., 48 sq.

130. Despre morfologia diferitelor simboluri ale polarității și alternanței, vezi studiul nostru „Remarques sur le dualisme religieux: dyades et polarités" (1967; republicat în *La nostalgie des origines*, Paris, 1971, pp. 249–336). Cu privire la polaritate în cosmologia chineză, vezi M. Granet, *La pensée chinoise*, pp. 86 sq., 149 sq.; Carl Hentze, *Bronzegerät*, pp. 192 sq.; id., *Tod, Auferstehung, Weltordnung* (Zürich, 1955), pp. 150 sq.; H. Köster, *Symbolik*, pp. 17 sq.

Analizând cântecele de dragoste conservate în cea mai veche „carte clasică", *Shi Jing*, Marcel Granet a pus în lumină structura sărbătorilor sezoniere celebrate de țărani, probabil din neolitic (cf. *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*). „Erau în principal sărbători de junețe, spre deosebire de sărbătorile de căsătorie: cele două grupuri sexuale proveneau din sate diferite în virtutea principiului de exogamie și participau la dueluri poetice pe teme luate în mod obligatoriu din peisajul ritual. Acesta era aproape întotdeauna un peisaj de ape și munți și toate elementele lui erau sacre... (Sărbătorile) corespundeau unor momente critice ale vieții țărănești, acelea în care agricultorii își schimbau felul de viață. Anotimpul frumos îi împrăștia pe câmpuri, unde locuiau în mici cabane; ei se reîntâlneau în timpul iernii în cătunul familial. Există un anumit raport între locurile sfinte ale comunităților țărănești, pe de o parte, și munții, fluviile și pădurile sacre din ritualul clasic, pe de altă parte: și unele și celelalte erau centre ancestrale și principalele sanctuare ale cultului feudal: temple ale Strămoșilor, altare ale zeilor Solului și Recoltelor, nu erau decât diversificări ale vechilor locuri sfinte. Tot astfel, anumite practici de cult regale nu sunt decât transpuneri ale sărbătorilor țărănești" (Max Kaltenmark, „Religion de la Chine antique", p. 952).

Despre noțiunea de *Dao*, a se vedea M. Granet, *La pensée*, pp. 300 sq.; Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, II (1956), pp. 36 sq.; H. Köster, *Symbolik*, pp. 16 sq., 51 sq.; Ellen Marie Chen, „Nothingness and the Mother Principle in Early Chinese Taoism", *International Philosophical Quarterly*, 9, 1969, pp. 391–405; Holmes Welch, *Taoism. The Parting of the Way* (1957; ediție revăzută, 1965), pp. 50 sq.; Max Kaltenmark, *Lao Tseu et le taoïsme* (Paris, 1965), pp. 30 sq.; Wing-Tsit Chan, *The Way of Lao Tzu* (New York, 1963), pp. 31 sq.

Despre fragmentele cosmogonice din *Dao de Jing*, cf. Norman J. Girardot, „Myth and meaning in the *Tao te ching*: Chapters 25 and 42", HR, 16, 1977, pp. 294–328, și bibliografia înregistrată la § 129.

Despre „divinitatea Văii", „Femela Întunecoasă", cf. § 132.

131. Confucius a fost primul care și-a folosit învățătura ca un mijloc de reformă spirituală și politică. El nu ținea cursuri propriu-zise, ci se întreținea cu discipolii. La vârsta de cincizeci de ani i s-a dat un post în administrația imperială, dar el a demisionat la scurtă vreme de la instalare, după ce și-a dat seama că nu dispunea de nici o putere. Dezamăgit, a călătorit mai mult de zece ani de-a lungul și de-a latul statelor Imperiului. La 67 de ani, la rugămintea vechilor săi discipoli, el s-a reîntors în ținutul natal, Lu, unde a mai trăit încă cinci ani.

Tradiția îi atribuie lui Confucius numeroase lucrări, în special „Cărțile clasice", dar e foarte puțin probabil ca el să le fi redactat, și e chiar îndoielnic că el a fost acela care le-a editat. O culegere din notele și convorbirile sale a fost publicată mai târziu de către discipolii lui sub titlul *Lun yu* („Convorbiri", tradus, de obicei, în engleză prin *Analects*). Am folosit traducerea lui J. Legge, *The Analects of Confucius* (ediție nouă, New York, 1966), a lui L. Giles, *The Sayings of Confucius* (ediție nouă, New York, 1961) și a lui W. E. Soothil, *The Analects* (Londra, 1958). Vezi, de asemenea, F. S. Couvreur, *Entretiens de Confucius et de ses disciples* (Paris, ediție nouă, fără an); James R. Ware, *The Sayings of Confucius* (New York, 1955).

Din abundența literatură despre Confucius citățm: H. G. Creel, *Confucius and the Chinese way* (New York, 1949; reeditare 1960); Lin Yutang, *The Wisdom of Confucius* (New York, 1938); Liu Wu-chi, *Confucius, His Life and Times* (New York, 1955); Etiemble, *Confucius* (Paris, 1956); Daniel Leslie, *Confucius* (Paris, 1962); J. Munro, *The Concept of man in Early*

China (Stanford, 1969), pp. 49–83 („The Confucian Concept of man"); Herbert Fingarette, *Confucius — the Secular as Sacred* (New York, 1972); și culegerea de studii critice publicată de Arthur F. Wright, *Confucianism and Chinese Civilisation* (New York, 1967).

132. Există un număr destul de mare de traduceri din *Dao de Jing* (treizeci și cinci numai în engleză, publicate între 1868 și 1955). Nu o dată ești înclinat să gândești în termenii lui Marcel Granet, care făcea, cu privire la traducerea lui Stanislas Julien (1842), observația: „întru totul conștiincioasă, ea nu trădează textul, dar nici nu îți dă posibilitatea să îl înțelegi" (*La pensée chinoise*, p. 503, n. 1). Am folosit traducerea lui Arthur Waley, *The Way and its Power* (Londra, 1934), pentru meritele ei literare, și aceea a lui Wing-tsit Chan, *The Way of Lao Tzu* (New York, 1962), pentru bogăția și precizia comentariului. Dar fragmentele citate în text reproduc traducerea lui Marx Kaltenmark, în admirabila sa cărțulie, *Lao Tseu et le taoïsme* (Paris, 1963).

Lucrările lui Waley și ale lui Chan conțin lungi introduceri, în care sunt examinate numeroase probleme puse de istoria textului. Cf., de asemenea, Jan Yün Hua, „Problems of Tao and *Tao Te Ching*", *Numen*, 22, 1975, pp. 208–234 (autorul prezintă ultimele cercetări ale lui Fung Yu-lan despre daoismul antic); id., „The Silk manuscripts on Taoïsm", *T'oung Pao*, 63, 1977, pp. 66–84 (despre manuscrisele recent descoperite într-un mormânt datând din ~168). Comentariul lui Ho-shang-Koung a fost tradus de Eduard Erkes, *Ho-shang-kung's Commentary on Lao-tse, translated and annotated* (Ascona, 1950).

Între prezentările generale, semnalăm: Henri Maspero, *Le taoïsme (Mélanges posthumes*, II, Paris, 1950); Fung Yu-lan, *History of Chinese Philosophy*, I (Princeton, 1952), pp. 170 sq.; Max Kaltenmark, *Lao Tseu et le taoïsme;* Holmes Welch, *Taoism. The Parting of the Way* (Boston, 1957; ediție revăzută 1965); Nicole Vandier-Nicolas, *Le Taoïsme* (Paris, 1965); Etiemble, „En relisant Lao-Tseu", *La Nouvelle Revue Française*, 171, 1967, pp. 457–476; Herrlee G. Creel, *What is Taoism?* (Chicago, 1970).

O parte din comunicările prezentate la Colocviul asupra daoismului (Bellagio, 7–14 septembrie 1968) a fost publicată în *History of Religion*, 9, 1969–1970, pp. 107–255. A se vedea mai ales: Holmes H. Welch, „The Bellagio Conference on Taoist Studies", pp. 107–136; Arthur F. Wright, „A historian's reflection on Taoist tradition", pp. 248–255. Despre orientările actuale în studiul daoismului, a se vedea Norman J. Girardot, „Part of the Way: Four Studies on Taoism", HR, 11, 1972, pp. 319–337.

Semnalăm câteva studii recente: Donald Munro, „The Taoist Concept of Man", în *The Concept of Man in Early China* (Stanford, 1969), pp. 117–139; J. J. L. Duyvendak, „The Philosophy of Wu-wei", *Asiatische Studien*, I, 1947, pp. 81–102; Walter Liebenthal, „The Immortality of the Soul in Chinese Thought", *Monumenta Niponica*, 8, 1952, pp. 327–397; Max Kaltenmark, „Lingpao: Note sur un terme du taoïsme religieux", *Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études Chinoises*, XIV, Paris, 1960, pp. 551–588; Kimura Eiichi, „Taoism and Chinese Thought", în *Acta Asiatica*, 27, 1974, pp. 1–8; Michel Strickmann, „The longest Taoist Scriptures", HR, 17, 1978, pp. 331–354. Legăturile dintre „daoismul filosofic" (așa cum e exprimat el în *Dao de Jing* și de Zhuang Zi) și „daoismul religios" sau căutarea nemuririi prin diverse tehnici de fiziologie subtilă și prin alchimie constituie o problemă controversată încă. Unii autori insistă asupra deosebirilor care despart „daoismul filosofic" de cultul imortalității. După acești autori (de exemplu, A. G. Graham, H. H. Welch, Fung Yu-lan), prima mare perioadă a daoismului filosofic a fost degradată de invazia superstițiilor (magie și religie populară) și a concepțiilor și practicilor buddhiste. Rezultatul acestei degradări este „neodaoismul" sau „religia daoistă". Cf., *inter alia*, Creel, *op. cit.*, pp. 1–24, 37 sq.; A. C. Graham, *The Book of Leih-Tzu* (Londra, 1960), pp. 10 sq., 16 sq. (a se vedea critica acestei poziții făcută de K. Schipper, în analiza sa, *T'oung Pao*, N.S., 51, 1964, pp. 288–292). Dimpotrivă, sinologii francezi și elevii lor (M. Granet, H. Maspero, Max Kaltenmark, C. Schipper, Anna Seidel etc.) scot în evidență solidaritatea structurală între cele două „școli daoiste". Cf. discutarea câtorva lucrări recente ilustrând aceste două demersuri metodologice, la Norman Girardot, „Part of the Way. Four Studies on Taoism", pp. 320–324, și mai ales articolul lui N. Sivin, „On the word «Taoist» as a source of perplexity. With special reference to the relations of Science and Religion in traditional China", HR, 17, 1978, pp. 303–330 (cf. pp. 313 sq., examinarea câtorva interpretări recente datorate savanților japonezi).

Despre concepțiile chineze despre imortalitate, a se vedea Ying-shih Yu, „Life and Immortality in the Mind of Han China", HJAS, 25, 1964–1965, pp. 80–92; Ellen Marie Chen, „Is there a doctrine of physical Immortality in the *Tao te Ching?*", HR, 12, 1973, pp. 231–239. Joseph Needham a subliniat caracterul „magic, științific, democratic și politic revoluționar" al daoismului (*Science and Civilisation in China*, II, 1956, p. 35). După Needham, daoiștii erau ostili nu doar confucianismului, ci și sistemului feudal în totalitatea sa (*ibid.*, p. 100; cf. pp. 100–132). Totuși, N. Sivin a pus la îndoială temeiul acestor afirmații; nimeni n-a putut demonstra antifeudalismul daoiștilor, nici identificarea lor cu începuturile unei mișcări științifice; cf. „On the word «Taoist»", pp. 309 sq.

Scrierile lui Zhuang Zi au fost de mai multe ori traduse în principalele limbi europene. Traducerea lui James Legge, *The Writings of Kwan-zze* (SBE, vol. 39 și 40, Londra, 1891) este cea mai cunoscută. A se vedea acum Burton Watson, *The Complete Works of Chuang Tzu* (New York, 1968).

Despre Zhuang Zi, cf. Arthur Waley, *Three Ways of Thought in Ancient China* (Londra, 1939, reeditare, New York, 1956), pp. 3–79; Fung Yu-lan, *Lao Tzu and Chuang Tzu. The Spirit of Chinese Philosophy* (Londra, 1947); A. C. Graham, „Chuang-tzu's essay on Seeing things as equal", HR, 9, 1969–1970, pp. 137–159.

133. Despre tehnicile daoiste vizând dobândirea nemuririi fizice, a se vedea Henri Maspero, *Le Taoïsme*, pp. 89–116; Holmes Welch, *Taoism*, pp. 97 sq.; Max Kaltenmark, *Lao Tseu et le taoïsme*, pp. 146 sq.

Despre Nemuritorii daoiști, a se vedea Lionel Giles, *A Gallery of Chinese Immortals* (Londra, 1948); Max Kaltenmark, *Le Lie-sien Tchouan. Biographies légendaires des Immortels taoïstes de l'antiquité* (Pekin, 1953, traducere și comentariu).

Despre „eliberarea cadavrului", vezi H. Maspero, *Le Taoïsme*, pp. 98 sq.; H. Welch, *Taoism*, pp. 108 sq.

Despre „zborul magic" al yoginilor și al alchimiștilor, vezi M. Eliade, *Le Yoga*, pp. 402 sq., id., *Le Chamanisme* (ediția a 2-a) pp. 439 sq.; *Forgerons et alchimistes* (ediție nouă, 1977), pp. 169–170.

Despre legenda celor trei munți sfinți care se găsesc în mijlocul mării și de care nimeni nu se poate apropia, vezi Sse-ma Ts'ien, *Mémoires*, III, pp. 436–437; „Altădată... oamenii au putut să ajungă acolo: acolo se află Preafericiții și elixirul împotriva morții; acolo toate ființele, păsările și patrupedele sunt albe, palatele sunt făcute din aur și din argint; când oamenii nu ajunseseră încă la ele, ei îi vedeau de departe ca un nor în zare; când se apropiau, cei trei munți sacri erau răsturnați în apă... De fapt, nimeni nu a reușit să urce pe crestele lor" (a se vedea vol. II, pp. 152–153). Este vorba de țări aparținând unei geografii mitice, care s-a cristalizat în urma unor experiențe extatice imemoriale; cf. legendele hinduse despre *ṛṣi* avântându-se în văzduh către misteriosul ținut din nord numit *Svetadvīpa;* tot așa lacul Anavatapta nu putea fi atins decât de cei care aveau puterea supranaturală de a zbura în văzduh; Buddha și arhații soseau la Anavatapta într-o secundă; vezi *Le Yoga*, pp. 397 sq.

Cocorul este prin excelență pasărea Nemuritorilor: despre el se spunea că trăiește peste o mie de ani și „poate să respire cu gâtul îndoit, tehnică ce înmlădiază respirația și pe care o imitau daoiștii" (M. Kaltenmark, *Lao Tseu*, p. 153). Vezi, de asemenea, J. de Groot, *The Religious System of the Chinese*, IV, pp. 232–233, 295, 395. Despre dansul cocorilor, cf. M. Granet, *Danses et légendes*, pp. 216, sq.

Despre *Câmpiile de Cinabru* și „Cei Trei Viermi", a se vedea H. Maspero, *Le Taoïsme*, pp. 91 sq.; H. Welch, *op. cit.*, pp. 106–109, 121, 130–132.

Despre străvechimea practicii respiratorii în China, vezi Hellmut Wilhelm, „Eine Chou-Inschrift über Atemtechnik", *Monumenta Sinica*, 13, 1948, pp. 385–388.

În legătură cu tehnica „hrănirii forței vitale", memoriul lui Henri Maspero rămâne fudamental: „Les procédés de «nourrir le principe vital» dans la religion taoïste ancienne", JA, 1937, pp. 177–252, 353–430; vezi, de asemenea, *Le Taoïsme*, pp. 107–114. Pentru o analiză comparativă a tehnicilor respiratorii indiană, islamică și creștină (isihasmul), a se vedea *Le Yoga*, pp. 71–78.

„Importanța Respirației Embrionare ține de împrejurarea că trupul omului este alcătuit din sufluri. La originea lumii, Cele Nouă Sufluri amestecate formau Haosul; când Haosul s-a împrăștiat, ele s-au despărțit; cele pure și subtile s-au ridicat și au format Cerul, cele impure și grosolane au coborât și au devenit Pământ. Primii zei, cei mai mari, s-au creat în mod spontan din înnodarea suflurilor, apoi au fost zămisliți și creați zeii mai mici. Mai târziu, Împăratul Galben, Huang Di, i-a făurit pe oameni înălțând statui de pământ în cele patru direcții cardinale; el le-a expus tuturor suflurilor aerului timp de 300 de ani; când au fost pătrunse îndeajuns, ele au putut să vorbească și să miște și au dat naștere diferitelor rase de oameni. Astfel, corpul omului este făcut din suflurile impure, care au format Pământul, dar suflul vital, care îl animă, este suflul pur care circulă între Cer și Pământ. Pentru ca să poată deveni nemuritor, el trebuie să înlocuiască definitiv suflurile impure cu sufluri pure; către aceasta tinde Respirația Embrionară. În vreme ce omul obișnuit, hrănindu-se cu cereale, își înlocuiește zilnic materia corpului printr-o materie la fel de grosolană, daoistul, hrănindu-se cu sufluri, o înlocuiește cu o materie din ce în ce mai pură" (H. Maspero, *Le Taoïsme*, p. 114).

Reținem paralelismul cu antropogonia și eshatologia orfică; cf. § 181.

Pentru daoiști, întreg corpul omenesc este plin de divinități și de ființe transcendente; vezi descrierea acestui panteon în H. Maspero, *La Taoïsme*, pp. 116–137. Cu zeii se poate intra în legătură prin meditație mistică sau prin extaz; *ibid.*, pp. 137–147.

Despre tehnicile sexuale daoiste, vezi Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, II (Cambridge, 1956), pp. 146–152; Akira Ishihara și Howard S. Levy, *The Tao of Sex. An annotated translation of XXVIII section of the Essence of Medical Prescriptions* (Tokyo, 1968, ediție nouă, New York, 1970; precizăm că tehnicile analizate nu sunt exclusiv daoiste).

Un text tradus de H. Maspero („Les procédés...", p. 385) descrie după cum urmează tehnica de „a face sămânța să se întoarcă și de a regenera creierul": „principiul... constă în a copula în așa fel încât Esența (*i.e.* sămânța) să fie puternic agitată (apoi), când e pe punctul să iasă afară, este prins repede (penisul) cu cele două degete mediane, în spatele scrotului și în fața anusului, se strânge cu putere, și se expulzează cât mai îndelung Suflul pe gură, timp în care se strânge de câteva ori din dinți, fără a reține însă Suflul. Astfel, în vreme ce Esența este emisă, Esența nu poate ieși, ci se întoarce din Tija de Jad (penisul) și urcă la creier. Nemuritorii își transmit acest procedeu; ei jură, bând sânge, să nu se transmită la întâmplare și fără socoteală". Cf., de asemenea, R. H. van Gulik, *Erotic colour prints*, p. 78.

În *Biografia Omului Real de Pură-Transcendență*, despre care H. Maspero consideră că poate fi datat din secolul al V-lea d. Hr., metoda întoarcerii seminței se numără printre cele cinci rețete ale Nemuritorului maestru Ziang: „Prin meditație desăvârșită trebuie îndepărtată (toată) gândirea exterioară; atunci bărbații și femeile vor putea să practice metoda Vieții Veșnice. Acest procedeu este cu desăvârșire secret: să nu îl transmiteți decât înțelepților!... Ori de câte ori se practică (acest procedeu), trebuie să se intre în meditație: trebuie mai întâi să se piardă conștiința corpului propriu și conștiința lumii exterioare". După ce a rostit o rugăciune, „bărbații își țin (spiritul fixat asupra) rinichilor, păzindu-și cu strășnicie Esența (*i.e.* sperma) și distilându-și Suflul, care înaintează de-a lungul șirei spinării și urcă la *Ni-huan* (*i.e. Câmpul de Cinabru* localizat în cap) împotriva curentului: este ceea ce se numește „a face să se întoarcă în punctul de Origine" *huan-yuan;*

femeile își vor ține (spiritul fixat) în inimă, hrănind spiritele, distilând un foc imobil, făcând să coboare Suflul din amândoi sânii în rinichi, de unde acesta urcă înapoi prin coloana vertebrală și merge, de asemenea, la *Nihuan:* este ceea ce se cheamă „a transforma realul" *huan zhen*. La capătul a o sută de zile se atinge Transcendența. Dacă se practică (acest procedeu) multă vreme, cel ce îl practică devine spontan Om Real și, viețuind veșnic, străbate secolele. Aceasta este metoda de a nu muri" (traducere de H. Maspero, „Les procédés...", pp. 386–387).

Despre „misteriosul embrion" al noului corp nemuritor, vezi H. Welch, *Taoism*, pp. 108 sq., 120 sq.

Despre raporturile dintre tehnicile daoiste și Yoga tantrică, vezi M. Eliade, *Le Yoga*, pp. 253 sq., 400 sq.; J. Needham, *Science and Civilization*, II, pp. 425 sq.; R. H. van Gulik, *Sexual Life in Ancient China* (Leiden, 1961), pp. 339 sq.; J. Filliozat, „Taoïsme et Yoga", JA, 257, 1969, pp. 41–88. Vezi, de asemenea, Lu K'uan Yu, *Taoist Yoga. Alchemy and Immortality* (Londra, 1970; este traducerea engleză a unui autor modern; „No evidence of Taoist origin or particular association is given", N. Sivin, HR, 17, p. 319, n. 27).

134. Pentru alchimia chineză, esențialul bibliografiei e de găsit în cărțile noastre *Le Yoga* (Paris, 1954, ediție nouă, 1972, pp. 404–406) și *Forgerons et alchimistes* (ediție nouă, revizuită și adăugită, 1977), pp. 167–168, și mai ales în Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, V, 2 (Cambridge, 1974), pp. 2 sq., 381 sq. Notăm lucrările mai importante: A. Waley, „Notes on Chinese Alchemy", BSOAS, 6, 1930, pp. 1–24; Homer H. Dubs, „The Beginnings of Alchemy", *Isis*, 38, 1947, pp. 62–86; Nathan Sivin, *Chinese Alchemy: Preliminary Studies* (Cambridge, Mass., 1968; vezi recenzia noastră în HR, 10, 1970, pp. 178–182); J. Needham, *Science and Civilization*, V, 3, 1976 (istoria alchimiei va fi continuată în cele două volume ulterioare, în momentul de față în pregătire).

Dintre traducerile textelor alchimice, relevăm mai ales: Lu Ch'iang Wu și Tenney L. Davis, „An ancient chinese treatise on alchemy entitled (*Ts'an T'ung Ch'i*, written by Wel Po-Yang about 142 A.D." (*Isis*, 1932, vol. 18, pp. 210–289); id., „Ko Hung on the Yellow and the White" (*Proceedings of the American Academy of Arts and Science*, vol. 71, 1935, pp. 221–284). Această ultimă lucrare comportă traducerea cap. IV și VI din tratatul lui Ko Hung (Pao P'u Tzu); cap. I–III sunt traduse de Eugen Feifel, *Monumenta Serica*, vol. 6, 1941, pp. 131–211 (vezi *ibid.*, vol. 9, 1944, o nouă traducere a cap. IV, tot de E. Feifel) și cap. VII și XI de T. L. Davis și K. F. Chen, „The Inner Chapters of Pao-pu-tzu" (*Proceedings of American Academy of Arts and Science*, vol. 74, 1940–1942, pp. 287–325). Despre valoarea traducerilor lui T. L. Davis și a colaboratorilor săi, vezi J. Needham, *Science and Civilization*, V, 2, p. 6, și Nathan Sivin, *Chinese Alchemy*, p. 15. James R. Ware a dat o traducere completă din *Nei P'ien* de Ko Hung, în *Alchemy, Medicine and Religion in the China of A.D. 320: The Nei P'ien of Ko Hung* (Cambridge, Mass., 1966; cf. observațiile noastre, în HR, 8, 1968, pp. 84–85). Lucrarea lui N. Sivin, *Chinese Alchemy*, pp. 145–214, comportă traducerea adnotată din *Tan ching yao chueh* („Essential formulas from the alchemical classics"), lucrare atribuită lui Sun Ssu-mo (secolul VI d. Hr.). Vezi, de asemenea, Roy C. Spooner și C. H. Wang, „The Divine Nine Turn *Tan Sha* Method, a Chinese Alchemical Recipe" (*Isis*, 1947, vol. 38, pp. 235–242).

După H. H. Dubs, primul document ar fi din anul 144 î. Hr.; în anul acela, un edict imperial amenință cu execuția publică pe toți aceia care vor fi surprinși în flagrant delict de contrafacere a aurului (textul este reprodus de H. Dubs, „The Beginnings of Alchemy", p. 63). Dar, așa cum bine a arătat J. Needham (*Science and Civilisation*, V, 2, pp. 47 sq.), contrafacerea aurului nu constituie la drept vorbind o „metodă" alchimică.

H. H. Dubs crede că originea alchimiei trebuie căutată în China din secolul IV î. Hr. După acest autor, alchimia nu putea să se nască decât într-o civilizație în care aurul era puțin cunoscut sau în care nu se cunoșteau metodele de dozare a cantității de metal pur; or, în Mesopotamia, aceste metode erau răspândite din secolul al XIV-lea î. Hr., ceea ce reduce la improbabilitate originea mediteraneană a alchimiei (H. Dubs, pp. 80 sq.). Dar această opinie nu a fost acceptată de istoricii alchimiei (vezi, *inter alia*, F. Sherwood Taylor, *The Alchemists*, New York, 1949, p. 75). H. Dubs crede că alchimia a fost introdusă în Occident de călătorii chinezi (*op. cit.*, p. 84). Totuși, după Laufer, nu este exclus ca alchimia „științifică" să reprezinte în China o influență străină (cf. Laufer, *Isis*, 1929, pp. 330–331). Despre penetrația ideilor mediteraneene în China, a se vedea H. Dubs, *op. cit.*, pp. 82–83, n. 122–123. Despre originea, probabilă, mesopotamiană a ideologiei alchimice chineze, cf. H. E. Stapleton, „The Antiquity of Alchemy" (*Ambix*, V, 1953, pp. 1–43), pp. 15 sq. Discutând pe scurt originea chinezească a alchimiei (pp. 19–30), N. Sivin respinge ipoteza lui H. Dubs (pp. 22–23). Critica cea mai radicală a fost prezentată de J. Needham (vol. V, 2, pp. 44 sq.), în ciuda faptului că el însuși, deși din cu totul alte motive, susține că alchimia este o creație chineză. După J. Needham, cultura din China antică era unicul mediu în care să se cristalizeze credința într-un elixir împotriva morții, operă supremă a chimistului (pp. 71, 82, 114–115). Cele două concepții — aceea a elixirului și cea a fabricării alchimice a aurului — au fost integrate pentru prima oară în istoria Chinei în secolul al IV-lea î. Hr. (pp. 12 sq. etc.). Dar J. Needham recunoaște că relația dintre aur și imortalitate era cunoscută în India înainte de secolul al VI-lea î. Hr. (pp. 118 sq.).

Într-un articol recent, N. Sivin atrage atenția asupra caracterului „panchinez" al tehnicilor daoiste și al alchimiei; cf. „On the Word «Taoist» as a source of perplexity", pp. 316 sq. În același articol, N. Sivin analizează cu pertinență importanța lui Ko Hung, considerat de majoritatea savanților drept „cel mai mare alchimist din istoria chineză" (J. Needham); cf. *op. cit.*, pp. 323 sq.

Până în anii din urmă, savanții occidentali considerau „alchimia externă" sau iatrochimia *(wai dan)* ca fiind „exoterică", și „alchimia internă" *(nei dan)* ca „ezoterică". Dacă această dihotomie este adevărată pentru unii autori târzii ca Peng Xiao (secolele IX–X), la început *wai dan* „era tot atât de ezoterică cât și corespondentul ei yogic" (N. Sivin, *Chinese Alchemy*, p. 15, n. 18). Într-adevăr, Sun Ssu Mo, marele iatrochimist din secolul al VII-lea, reprezentând „alchimia externă", se situează

în întregime în tradiția daoistă: cf. fragmentul citat în *Forgerons et alchimistes*, p. 98, după traducere lui N. Sivin, *op. cit.*, pp. 146–148.

Pentru simbolismul alchimic al respirației și al actului sexual, cf. R. H. van Gulik, *Erotic colour prints of the Ming period with an essay on Chinese sex life from the Han to the Ch'ing dynasty, B.C. 206–A.D. 1644* (Tokyo, 1951), pp. 115 sq.

Nu numai moartea lui Lao Zi (cf. n. 109), ci și nașterea sa au fost interpretate ca o cosmogonie; vezi Cristofer Schipper, „The Taoist body", HR, 17, 1978, pp. 355–386, în special pp. 361–374.

Despre divinizarea lui Lao Zi, vezi Anna K. Seidel, *La divinisation de Lao Tseu dans le Taoïsme des Han* (Paris, 1969); vezi, de asemenea, de același autor, „The image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism. Lao Tzu and Li Hung", HR, 9, 1969–70, pp. 216–247.

Despre mișcările daoiste de structură mesianică, vezi Paul Michaud, „The Yellow Turbans", *Monumenta Serica*, 17, 1958, pp. 47–127; Werner Eichhorn, „Description of the Rebellion of Sun En and earlier taoist Rebellions", *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung*, 2, 1954, pp. 325–352; Howard S. Levy, „Yellow Turban Religion and Rebellion at the end of the Han", JAOS, 76, 1956, pp. 214–227; R. A. Stein, „Remarques sur les mouvements du Taoïsme politico-religieux au II-e siècle ap. J.C.", *T'oung Pao*, 50, 1963, pp. 1–78. Cf., de asemenea, cap. XXXV (bibliografia).

135. Despre hinduizarea subcontinentului și integrarea elementelor locale, vezi M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et liberté* (1954), pp. 120 sq., 377 sq. (bibliografie); J. Gonda, *Les religions de l'Inde*, I (Paris, 1962), pp. 236 sq., 268 (bibliografie).

Există o literatură destul de abundentă despre morfologia și istoria hinduismului. Semnalăm lucrările mai utile: L. Renou și Jean Filliozat, *L'Inde classique*, I (1947), pp. 381–667; L. Renou, *L'Hindouisme* (colecția „Que sais-je?", 1951); J. Gonda, *Les religions de l'Inde*, I, pp. 257–421; Anne-Marie Esnoul, „L'Hindouisme" (în *Histoire des religions*, sub coordonarea lui H. Ch. Puech, I, 1970, pp. 996–1104); id., *L'Hindouisme* (antologie, 1973).

A se vedea, de asemenea, J. E. Carpenter, *Theism in Mediaeval India* (Londra, 1926; prețioasă pentru documentația ei); J. Gonda, *Aspects of Early Visnuism* (Utrecht, 1954); id., *Change and Continuity in Indian Religion* (La Haye, 1964); id., *Viṣṇuism and Śivaism: A Comparison* (Londra, 1970); Arthur L. Herman, *The Problem of Evil and Indian Thought* (Delhi–Varanasi–Patna, 1976), pp. 146 sq.; Stella Kramrisch „The Indian Great Goddess", HR, 14, 1975, pp. 235–256, în special pp. 258 sq. (androginul și zeița), 263 sq. (Devī); J. C. Heestermann, „Brahmin, Ritual and Renouncer", *Wiener Zeitschrift zur Kunde des Süd-u. Ostasien*, 11, 1964, pp. 1–37; V. S. Agrawala, *Śiva Mahādeva, The Great Good* (Benares, 1966); Madeleine Biardeau, *Clefs pour la pensée hindoue* (Paris, 1972); Wendell Charles Beane, *Myth, Cult and Symbols in Śakta Hinduism. A Study of the Indian Mother Goddess* (Leiden, 1977), în special pp. 42 sq., 228 sq.; Wendy Doniger O'Flaherty, *Asceticism and Eroticism in the Mythology of Śiva* (Londra, 1973).

Vezi, de asemenea, bibliografiile cap. XXIV, §§ 191–194.

Vom prezenta diversele faze ale șivaismului și vișnuismului în cap. XXXI și XXXII (partea a III-a).

136. În legătură cu leit-motivul „învingerii suferinței", vezi M. Eliade, *Le Yoga*, pp. 27 sq.

Despre analogiile dintre simbolismul indian al captivității și liberării de legături și anumite aspecte ale mitologiei gnostice, a se vedea M. Eliade, *Aspects du mythe* (1963), pp. 142 sq. („Mythologie de la Mémoire et l'Oubli") [trad. românească, pp. 125 sq. — nota trad.].

137. Despre continuitatea ideilor vedice în *Upaniṣade*, cf. F. Edgerton, „The Upanishads: what do they seek, and why", JAOS, 49, 1929, pp. 97–121, în special pp. 100 sq.

Problema generală a continuității în religia indiană a fost tratată de J. Gonda, *Continuity and Change* (vezi în special pp. 38 sq., 315 sq).

Ananda K. Coomarasawamy a evidențiat în câteva rânduri caracterul „tradițional" (*i.e.* independent de conjuncțiile istorice) a metafizicii indiene. Cf. *Selected Papers*, I–II (editat de Roger Lipsey, Princeton, 1977).

138. Cu privire la Vedānta presistematică, a se vedea capitolele respective în istoriile filosofiei indiene a lui S. N. Dasgupta și a lui R. Radhakrishnan; H. de Glasenapp, *La philosophie indienne* (traducere de A.-M. Esnoul, 1951), pp. 126 sq.; William Beidler, *The Vision of Self in Early Vedānta* (Delhi, Patna, Benares, 1975), în special pp. 104 sq., 227 sq.

Am examinat (§ 82) paradoxul lui Brahman „corporal" (muritor") și „incorporal" („nemuritor") în *Upaniṣadele* medii; am amintit, în plus, antecedentele mitologice ale acestei speculații metafizice (§ 68). O tendință analoagă spre *coincidentia oppositorum* se reîntâlnește în filosofia Sāṃkhya și, mai ales, acel „instinct teleologic" care angajează Substanța cosmică *(prakṛti)* să ajute la eliberarea spiritului *(puruṣa)*; cf. § 140. Adăugăm că *coincidentia oppositorum* care caracterizează pe Brahman (ca totalitate a realului sau Ființă absolută) este exprimată, de asemenea, în numeroase mituri, mai ales în miturile raportându-se la condiția umană. Așa, de exemplu, manifestările răului (demonii, monștri etc.) răsar din însuși trupul Zeului (în primul rând din necurățiile sale); altfel spus, răul este, ca și binele, de origine divină: el face parte integrantă din divinitate. Cf. miturile brahmanice și puranice citate și comentate de W. D. O'Flaherty, *The Origins of Evil in Hindu Mithology* (Berkeley, 1976), pp. 139 sq. E bine să adăugăm că acest motiv este atestat în alte mitologii: diavolul sau Moartea se nasc din scuipatul, din excrementul sau din umbra Creatorului; cf. M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, pp. 87 sq. (legendă bulgară), 87 (legendă mordvină), 101 (mit vogul) [trad. românească, pp. 96 sq., 96 și 106 — nota trad.].

139. Bibliografia la textele Sāṃkhya și comentariile lor sunt înregistrate în cartea noastră *Le Yoga. Immortalité et liberté*, pp. 361–364. De adăugat: Corrado Pensa (tr.), *Isvarakṛṣṇa, Sāṃkhya-kārikā con il commento di Gauḍapāda* (Torino,

1960); Anne- Marie Esnoul (trad.), *Les strophes de Sāṃkhya* (Sāṃkhya-kārikā) cu comentariul lui Gauḍapāda. Text sanscrit și traducere adnotată (Paris, 1964).

Pentru bibliografia critică, cf. *Le Yoga*, p. 364. De adăugat:

J. A. B. van Buitenen, „Studies in Sāṃkhya", JAOS, 80, 1956, pp. 153–157; 81, 1957, pp. 15–25, 88–107; Pulinbihari Chakravarti, *Origin and Development of the Sāṃkhya System of Thought* (Calcutta, 1952); Gerald James Larson, *Classical Sāṃkhya. An interpretation of its History and Meaning* (Delhi–Varanasi–Patna, 1969). Lucrarea lui G. J. Larson conține o trecere în revistă critică a interpretărilor filosofiei Sāṃkhya de la Richard Garbe până la S. Radhakrishnan (pp. 7–76).

Despre idei Sāṃkhya în *Upaniṣade*, vezi M. Eliade, *Le Yoga*, pp. 227 sq.; E. H. Johnston, „Some Sāṃkhya and Yoga Conceptions of the Śvetāśvatara-Upanishad", JRAS, 1930, pp. 855–878; id., *Early Sāṃkhya* (Londra, 1937); J. A. B. van Buitenen, „Studies...", în special pp. 88 sq., 100 sq; G. J. Larson, *op. cit.*, pp. 99 sq.

Despre structura ontologică a lui *puruṣa* („Sinele"), a se vedea *Le Yoga*, pp. 27 sq.; G. J. Larson, *op. cit.*, pp. 181 sq.

După cum am văzut, puterea aproape magică a „gnosei" *(vidyā, jñāna)* este neobosit exaltată în *Upaniṣade* (cf. § 80). Într-adevăr, grație numai cunoașterii metafizice (ezoterice) *ṛși* au ajuns să aneantizeze „ignoranța" *(āvidya)* și să obțină eliberarea, adică au reușit să transceandă condiția umană. Se poate compara forța cvasimagică a „gnosei", pe de o parte, cu puterile declanșate de ritualuri și, pe de altă parte, cu „stăpânirile miraculoase" dobândite prin ascеză sau prin practicile yogice (cf. §§ 76 sq.). În acest domeniu anume, Sāṃkhya prelungește tradițiile vedice și upanișadice. F. Edgerton a subliniat corect caracterul „magic" al cunoașterii în *Upaniṣade;* cf. *The Beginnings of Indian Philosophy* (Londra, 1965), pp. 22 sq. Vezi, de asemenea, Corrado Pensa, „Some internal and comparative problems in the field of Indian Religions" (în *Problems and Methods of the History of Religions*, Leiden, 1971, pp. 102–122), pp. 114 sq.

Meditația de tip Sāṃkhya a fost analizată de Gerhard Oberhammer, *Strukturen yogischer Meditation* (Viena, 1977), pp. 17–56.

140. Despre modalitățile și „dezvoltarea" Substanței *(prakṛti)*, vezi *Le Yoga*, pp. 30 sq.

În ceea ce privește emergența lumii, merită să subliniem deosebirea dintre Sāṃkhya și Yoga. În vreme ce pentru Yoga lumea se naște din pricina ignorării structurii reale a spiritului (cf. *Yoga-sūtra*, II, 23–24), autorii Sāṃkhya consideră că dinamica *(parināma)* Substanței *(prakṛti)* este animată de un „instinct teleologic" în „folosul lui *puruṣa*" (Sāṃkhya-kārikā, 31, 42 etc.; cf. *Le Yoga*, pp. 34 sq.). Se poate compara acest efort al filosofiei Sāṃkhya de a depăși dualismul *puruṣa/prakṛti* cu speculațiile *Upaniṣadelor*, mai ales ale *Upaniṣadelor* medii *(Katha, Śvetāśvatara, Maitrī)*, cu privire la cele două modalități ale lui Brahman, „spiritual" și „material", „absolut" și „relativ" etc.; cf. § 82. Vezi, de asemenea, C. Pensa, „Some internal and comparative problems", pp. 109 sq.

141. Vezi textele citate și comentate în *Le Yoga*, pp. 42 sq., 100 sq.

142. Despre practicile Yoga, originea și istoria lor, cf. M. Eliade, *Le Yoga*, pp. 57–108 (tehnicile autonomiei), 109–148 (Yoga și brahmanismul), 149–167 (Yoga și hinduismul). Despre Pantañjali și textele Yoga clasice, cf. *ibid.*, pp. 364–366. A se vedea *ibid.*, p. 366, o listă de lucrări despre Yoga apărute până în 1954. Semnalăm pe cele mai importante: S. N. Dasgupta, *A Study of Patañjali* (Calcutta, 1920); id., *Yoga as Philosophy and Religion* (Londra, 1924); id., *Yoga philosophy in relation to other Systems of Indian Thought* (Calcutta, 1930); J. W. Hauer, *Die Anfänge der Yoga-Praxis* (Stuttgart, 1922); id., *Der Yoga als Heilweg* (Stuttgart, 1932); id., *Der Yoga. Ein indischer Weg zum Selbst* (Stuttgart, 1958); Alain Daniélou, *Yoga. The method of reintegration* (Londra, 1949); Jacques Masui, *Yoga, science de l'homme intégral* (texte și studii publicate sub direcția lui Jacques Masui, Paris, 1953); P. Masson-Oursel, *Le Yoga* (Paris, 1954); T. Brosse, *Études expérimentales des techniques du Yoga* (precedat de un studiu al lui J. Filliozat: *La nature du Yoga*) *dans sa tradition*, Paris, 1963); Jean Varenne, *Le Yoga et la tradition hindoue* (Paris, 1973).

Yoga-sūtra, cu comentariile lui Vyāsa și Vācaspatimishra, au fost traduse de J. H. Woods, *The Yoga-System of Patañjali* (Cambridge, Mass., 1914). Jean Varenne a tradus *Huits Upanishads du Yoga* (Paris, 1971); traducerea lui *Yoga-darshana Upanishad* e publicată în cartea *Le Yoga et la tradition hindoue* (pp. 232–255).

Yoga-sūtra constau din patru capitole, sau cărți *(pāda):* primul, conținând cincizeci și unu de aforisme *(sūtra)* este „capitolul despre enstaza yogică" *(samāddhipāda);* al doilea, cuprinzând cincizeci și cinci de aforisme, este numit *sādhanapāda* („capitolul despre realizare"); al treilea, de cincizeci și cinci de *sūtra*, tratează despre „puterile miraculoase" *(vibhūti)*. În fine, al patrulea și ultimul capitol, *kaivalyapāda (kaivalya* = izolare), nu are decât treizeci și patru de *sūtra* și reprezintă probabil o adăugire târzie.

Oricare ar fi epoca lui Patañjali (secolul al II-lea î. Hr. sau chiar secolul al V-lea d. Hr.), tehnicile de ascеză și meditație expuse de autorul lui *Yoga-sūtra* au în mod cert o vechime considerabilă; ele nu sunt descoperirile sale, nici ale timpului său; ele fuseseră puse în practică începând cu multe secole înainte. De altfel, nu e exclus ca textul original al *Yoga-sūtra* să fi fost remaniat de mai multe ori, ca să fie adaptat unor „situații filosofice" noi. Acest text de bază a fost meditat și comentat de numeroși autori. Prima lucrare care ne este cunoscută este *Yoga-bhāshya* de Vyāsa (secolele VI–VII), comentariu adnotat de Vāchapatimishra, către 850, în a sa *Tattvavaisāradi*. Aceste două texte se numără printre cele mai importante contribuții la înțelegerea textelor *Yoga-sūtra*. Cf. M. Eliade, *Patañjali et le Yoga* (Paris, 1962), pp. 10 sq.

143. Despre tehnicile Yoga, vezi M. Eliade, *Le Yoga*, pp. 57–108; *Patañjali et le Yoga*, pp. 53–101; J. Varenne, *Le Yoga et la tradition hindoue*, pp. 114–150.

Despre „abținerile" *(yama)* și „disciplinele" corporale și psihice *(niyama)*, a se vedea M. Eliade, *Le Yoga*, pp. 58 sq.; J. Varenne, *op. cit.*, pp. 121 sq.; Corrado Pensa, „On the Purification Concept in Indian Tradition with special regard to Yoga" (*East and West*, N.S., 19, 1969, pp. 1–35), în special pp. 11 sq.

Despre postùrile yogice *(āsana)* și disciplina respirației *(prāṇāyāma)*, a se vedea *Le Yoga*, pp. 62–75, 374; *Patañjali et le Yoga*, pp. 5–7, 70; J. Varenne, *op. cit.*, pp. 126–133.

Despre „concentrarea" yogică *(dhāraṇa)* și „meditație" *(dhyāna)*, cf. *Le Yoga*, pp. 75–82, 374–375; J. Varenne, *op. cit.*, pp. 141 sq.; Gerhard Oberhammer, *Strukturen yogischer Meditation* (Österr. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse, 322 Band, Viena, 1977), pp. 71 sq., 135 sq.

144. Despre rolul lui Iśvara în Yoga clasică, cf. N. S. Dasgupta, *Yoga as Philosophy and Religion*, pp. 85 sq.; M. Eliade, *Le Yoga*, pp. 83 sq. Absent în Rig Veda, Samaveda și Yajurveda, Iśvara este citat de șase ori în Atharva Veda. Dar, mai ales, în cele mai vechi *Upaniṣade* și în *Bhagavad-Gītā*, Iśvara se vădește a fi țelul tuturor celor ce caută eliberarea; cf. J. Gonda, *Change and Continuity in Indian Religion* (La Haye, 1965), pp. 139 sq. (Iśvara în *Atharva Veda*), 144 sq. (în *Upaniṣade* și *Bhagavad-Gītā*), 158 sq. (Iśvara în filosofia și în Yoga clasică).

145. Despre *siddhi* sau „puterile miraculoase", vezi S. Lindqvist, *Die Methoden des Yoga* (Lund, 1932), pp. 169–182; id., *Siddhi und Abhiññā. Eine Studie über die Klassischen Wunder des Yoga* (Uppsala, 1935); J. W. Hauer, *Der Yoga*, pp. 326 sq.; *Le Yoga*, pp. 94 sq., 375 (bibliografia); A. Janaček, „The methodical Principle in Yoga according to Patañjali's Yoga-sūtra", *Ar Or*, 19, 1951, pp. 514–567, în special pp. 551 sq.; C. Pensa, „On the Purification Concept in Indian Tradition", pp. 6 sq., 16 sq.

Despre *samādhi*, cf. *Le Yoga*, pp. 100 sq.; J. W. Hauer, *Der Yoga*, pp. 336 sq.; J. Varenne, *op. cit.*, pp. 169 sq.; G. Oberhammer, *Strukturen yogischer Meditation*, pp. 135 sq.

În afară de Yoga „cu opt membre", așa cum e descrisă de Patañjali (adică suita de exerciții și de meditații, de „înfrânări" până la *samādhi*), tradiția indiană cunoaște „Yoga cu șase membre" *(ṣaḍaṅga-yoga)*. În această serie de șase lipsesc primele trei „membre" *(yama, nyama, āsana)*, dar apare un „membru" necunoscut în tradiția patañjaliană: *tarka* (literal, „judecată", dar având aici sensul de „cunoaștere supremă"). Vezi: A. Zigmund-Cerbu, „The Ṣaḍaṇagayoga", HR, B, 1963, pp. 128–134; C. Pensa, „Osservazzioni e riferimenti per lo studio dello *ṣaḍanga-yoga*" *(Istituto Orientale di Napoli, Annali*, 19, 1969, pp. 521–528). Acest sistem Yoga „cu șase membre" a jucat un rol important în buddhismul târziu și în tantrism; cf. partea a III-a. A se vedea Günther Grönbold, *Ṣaḍ-aṅga-yoga* (Inaugural dissertation, München, 1969), în special pp. 118 sq. *(Kālācakra-Tantra)* 122 sq. (lista maeștrilor care au propovăduit învățătura *Ṣaḍaṅgayoga)*.

146. Despre eliberarea finală și condiția de *jīvan-mukta* („eliberat în viață"), vezi *Le Yoga*, pp. 100 sq.; cf. Roger Godel, *Essai sur l'expérience libératrice* (Paris, 1951); J. Varenne, *op. cit.*, pp. 162–163. „Situându-se, prin definiție «dincolo de bine și de rău», acești supraoameni nu au de ținut seama de valorile lumești: totul le este îngăduit și se presupune că mulți dintre ei sunt yogini, care, pretinzând (sau crezând sincer) că au atins *samādhi*, profită de acest lucru ca să-și «trăiască paradisul lor» pe lumea aceasta. Metafizic, ei sunt îndreptățiți să o facă, în măsura în care actele lor sunt fără cauză și fără efect. Fără cauză, pentru că un *jīvan-mukta* este, prin definiție, eliberat de orice dorință (pentru că toate *vāsanā* au fost nimicite); fără efect, pentru că sufletul eliberat nu mai poate fi afectat de *karman*. Orice act este, așadar, gratuit într-o asemenea situație, și de aceea se spune despre *jīvan-mukta* că este într-o stare de solitudine absolută" (J. Varenne, p. 162).

147. Din vasta bibliografie cu privire la viața lui Sakyamuni, amintim lucrările mai importante: E. J. Thomas, *The Life of Buddha as Legend and History* (Londra, 1927); A. Foucher, *La vie de Bouddha d'après les textes et les monuments de l'Inde* (Paris, 1949); H. von Glasenapp, *Buddha: Geschichte und Legende* (Zürich, 1950). Valoarea istorică a tradițiilor a fost analizată de Ernst Waldschmidt, „Die Ueberlieferung vom Lebensende des Buddha" (*Abh. d. Akad. der Wiss. in Göttingen*, Phil.-hist, Klasse, seria a 3-a, n. 29 și 30, 1944, 1948); E. Lamotte, „La légende du Bouddha", RHR, 134, 1947, pp. 37–71; id., *Histoire du Bouddhisme indien des origines à l'ère Saka* (Louvain, 1958), pp. 16 sq.; André Bareau, „La légende de la jeunesse du Bouddha dans les Vinayapiṭaka ancien", *Orient Extremus*, 9, 1962, pp. 6–33; id., *Recherches sur la biographie du Bouddha dans les Sūtrapiṭaka et les Vinyapiṭaka anciens*, I: De la Quête de l'Eveil à la conversion de Śariputra et de Maudgālyana (Paris, 1963); II: Les derniers mois, le parinirvāṇa et les funérailles (Paris, 1970: Publication de l'École Française d'Extrême-Orient); id., „The Superhuman Personality of the Buddha and its Symbolism in the Mahāparinirvāṇa-sūtra of the Dharmaguptaka", *Myths and Symbols. Studies in Honor of Mircea Eliade* (Chicago, 1969), pp. 9–21; id., „Le Parinirvāṇa du Bouddha et la naissance de la religion bouddhique", BEFEO, 64, 1974, pp. 275–299. Ultimele interpretări au fost analizate de Frank E. Reynolds, „The Many Lives of Buddha. A Study of Sacred biography and Theravāda Tradition", în Frank E. Reynolds și Donald Capps, ed., *The Biographical Process* (Haga, 1976), pp. 37–61. După ce amintește pozițiile metodologice caracteristice cercetărilor din a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea — ale celor „myth-oriented" (E. Senart, H. Kern, A. K. Coomaraswamy) și ale „istoricișilor" (H. Oldenberg, T. W. și Caroline A. F. Rhys-Davids) — Reynolds analizează câteva demersuri recente care vizează integrarea celor două perspective: cea a „mitului" și cea a „istoriei".

Benjamen I. Schwartz a atras în mod oportun atenția asupra caracterului falacios al interpretărilor sociologice privind apariția buddhismului și, în general, a religiilor salvării. „If Buddhism did indeed emerge within an urban commercial environment, as Prof. Thapar suggests, it hardly strikes us as a particularly «bourgeois» philosophy. While she stresses the political and social doctrine of early Buddhism, one has the feeling that the heart of Buddhism does not lie there";

cf. „The Age of Transcendence" (în *Wisdom, Revelation and Doubt: Perspectives on the First Millenium B.C., Daedalus*, Spring 1975, pp. 1–7), p. 4.

Despre simbolismul „Omul Cel Mare" *(mahāpuruṣa)*, a se vedea: A. K. Coomaraswamy, „The Buddha's *cūḍā, hair*, and *uṣṇīṣa*, crown", JRAS, 1928, pp. 815–840; Stella Kramrisch, „Emblems of the Universal Being", *Journal of Indian Society for Oriental Art* (Calcutta), 3, 1935, pp. 148–160; A. Wayman, „Contributions regarding the thirty two characteristics of the Great Person", *Liebenthal Festschrift*, ed. K. Roy (Sion-Indian Studies, 5, Santiniketan, 1957), pp. 243–260.

Tema celor „Șapte Pași" se regăsește în Nașterea Mariei, cf. *Protoevanghelia lui Iacov*, cap. VI, și comentariul lui Henri de Lubac, *Aspects du Bouddhisme* (Paris, 1951), pp. 126–127.

Episodul prezentării lui *Bodhisattva* în templu amintește de un episod din Pseudo-Matei (cap. XXIII): „Când Preafericita Maria a intrat în templul (egiptean) cu pruncul, toți idolii au căzut la pământ". Dar cele două legende se dezvăluie ca fiind opuse: idolii egipteni sunt răsturnați definitiv, căci Hrist abolește cultul zeilor falși — în timp ce zeitățile brahmanice se prosternă în semn de omagiu în fața viitorului Salvator; cf. A. Foucher, *La vie du Bouddha*, pp. 55 sq.

Episodul lui *ṛṣi* Asita este relatat pe larg în *Lalita-vistara*, pp. 101 sq.; cf. traducerea pasajului în A. Foucher, *op. cit.*, pp. 61–63, care reproduce, de asemenea, o relevantă iconografie, p. 358. S-au făcut apropieri între prezicerea lui Asita și episodul cu bătrânul Simeon care a luat pe copilul Iisus în brațe și l-a binecuvântat pe Dumnezeu („căci văzură ochii mei mântuirea ta..."; Luca, II, 8–20, 25–35); a se vedea comentariul lui A. Foucher, *op. cit.*, pp. 63–64. Vezi, de asemenea, J. Brinktrine, „Die buddhistische Asita-Erzählung als sog. Parallele zum Darstellung Jesu im Tempel", *Zeit. f. Missionswissenschaft u. Religionswissenschaft*, 38, 1954, pp. 132–134; F. G. W. de Jong, „L'épisode d'Asita dans le Lalitavistara", *Asiatica. Festschrift F. Weller* (Leipzig, 1954), pp. 312–325; C. Regamey, „Encore à propos du Lalita-vistara et de l'épisode d'Asita", *Asiatische Studien*, 27, 1973, pp. 1–34.

148. Despre căutarea iluminării, vezi A. Foucher, *La vie du Bouddha*, pp. 112 sq.

Cu privire la materialiști (Lokāyata), vezi bibliografia citată în *Le Yoga*, pp. 366–367. De adăugat: Debiprasad Chattopadhyaya *Lokāyata. A Study in Ancient Indian Materialism* (New Delhi, 1959). Despre ispitirea de către Māra, a se vedea E. Windisch, *Māra und Buddha* (Leipzig, 1895), care a tradus un mare număr de povestiri (pp. 87 sq.); cf. *ibid.*, pp. 214 sq., analiza comparativă cu ispitirea lui Iisus (Luca, 4: 1–13). Izvoarele buddhiste cu privire la Māra sunt citate și comentate de J. Masson, *La religion populaire dans le Canon bouddhique pāli* (Louvain, 1942), pp. 103–113 și E. Lamotte, *L'enseignement de Vimalakirti* (Louvain, 1962), pp. 204–205, n. 121. Vezi, de asemenea, J. Przyluski, „La place de Māra dans la mithologie bouddhique", J. A., 210, 1927, pp. 115–123; A. Wayman, „Studies in Yama and Māra", IIJ, 3, 1959, pp. 44–73, 112–131; T. O. Ling, *Buddhism and the mythology of evil* (Londra, 1962); J. W. Boyd, *Satan and Māra. Christian and Buddhist Symbols of Evil* (Leiden, 1975). G. Fussman a arătat de curând că, în anumite regiuni, Māra era un străvechi zeu suprem; cf. „Pour une problématique nouvelle des religions indiennes anciennes" (JA, 265, 1977, pp. 21–70), în special pp. 52 sq.

149. Sursele privind Iluminarea sunt înregistrate de A. Foucher, *op. cit.*, pp. 363–364. Despre simbolismul comparat al arborelui Trezirii, cf. H. de Lubac, *Aspects du Bouddhisme*, pp. 55 sq. Despre „ochiul divin" *(divyacakṣu)*, vezi referirile la textele canonului pāli și literaturii ulterioare în E. Lamotte, *L'enseignement de Vimalakirti*, pp. 168–169, n. 57. Izvoarele pāli și sanscrite privind predica de la Benares sunt citate de E. Lamotte, *Histoire*, I, p. 28, nr. 1. Despre „rope-trick"-ul folosit de Buddha, cf. M. Eliade, *Méphistophélès et l'androgyne*, pp. 200 sq. Despre „puterile miraculoase" *(siddhi)* și interzicerea lor de către Buddha, vezi *Le Yoga*, pp. 181 sq., și mai departe, § 159.

Despre condiția de *arhat*, cf. A. Bareau, „Les controverses relatives à la nature de l'Arhat dans le Bouddhisme ancien", IIJ, 1, 1957, pp. 241–250.

Despre simbolismul *cakravartin*-ului (= Suveranul universal), a se vedea J. Auboyer, „The symbolism of sovereignity in India according to iconography", *Indian Art and Letters*, 12, 1938, pp. 26–36; K. V. Soundara Rajan, „The Chakravarti concept and the Chakra (wheel)", *Journal of Oriental Research* (Madras), 27, 1962, pp. 85–90. Vezi, de asemenea, A. J. Prince, „The concepts of Buddhahood in earlier and later Buddhism", în *Journal of the Oriental Society of Australia*, 7, 1970, pp. 87–118.

Despre primele convertiri, a se vedea A. Foucher, *op. cit.*, pp. 211–240, 368–371. Istoria primei comunități buddhiste *(saṃgha)* e povestită în *Mahāvagga*, tradusă de T. W. Rhys Davids și Hermann Oldenburg, *Vinaya Texts*, I (Oxford, 1881).

150. Formele succesive ale legendei lui Buddha sunt analizate de E. Lamotte, *Histoire*, pp. 718–756. Vezi, de asemenea, studiile lui E. Waldschmidt, citate mai sus, § 147. Despre schisma lui Devadatta, vezi A. M. Hocart, „Buddha and Devadatta", *Indian Antiquary*, 52, 1923, pp. 267–272; 54, 1925, pp. 98–99; E. Waldschmidt, „Reste von Devadatta-Episoden", ZDMG, 123, 1964, pp. 552 sq.; B. Mukherjee, *Die Uberlieferung von Devadatta, der Widersacher des Buddha, in den Kanonischen Schriften* (München, 1966); E. Lamotte, „Le Buddha insulta-t-il Devadatta?", BSOAS, 33, 1970, pp. 107–115.

Despre ultima masă a lui Buddha, a se vedea A. Bareau, „La nourriture offerte au Bouddha lors de son dernier repas", în *Mélanges d'Indianisme... Louis Renou* (Paris, 1968), pp. 61–71; cf. id., „La transformation miraculeuse de la nourriture offerte au Bouddha par le brahmane Kasibhāradvāja", în *Études tibétaines dédiées à Marcelle Lalou* (Paris, 1971), pp. 1–10.

Despre funeraliile lui Buddha, a se vedea C. Vaudeville, „La légende de Sundara et les funérailles du Buddha dans l'*Avadānaśataka*", BEFEO, 53, 1964, pp. 71–91.

Despre relicvele lui Buddha, a se vedea J. Przyluski, „Le partage des reliques du Buddha", *Mélanges Chinois et bouddhiques*, 4, 1935–36, pp. 341–367; B. C. Law, „An account of the Six Hair Relics of the Buddha (Chakesadhatuvamsa)",

Journal of Indian History, 30, 1952, pp. 193–204; E. Waldschmidt „Der Buddha preist die Verehrungswürdigkeit seines Reliquien", republicat în volumul *Von Ceylon bis Turfan* (Göttingen, 1967), pp. 417–427.

151. Cu privire la asceții și credincioșii contemporani cu Buddha, a se vedea bibliografia indicată în *Le Yoga*, pp. 388–389. De adăugat J. Filliozat, *L'Inde classique*, II, pp. 511–516; E. Lamotte, *Histoire*, I, pp. 6 sq.

152–153. Cele mai importante traduceri ale textelor Jaina sunt: H. Jacobi, *Gaina-Sûtras* (Oxford, 1887, SBF, vol. XXII, XLV); W. Schubrig, *Worte Mahāviras* (Göttingen, 1926, Quellen z. Religionsgeschichte, vol. 14); id., *Die Jainas* (Tübingen, 1927, *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, fasc. 7).

Bibliografie și generalități: C. L. Jain, *Jaina Bibliography* (Calcutta, 1945); L. Alsdorf, *Les études jaïna. État présent et tâches futures* (Paris, 1965); Josef Deleu, „Die Mythologie des Jinismus", în *Wörterbuch der Mythologie*, II, pp. 207–284 (*ibid.*, pp. 212–213, Le Canon jaïna). Studii de ansamblu: H. von Glasenapp, *Der Jainismus* (Berlin, 1925); A. Guérinot, *La réligion djaina* (Paris, 1926); E. Leumann, *Buddha und Mahāvīra* (Münich, 1926); W. Schubrig, *Die Lehre der Jainas nach den alten Quellen dargestellt* (= Grundriss d. indo-arischen Philologie u. Altertumskunde, III, 7, Berlin, 1935); C. della Casa, *Il Gianismo* (Torino, 1962); C. Caillat, *Les expiations dans le rituel ancien des religieux jaina* (Paris, 1965); id., „Le Jinisme" *(Histoire des religions*, I, 1970, pp. 1105–1145). Vezi, de asemenea, bibliografia, § 190.

Mai ales mitologia dublei „nașteri" a lui Mahāvīra a inspirat arta și iconografia jaina; cf. W. N. Brown, *Miniatures paintings of the Jaina Kalpasûtra* (Washington, Smithsonian Institution, 1934); T. N. Ramachandran, *Tiruparuttikuṇram and its temples* (Madras, Government Press, 1934); Ananda K. Coomaraswamy, „The Conqueror's Life in Jaina Painting" *(Journal of the Indian Society of Oriental Art*, Calcutta, decembrie 1933, pp. 1–18).

Despre lumina care luminează noaptea nașterii lui Mahāvīra, cf. Akārānga-sûtra, II, 15, 7 [= *Gaina-sûtras*, I, traducere de H. Jacobi, SBE, vol. XXII, Oxford, 1884, p. 191].

Despre mitologia și iconografia lui Parśva și a Tīrthaṅkarilor, cf. Heinrich Zimmer, *Philosophies of India*, pp. 181–234; Josef Deleu, „Die Mythologie des Jinismus", pp. 252–253, 270–273.

154. Despre Makhali Gosāla și Ājīvika, a se vedea bibliografia indicată în *Le Yoga*, p. 389. Sursa cea mai completă despre Gosāla este tratatul Jaina *Bhagavatī*. Cea mai bună monografie, care utilizează și izvoare tamule, este aceea a lui A. L. Basham, *History and Doctrines of the Ājīvikas. A vanished Indian religion* (Londra, 1951). Termenul *ājīvika* a fost explicat prin rădăcina *ājīva*, „mod de viață sau meserie a unei clase de oameni", dar el ar putea tot așa de bine să derive de la expresia *ā jīvāt*, „îndelungat ca și viața", aluzie la doctrina fundamentală care postula un mare număr de vieți înainte de dobândirea eliberării.

155. Un mare număr de texte pāli sunt accesibile în traducere engleză. Semnalăm pe cele mai importante: *Dialogues of the Buddha (Dīghanikāya)*, traducere de T. W. și C. A. Rhys Davids, 3 vol. (Oxford, 1899–1921; *Sacred Books of the Buddhists*, 2–4); *Further Dialogues of the Buddha (Majjhimanikāya)*, traducere de Lord Chalmers, 2. vol. (Oxford, 1926–1927, *Sacred Books of the Buddhists*, 5–6); *The Book of Kindred Sayings (Samyuttanikāya)*, trad. de C. A. F. Rhys Davids și F. L. Woodward (Londra, 1917–1930, *Pāli Text Society, Translation Series*. 7, 10, 13–14, 16); *The Book of Gradual Sayings (Anguttaranikāya)*, traducere de F. L. Woodward și E. M. Hare (Londra, 1932–1936, *P. T. S. Translation Series*, 22, 24–27); *Minor Anthologies* I, *Dhammapada, Khuddakapāṭha*, traducere de T. W. Rhys Davids (Oxford, 1931, *Sacred Books of the Buddhists*, 7); *Minor Anthologies*, II, *Udāna „Verses of uplift" and Itivuttaka „As it was said"*, traducere de F. L. Woodward (Oxford, 1935, *Sacred Books of the Buddhists*, 8).

Printre antologiile cele mai utile remarcăm: H. C. Warren, *Buddhism in translation* (Cambridge, Mass. 1896; mai multe reeditări); Edward Conze, *Buddhist Texts through the Ages* (Oxford, 1954; Harper Torchbooks, New York, 1964); E. Conze, *Buddhist Scriptures* (Harmondsworth, 1959); E. J. Thomas, *Early Buddhist Scriptures* (Londra, 1935); Lilian Silburn, *Le Bouddhisme* (Paris, 1977).

O bibliografie a traducerilor a dat André Bareau, „Le bouddhisme indien", în *Les religions de l'Inde*, III (Payot, 1966, pp. 9–246), pp. 240–243. A se vedea *ibid.*, pp. 227–234, „Histoire de l'étude du bouddhisme indien".

156. Cu privire la principiile fundamentale ale doctrinei lui Buddha există o destul de bogată literatură. Cele mai bune expuneri de ansamblu sunt: Ed. Conze, *Buddhism: its essence and development* (Oxford, 1951; Harper Torchbooks, 1959, pp. 11–69; trad. franceză, *Le Bouddhisme dans son essence et son développement*, Payot, 1952, pp. 9–67); Walpola Rahula, *L'enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens* (Paris, 1961); A. Barreau, *op. cit.*, pp. 13–82. A se vedea, de asemenea, M. Walleser, *Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus* (Heidelberg, 1904); Hermann Oldenberg, *Buddha, seine Leben, seine Lehre und seine Gemeinde* (Berlin, 1881; ediția a 9-a, 1921); id.; *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus* (Göttingen, 1915); E. Lamotte și J. Przyluski, „Bouddhisme et Upaniṣad", BEFEO, 32, 1932, pp. 141–169; A. K. Warder, „On the Relationship between Early Buddhism and other Contemporary Systems", BSOAS, 18, 1965, pp. 43–63.

157. Cu privire la formula celor douăsprezece cauze, a se vedea Surendranath Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, I (Cambridge, 1922), pp. 84 sq.; A. Bareau, „Le bouddhisme indien", pp. 40 sq.; W. Rahula, *op. cit.*, pp. 79 sq.; B. C. Law „The Formulation of the Pratītyasamutpāda", JRAS, 1937, pp. 287–292; A. C. Banerjee, „Pratītyasamutpāda", *Indian Historical Quarterly* (Calcutta), 32, 1956, pp. 261–264; Thera Narada, „Kamma, or the Buddhist Law of Causation", *B. C. Law Volume*, Pt. II (Poona, 1946), pp. 158–175. Cf. și L. de la Vallée Poussin, *Bouddhisme. Études et matériaux. Théorie des Douze Causes* (Gand, 1913).

Despre doctrina *anatta*, a se vedea L. de la Vallée Poussin, *Nirvāṇa* (Paris, 1925); Ed. Conze, *Le bouddhisme*, pp. 16 sq.; id., *Buddhist Thought in India* (Londra, 1962), pp. 34 sq.; W. Rahula, *op. cit.*, pp. 77 sq. Cf., de asemenea, Maryla Falk, „Nairātmya and Karman", în *Louis de la Vallée Poussin Memorial Volume* (Calcutta, fără an) pp. 429–464.

Cu privire la problemele puse de cel mai timpuriu buddhism, a se vedea Frank Reynolds, „The Two Wheels of Dhamma: A Study of Early Buddhism" (în *The Two Weels of Dhamma*, Chambersburg, Pensylvania, 1972, pp. 6–30; cf., de același autor, „A bibliographical Essay on Works related to Early Theravada and Sinhalese Buddhism", *ibid.*, pp. 107–121.

158. O excelentă istorie a interpretărilor occidentale despre Nirvāṇa a dat Guy Richard Welbon, *The Buddhist Nirvāṇa and its western Interpreters* (Chicago și Londra, 1968); cf., mai ales, cap. despre Herman Oldenberg (pp. 194–220), T. W. și C. A. F. Rhys Davids (pp. 221–248) și controversa dintre L. de la Wallée Poussin și Th. Stcherbatsky (pp. 248–296). Pentru prima interpretare, dată de Vallée Poussin, a se vedea *The way to Nirvāṇa: Six Lectures on Ancient Buddhism as a Discipline of Salvation* (Cambridge, 1917), *Nirvāṇa* (Paris, 1925) și articolul „Nirvāṇa", în *Indian Historical Quarterly*, 4, 1928, pp. 347–348. Pentru vederile lui Th. Stcherbatzky, vezi *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word „Dharma"* (Londra, 1923) și *The Conception of Buddhist Nirvāṇa* (Leningrad, 1927). Totuși, după o îndelungată controversă, fiecare dintre cei doi savanți s-a lăsat convins de interpretarea protagonistului său; cf. Th. Stcherbatsky, „Die drei Richtungen in der Philosophie des Budhismus" *(Rocznik Orjentalistyczny*, 10, 1934, pp. 1–37); L. de la Vallée Poussin, „Buddhica" (HJAS, 3, 1938, pp. 137–160).

Friedrich Heiler a examinat conceptul de Nirvāṇa în termeni de experiență religioasă: cf. *Die buddhistische Versenkung* (München, 1918). Despre „calea Nirvāṇa" și simbolismul inițierii, vezi M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et liberté* (Paris, 1954; ediția a 6-a, 1975) pp. 169 sq. Despre raporturile dintre Yoga și buddhism, vezi: L. de la Vallée Poussin, „Le bouddhisme et le Yoga de Patañjali *(Mémoires Chinois et Bouddhiques*, 5, Bruxelles, 1937, pp. 223–242); M. Eliade, *Le Yoga*, pp. 173 sq.; cf. *ibid.*, pp. 382–383, indicații bibliografice; de adăugat: Gerhard Oberhammer, *Strukturen yogischer Meditation* (Viena, 1977), pp. 102 sq.

159. Despre tehnicile buddhiste de meditație, a se vedea *Le Yoga*, pp. 173 sq., și bibliografiile citate, *ibid.*, pp. 383 sq.; Grace Constant Lounsberry, *Buddhist Meditation in the Southern School* (Londra, 1950); E. Conze, *Buddhist Meditaton* (Londra, 1956).

Despre *jhāini* și *dhamma-yogini*, vezi L. de la Vallée Poussin, „Musīla et Nārada" *(Mémoires Chinois et Bouddhiques*, 5, 1937, pp. 189–222). Despre „Științele Superioare" *(abhijñā)*, vezi L. de la Vallée Poussin, „Le Bouddha et les Abhijñâs", *Le Muséon*, 44, 1931, pp. 335–342; M. Eliade, *Le Yoga*, pp. 183 sq., 384 (bibliografia despre „puterile miraculoase").

160. Despre *arhați*, a se vedea *Le Yoga*, pp. 178 sq.; E. Conze, *Le bouddhisme*, pp. 91 sq.; A Bareau, „Le bouddhisme indien", pp. 60 sq.; 123 sq.; cf., de asemenea, Isaline Horner, *The Early budhist Theory of Man Perfected: A Study of the Arhat* (Londra, 1936).

Despre structura mistică a necondiționatului *(asaṃskṛta)*, vezi André Bareau, *L'absolu en philosophie bouddhique. Evolution de la notion d'asaṃskṛta* (teză de doctorat, Paris, 1951).

Privitor la imaginile nimicirii lumii condiționate („dărâmarea casei" de Buddha și „acoperișul spart" de *arhați*), a se vedea M. Eliade, *Images et symboles*, pp. 100 sq.; id., „Briser le toit de la maison: Symbolisme architectonique et physiologie subtile" (în *Studies in mysticism and religion, presented to Gershom G. Scholem*, Ierusalim, 1967, pp. 131–139).

161. Enorma literatură privind Italia primitivă și originile Romei este înregistrată de Jacques Heurgon, *Rome et la Méditeranée occidentale jusqu'aux guerres puniques* (1969), pp. 7–50. Lucrarea lui Pietro de Francisci, *Primordia civitatis* (Roma, 1959), conține mai multe capitole despre structurile sociale și ideile religioase arhaice (pp. 107–405); utile prin documentația lor, aceste pagini trebuie citite totuși cu precauție (a se vedea critica lui G. Dumézil, *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 39, 1961, pp. 67 sq., și observațiile lui Pierangelo Catalano, *Contributi allo studio del diritto augurale*, I, Torino, 1960, pp. 402 sq., 542 sq.).

Un prim val de popoare ariofone cunoscând metalurgia aramei și practicând incinerarea se instalează în mileniul al II-lea în nordul Italiei: ei sunt autorii civilizației zisă „Terramare" („de la *terra mar(n)a*, «pământ gras», datorită bogăției de materii organice în care țăranii își cultivau în mod obișnuit semănăturile"; Jacques Heurgon, *Rome et la Méditeranée occidentale*, p. 64). Un al doilea val, către sfârșitul mileniului al II-lea, al villanovienilor: ei utilizează fierul și depun cenușa morților în urne mari de lut ars, scufundate într-un puț. La începutul mileniului I, Latiumul era dominat de o civilizație de tip villanovian.

Între istoriile generale, trebuie menționat: A. Piganiol, *Histoire de Rome* (ediția a 5-a, Paris, 1962); G. de Sanctis, *Storia dei Romani*, I, II: *La conquista del primato in Italia* (ediția a 2-a, Firenze, 1956–1960); L. Pareti, *Storia di Roma*, I (Torino, 1951); Robert E. A. Palmer, *The Archaic Community of the Romans* (Cambridge, 1970) — dar autorul îl critică pe G. Dumézil (cf., *inter alia*, p. 154), fără să-l fi citit.

După lucrarea lui G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer* (ediția a 2-a, Münich, 1912), care rămâne fundamentală, au fost publicate mai multe expuneri de ansamblu ale religiei din epocile regalității și a Republicii; a se vedea, mai ales, Cyril Bailey, *Phases in the Religion of Ancient Rome* (1932); Nicola Turchi, *La religione di Roma antica* (1939); A. Grenier, *Les religions étrusque et romaine* (1948); Franz Altheim, *A History of Roman Religion* (Londra, 1938; ediția germană, 1931); id., *La religion romaine antique* (1955); Jean Bayet, *Histoire psychologique et politique de la religion romaine* (1957; ediția a 2-a, 1973); Kurt Latte, *Römische Religionsgeschichte* (1960; dar vezi critica lui A. Brelich, SMSR, 32,

1961, pp. 311–354, și numeroasele observații ale lui G. Dumézil în cartea sa citată mai jos); Georges Dumézil, *La religion romaine archaïque* (1966; ediția a 2-a 1974); Pierre Boyancé, *Études sur la religion romaine* (Roma, 1972).

O selecție de texte latine în traducere, de consultat în *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, fasc. 5: K. Latte, *Die Religion der Römer u. der Synkretismus der Kaiserzeit* (Tübingen, 1927) și în Frederick C. Grant, *Ancient Roman Religion* (New York, 1957). Traducere comentată de J. G. Frazer, *The Fasti of Ovid*, I–V (Londra, 1919) constituie o inegalabilă mină de informații.

Despre religiile italice, paleovenetă, mesapică și a Siciliei antice, vezi expunerea generală a lui Aldo Luigi Prosdocimi, „Le religioni dell'Italia antica", în *Storia delle Religioni* (fondata da P. Tacchi Venturi, diretta da Giuseppe Castellani, ediția a 6-a, Torino, 1971), II, pp. 673–724 (bună bibliografie). Cf., de asemenea, F. Altheim, *A History of Roman religion*, pp. 18–33 *(Rel. rom. antique*, pp. 7–33).

Cu privire la *Tablele Eugubine* găsite la Gubbio, în Umbria, al căror text descrie în amănunt ritualurile efectuate în fiecare an de un colegiu sacerdotal (purificarea cetății și lustrația mulțimii), vezi J. W. Poultney, *The bronze Tables of Iguvium* (Baltimore, 1959: editarea textului și comentariul); G. Devoto, *Tabulae Iguvinae* (Roma, ediția a 3-a, text și comentariu, 1962); G. Dumézil, „Les trois grands dieux d'Iguvium" (în *Idées romaines*, 1969, pp. 167–178; reproduce un articol publicat în 1955); A. J. Pfiffig, *Religio Iguvina. Philologische und Religionsgeschichtliche Studien zu den Tabulae Iguvinae* (Viena, 1964).

Despre mitologia lui Romulus și Remus, a se vedea Michael Grant, *Roman Myths* (Londra–New York, 1971), pp. 91 sq.; Jaan Puhvel, „Remus et frater" (HR, 16, 1975, pp. 146–157); Bruce Lincoln, „The Indo-European myth of creation" (*ibid.*, pp. 121–145), pp. 137 sq.

În afară de versiunea cea mai populară — răpirea sa în timpul furtunii — o altă tradiție istorisește că, devenind tiran, Romulus a fost doborât de senatori; tiranicizii i-au tăiat trupul în bucăți și au luat bucățile sub togile lor; cf. Dionysos din Halicarnas, *Rom. arch.*, 2, 56; Plutarh, *Romulus* 27; Ovidiu, *Fasti*, 2, 497 etc. Puhvel apropie această versiune de sfârtecarea lui Purușa, Ymir și Gayomart; în mitul roman, acest episod a fost transferat de la Remus la fratele său geamăn, „pentru că un om nu poate fi omorât decât o singură dată" (*op. cit.*, p. 155).

Despre semnificația cosmogonică a întemeierii orașelor, cf. M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour* (ediție nouă, 1969), pp. 30 sq.; Werner Müller, *Die heilige Stadt* (Stuttgart, 1961), în special pp. 9–51 (Roma quadrata). Despre simbolismul semnului augural (cei doisprezece vulturi zăriți de Romulus), a se vedea Jean Hubeaux, *Les grands mythes de Rome* (1949), pp. 1–26; M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, pp. 157 sq.; G. Dumézil, *Religion romaine archaïque*, pp. 499–500.

162. Despre moștenirea indo-europeană, vezi G. Dumézil, *L'héritage indo-européen à Rome* (1949), și, mai ales, *Mythe et épopée*, I (1968), pp. 259–437, în care sunt analizate tradițiile primilor patru regi; cf., de asemenea, *Les dieux souverains des Indo-Européens* (1977), pp. 158 sq. Despre modelul mitologic al războiului sabinilor, cf. *L'héritage...* pp. 127 sq.; *Mythe et épopée*, I, pp. 290 sq.; *La rel. rom. archaïque*, pp. 82 sq. Despre motivele mitologice indo-europene camuflate în „istoria" lui Horațiu și a Curiaților și în aceea a lui Cocles și Scaevola, a se vedea G. Dumézil, *Horace et les Curiaces* (1942) și *Rel. rom. archaïque*, p. 90 (unde sunt înregistrate lucrările anterioare ale autorului). Cei doi mutilați, Cocles și Scaevola, Ciclopul și Stângaciul, salvează succesiv Roma asediată de Porsenna, „unul prin vederea ageră a ochiului său, celălalt sacrificându-și mâna dreaptă în fața șefului etrusc într-o procedură eroică de jurământ fraudulos". Această legendă își are paralela în perechea zeul Chior și zeul Ciung ai scandinavilor, a lui Odhin și Thörr, „dintre care cel dintâi, pentru că și-a sacrificat un ochi, a primit drept răsplată darul cunoașterii supranaturale, iar celălalt i-a salvat pe zei lăsându-și între fălcile căscate ale lupului-demon mâna sa dreaptă" (G. Dumézil, *Rel. rom. arch.*, p. 90).

Vezi discutarea tezelor lui H. J. Rose (cf. în special „Numen and Mana", *Harvard Theol. Review*, 1951, pp. 109–130) și ale lui H. Wagenwoort *(Roman Dynamism*, 1950, în *Rel. rom. archaïque*, pp. 36 sq., cu bibliografia anterioară). Georges Dumézil a analizat cu strălucire un anumit număr de concepte religioase romane; *ius, credo* și *fides, augur, maiestas* și *gravitas*, într-o serie de studii republicate în *Idées romaines* (1969), pp. 31–152. Cf., de asemenea, P. Grimal „«Fides» et le secret", RHR, 1974, pp. 141–155.

163. Despre caracterul specific al experienței religioase a romanilor, a se vedea Pierre Grimal, *La civilisation romaine* (1960) pp. 85 sq.; cf., de asemenea, Dario Sabbatucci, „Sacer" (SMSR, 23, 1951–1952, pp. 91–101); H. Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine* (1963); R. Schilling, „Magie et religion à Rome", *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études*, secțiunea a V-a, 1967–1968, pp. 31–55.

Despre funcția religioasă a minunilor, a se vedea J. Bayet, „Présages figuratifs déterminants dans l'antiquité greco-latine" *(Hommages à F. Cumont*, Bruxelles, 1936, I, pp. 27–51; reprodus în *Croyances et rites dans la Rome antique* 1971, pp. 44–63); R. Bloch, *Les prodiges dans l'antiquité classique* (1963); G. Dumézil, *Rel. rom. arch.*, pp. 584 sq. (p. 590, n. 1, bibliografie). Titus Livius (XXI, 62) relatează minunile întâmplate în iarna lui ~218, unul din cei mai dramatici ani ai războiului punic: „în *Forum boarium* un bou s-a urcat singur până la catul al treilea și s-a aruncat jos"; „imagini de corăbii străluciseră în cer. Templul zeiței Spes [...] fusese lovit de trăsnet". Lancea Iunonei se mișcase singură. La țară se zăriseră în depărtare fantome omenești înveșmântate în alb. În Picenum plouase cu pietre etc. Consultate, *Cărțile Sibiline au* decretat nouă zile de sacrificii. „Tot orașul era ocupat cu ceremonii expiatoare": întâi, lustrații urmate de sacrificii; apoi, o ofrandă de aur în greutate de patruzeci de livre a fost oferită în templul Iunonei, și o statuie de bronz a zeiței a fost consacrată pe Aventin etc. A se vedea E. de Saint-Denis, „Les énumérations de prodiges dans l'œuvre de Tite Live" *(Revue de Philologie*, 16, 1942, pp. 126–142).

O listă transmisă de Varro enumeră entitățile divine care regizează diferitele momente ale activității agricole: Veruactor (pentru aratul pârloagei), Imporcitur (pentru aratul cu brazde mari), Institor (pentru semănături), Obturator (pentru aratul de suprafață), Occator (pentru grăpat), Sarritor (pentru plivit), Subruncinator (pentru prășit), Messor (pentru secerat), Connector (pentru cărăușie), Conditor (pentru strânsul în magazie), Promitor (pentru scosul din hambar). Lista vine din *Libri iuris pontificii* de Fabius Pictor, citat de Varro într-un text conservat de Servius *(ad Georg.*, I, 21); cf. J. Bayet, „Les Feriae Sementinae" (RHR, 1950, pp. 172–206, republicat în *Croyances et rites dans la Rome antique*, pp. 177–205), p. 184 (paginația volumului); vezi, de asemenea, remarcile lui G. Dumézil, *La Rel. rom. arch.*, pp. 51 sq.

164. Despre cultul privat, a se vedea A. de Marchi, *Il culto privato di Roma antica*, 2, vol., 1896–1903; G. Dumézil, *La rel. rom. arch.*, pp. 600–610. Cf., de asemenea, Gordon Williams, „Some aspects of Roman marriage ceremonies and ideals", *Journal of Roman Studies*, 48, 1958, pp. 16–29; G. Piccaluga, „Penates e Lares", SMSR, 32, 1961, pp. 81–87; J. M. C. Toynbee, *Death and Burial in the Roman world* (1971). Despre Mani, a se vedea F. Bömer, *Ahnenkült u. Ahnenglaube im alten Rom* (ARW, Beiheft, I, 1943), și bibliografia înregistrată de K. Latte, *op. cit.*, p. 100, n. 2.

Lemurii, care vizitau casele în timpul sărbătorilor *Lemuria* din mai, nu se identifică cu *larvae* care, în orice epocă a anului, vin să-i chinuiască pe cei vii; cf. G. Dumézil, *op. cit.*, p. 373.

Morții se mai întorc la 24 august, 5 octombrie și 8 noiembrie, când se deschide *mundus*, groapa prin care se intră în lumea subterană. „Când *mundus* este deschis, poarta zeităților Infernului este deschisă" (Varro, citat de Macrobius, *Saturnalia*, I, 16, 18). Dar termenul *mundus* desemna totodată groapa în care Romulus aruncase ofrandele primelor roade „din tot ce este bun potrivit obiceiului și necesar potrivit naturii", precum și puțin pământ din țara de origine a tovarășilor săi (Plutarh, *Romulus*, XI, 1–4; Ovidiu, *Fasti*, IV, 821–824). Vezi Stefan Weinstock, „Mundus patet", *Rheinische Museum*, 45, 1930, pp. 111–123; W. Müller, *Die heilige Stadt*, pp. 24–27, 33; G. Dumézil, *op. cit.*, pp. 356–58.

Formula de *devotio* (Titus Livius, VIII, 9–10) e reprodusă și comentată de G. Dumézil, *op. cit.*, pp. 108 sq.

165. La Roma, ca în orice societate tradițională, sărbătorile sacralizau timpul; ceea ce explică importanța calendarului. Despre calendarul roman, vezi A. Grenier, *Rel. étrusque et romaine*, pp. 94 sq.; J. Bayet, *Histoire...*, pp. 89 sq. și 298 (bibliografie); G. Dumézil, *Fêtes romaines d'été et d'automne* (1975).

Despre sărbătorile sezoniere și zeii care le patronau, cf. L. Delatte, *Recherches sur quelques fêtes mobiles du calendrier romain* (Liège, 1957); G. Dumézil, *Rel. rom. arch.*, pp. 339 sq. A se vedea, de asemenea, Giulia Piccaluga, *Elementi spettacolari nei rituali festivi romani* (Roma, 1965).

Despre ungherele sacre — *pomerium* (locul zidurilor) și *templum* (loc consacrat prin *inauguratio)* — a se vedea Pierangelo Catalano, *Contributi allo studio del diritto augurale*, I, pp. 292 sq. *(pomerium;* n. 177, bibliografie), 248 sq., 305 sq. *(templum)*.

Despre sacerdoți, a se vedea J. Marquart și Th. Mommsen, *Handbuch der römische Alterthümner* (I–VII, ediția a 2-a. 1876–1886), III, pp. 234–415; G. Wissowa, *op. cit.*, pp. 479–549; K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, pp. 195–212, 397–411; G. Dumézil, *Rel. rom. arch.*, pp. 567–583. Despre *rex* și raporturile sale cu flaminii cei mari, cf. G. Dumézil, „Le *rex* et les *flamines maiores*", în *The Sacred Kingship* (Leiden, 1959), pp. 407–417. Vezi, de asemenea, G. Dumézil, „La préhistoire des flamines majeures" (RHR, 118, 1938, pp. 188–200; reprodus în *Idées romaines*, 1969, pp. 156–166).

Despre colegiul pontifical și *pontifex maximus*, a se vedea G. Rohde, *Die Kultsatzungen der römischen Pontifices* (Religionsgeschichtliche Versuche u. Vorarbeiten, 25, Giessen, 1936); J. Bleicken, „Oberpontifes u. Pontifikal-Kollegium" *(Hermes*, 85, 1957, pp. 345–366).

Despre vestale, a se vedea T. C. Worsfold, *The History of the Vestal Virgins of Rome* (ediția a 2-a, 1934); G. Giannelli, *Il Sacerdozio delle Vestali romane* (Firenze, 1933); F. Guizzi, *Aspetti juridici del sacerdozio Romano; il sacerdozio di Vesta* (1968).

Despre auguri și colegiul augural, vezi A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, IV (1882), pp. 160 sq.; Pierangelo Catalano, *Contributi allo studio del diritto augurale*, I (pp. 9–20, discutare critică a teoriilor despre deosebirile dintre *augurium* și *auspicium*, de la Mommsen la I. M. J. Valeton și U. Coli; pp. 395–558, *rex* și dreptul augural; pp. 559–574, despre *Reges augures* latini și sabini, și regii etrusci); G. Dumézil, *Rel. rom. arch.*, pp. 584–589.

Originea și istoria *Cărților Sibiline* rămân destul de obscure. Potrivit legendei, ele au fost cumpărate de Tarquinius, care le-a depus în templul lui Iupiter și a desemnat o comisie formată din doi membri însărcinați cu consultarea profețiilor, dar numai la porunca și în folosul statului. În ~ 367 a fost creat colegiul permanent de *decemviri*, cinci patricieni și cinci plebei. Oricare le-ar fi fost originea, Cărțile erau deja grecizate când, în timpul războiului al doilea punic, consultarea lor s-a intensificat. În ~ 213, *Cărților Sibiline* li s-au adăugat *carmina Marciana*. „Arse sub Sylla o dată cu Capitoliul, restituite sau reelaborate de către comisii trimise în toată lumea acolo unde existau sibile, mai ales în Eritreea, cenzurate în timpul lui Augustus și transferate de la Iupiter la Apollon, din Capitoliu în Palatin, din nou revizuite sub Tiberiu, ele au fost arse la începutul secolului al V-lea d.Hr. de către Stilicon: colegiul pe care Împărații îl cinstiseră, a dispărut atunci" (G. Dumézil, *op. cit.*, p. 594). Despre originea *Cărților Sibiline*, vezi, de asemenea, J. Gagé, *Apollon Romain* (Paris, 1955), pp. 26–38, 196–204; cf. R. Bloch, „Les origines etrusques des Livres Sibyllines" *(Mélanges A. Ernout*, 1940, pp. 21–28).

Despre sodalități, a se vedea G. Wissowa, *op. cit.*, pp. 550–564; G. Dumézil, *Rel. rom.*, pp. 579 sq. Despre fețiali, cf. Jean Bayet, „Le rite du fécial et le cornouailler magique" (1935; republicat în *Croyances et rites dans la Rome antique*, 1971, pp. 9–44). Despre *ius fetiale*, cf. G. Dumézil, *Idées romaines* (1969), pp. 63–78. Despre salii, a se vedea R. Cirilli, *Les prêtres danseurs de Rome: Étude sur la corporation sacerdotale des Saliens* (1913); G. Dumézil, *Rel. rom.*, pp. 285–287, 581–582. Despre cei doisprezece *Fratres Arvales*, cf. G. Wissowa, „Zum Rituel der Arvalbrüder", *Hermes*, 52, 1917,

pp. 321–347; E. Norden, *Aus römischen Priesterbüchern*, (1939), pp. 109–268; Al. Pasoli, *Acta fratrum Arualium* (1950; text și comentariu).

Ritul principal al fețialilor consta în a cere reparații în numele Romei; dacă nu dobândea satisfacție, fețialul se întorcea și după treizeci și trei de zile declara în mod ceremonial război, aruncând pe teritoriul dușman o lance sau un lemn de sânger (Titus Livius, I, 32, 5–14 etc.).

Salienii, „preoți-dansatori", deschideau în mod ritualic sezonul de război la 1 martie. Ei străbăteau Orașul și, în locuri consacrate, începeau să danseze dansuri contorsionate, cântând tot timpul un *carmen* (devenit de neînțeles la sfârșitul Republicii) în cinstea zeilor. La sfârșitul fiecărei zile de dans avea loc un ospăț. Cu începere de la 9 martie, riturile deveneau mai spectaculoase: curse de cai, lustrații pentru arme și trâmbițele de război etc. În luna octombrie, salienii celebrau închiderea sezonului de război prin lustrații de arme (pentru a ocroti orașul de miasmele sângelui vărsat). S-a încercat să se reconstituie textul lui *carmen saliare;* a se vedea L. Bayard, „Le chant des Saliens, essai de restitution" *(Mélanges des Sciences Rel. dés Facultés, Catholiques de Lille*, 2, 1945, pp. 45–58).

Cei doisprezece *Fratres Arvales* își aveau centrul de cult în pădurea sacră a „Zeiței" *(Dea Dia)*, la 7 km și 500 m de Roma. Ceremoniile anuale erau celebrate timp de trei zile în luna mai: prima și ultima zi la Roma, a doua și cea mai importantă în centrul cultual. În pădurea sfântă, Frații jertfeau două scroafe gravide *(porciliae*, simboluri ale fecundității, prin excelență) și le consumau carnea. Apoi, încununați cu spice și având fețele acoperite, ei se îndreptau în procesiune către templu; în fața sanctuarului își treceau spicele din mână în mână. După un prânz vegetarian, ei se închideau în templu și cântau invocații adresate Larilor și lui Marte (textul acelui *carmen arvale*, într-o latină foarte arhaică, se lasă greu interpretat). Invocațiile erau urmate de un dans și de curse de cai. Cf., de asemenea, Ileana Chirassi, „Dea Dia e Fratres Arvale" (SMSR, 39, 1968, pp. 191–291).

Cu privire la *Lupercalia*, a se vedea L. Deubner, „Lupercalia" (ARW, 13, 1910, pp. 481 sq.); A. K. Michels, „The Topography and interpretation of the Lupercalia"" *(Trans. Amer. Phil. Assoc.*, 54, 1953, pp. 35–39, cu o abundentă bibliografie); M. P. Nilsson, „Les Luperques" *(Latomus*, 15, 1956, pp. 133–136); Ugo Bianchi, „Luperci" *(Dizionario Epigrafico di Antichità Romane*, vol. IV, Roma, 1958, pp. 1–9); G. Dumézil, *Rel. rom. arch.*, pp. 352 sq. Numele confreriei conține cu siguranță substantivul *lup*, dar formarea sa rămâne obscură; cf. G. Dumézil, *Rel. rom.*, 352 și n. 2. J. Gruber derivează *lupercus* de la un „*lupo sequos", *i.e.* „qui lupum sequitur" *(Glotta*, 39, 1961). Ar fi vorba de un *Männerbund* moștenit din protoistorie. A se vedea încă F. Altheim, *A History of Roman Religion*, pp. 206–217; id., *Römische Religionsgeschichte*, I, pp. 131 sq. În mod asemănător, A. Alföldi îi consideră pe *luperci* rămășițe ale unui *Männerbund;* și anume confreria care ar fi jucat un rol hotărâtor în întemeierea statului roman; cf. *Die trojanischen Uralnen der Römer* (Rektoratsprogr. d. Univ. Basel für das Jahr 1956). Pentru Kerényi, lupercii înfățișau atât lupi (forma primitivă a confreriei, de origine nordică), cât și țapi (influență meridională); cf. „Wolf u. Ziege am Fest der Lupercalia", *Mélanges Marouzeau* (1948), pp. 309–317 (articol reprodus în *Niobe*, Zürich, 1949, pp. 136–147).

Plutarh *(Romulus*, 21, 10) descrie un rit de tip inițiatic: după sacrificiul caprelor, doi tineri de origine nobilă sunt duși în fața lupercilor: „unii le ating fruntea cu cuțitul încă însângerat și alții îi șterg îndată cu o bucată de stofă de lână înmuiată în lapte: îndată ce au fost șterși pe frunte, tinerii trebuie să izbucnească în râs".

Caracterul inițiatic al confreriei a fost analizat de G. Dumézil, *Le problème des Centaures* (Paris, 1929), pp. 203–222. A se vedea acum Gerhard Binder, *Die Aussetzung des Königskindes; Kyros und Romulus* (Meisenheim am Glan, 1964), 90–115, în special pp. 98 sq.

Despre cursa celor două grupuri de luperci, cf. G. Piccaluga, „L'aspetto agonistico dei Lupercalia" (SMSR, 33, 1962, pp. 51–62).

Despre *februum, Februarius* și Faunus, vezi G. Dumézil, *Le problème des Centaures*, pp. 195 sq.; A. Brelich, *Tre variazioni romane sul tema delle origini* (Roma, 1956), pp. 95–123; G. Binder, *op. cit.*, pp. 80 sq.; G. Dumézil, *Rel. rom.*, pp. 353 sq.

Despre sacrificii, a se vedea S. Eitrem, *Opferritus u. Voropfer der Griechen u. Römer* (1913); G. Wissowa, *op. cit.*, pp. 380 sq.; K. Latte, *op. cit.*, pp. 379–392.

G. Dumézil a scos în evidență analogia structurală dintre sacrificarea de *suovetaurilia* (comportând jertfirea porcilor, oilor și taurilor), sacrificiu specific cultului lui Marte, și *sautrāmaṇī*, jertfă oferită lui Indra; cf. *Tarpeia* (1947), pp. 117–158; *Rel. rom. arch.*, pp. 247–251.

Cu privire la ritualul din octombrie al calului, sacrificat lui Marte, și asemănările cu *aśvamedha*, rezervată clasei războinicilor (cf. § 73), vezi recent G. Dumézil, *Rel. rom. arch.*, pp. 225–239 și *Fêtes romaines d'été et d'automne* (1975), pp. 179–219.

Mai târziu (sfârșitul secolului al V-lea?), sub influența etruscilor (care urmau ei înșiși un model grecesc), se introduc la Roma *lectisternia*, caracterizate prin prezența sensibilă a zeului căruia i se oferea sacrificiu. „A hrăni zeul la altar este țelul oricărui sacrificiu. A-i da să mănânce este altceva" (G. Dumézil, *Rel. rom. arch.*, p. 559). Într-adevăr, zeul (*i.e.* statuia sa de cult) era culcat pe un pat în fața mesei care i se servea. „Lectisternele s-au servit mai întâi în afara templului: oamenii puteau astfel să vadă, cu ochii lor, pe acești protectori închiși de obicei în taina unei *cella" (ibid.)*.

166. Despre *dii indigestes* și *dii novensiles*, cf. G. Wissowa, *Religion u. Kultus* (ediția a 2-a, 1912), pp. 18 sq., 43, și izvoarele citate de A. Grenier, *Les religions étrusque et romaine*, p. 152.

Despre formula *devotio* transmisă de Titus Livius (VIII, 9, 6) și împotriva lui K. Latte (care vede o născocire a marelui pontif), cf. G. Dumézil, *Rel. rom. arch.*, pp. 108 sq.

Despre triada arhaică, a se vedea expozeul lui G. Dumézil, *Rel. rom. arch.*, pp. 187–290, cu bibliografia lucrărilor anterioare (în primul rând: *Iupiter, Mars, Quirinus*, 1941; *Naissance de Rome*, 1944; *L'héritage indo-européen à Rome*, 1948; *Mythe et épopée*, I, 1968, pp. 259–437). Încă G. Wissowa atrăsese atenția despre existența triadei precapitoline; cf. *Religion u. Kultus*, pp. 23, 133–34. După K. Latte, e vorba de o grupare târzie și întâmplătoare *(Römische Religionsgeschichte*, pp. 37, 195 etc.); dar vezi critica lui G. Dumézil, *Rel. rom. arch.*, pp. 154 sq.

În circumstanțele în care Iupiter părea să fie agrar sau războinic, trebuie ținut seamă de *modul* intervențiilor sale (G. Dumézil, *Rel. rom. arch.*, p. 193). „Politica și dreptul, puterea și justiția se unesc, cel puțin ideal, prin mai multe puncte comune: un alt element al prestigiului lui Iupiter, ca și al lui Zeus, ca și al zeilor suverani ai Indiei vedice, Varuna și Mitra, este rolul său de martor, de garant, de răzbunător al jurămintelor și al pactelor, în viața privată ca și în viața publică, în comerțul dintre cetățeni, precum și în cel cu străinii" *(ibid.*, p. 190).

Despre Marte, vezi G. Dumézil, *op. cit.*, pp. 215–256. Pentru o orientare radical diferită, cf. Udo W. Scholz, *Studien zum altitalischen und altrömischen Marskult u. Marsmythos* (1970). Despre sacrificiul calului în octombrie, și împotriva interpretării agrariene a lui H. J. Rose *(Some Problems of Classical Religion: Mars* [Oslo, 1958], pp. 1–17), a se vedea G. Dumézil, *Rel. rom.*, pp. 223–238.

Cu privire la Quirinus, cf. G. Dumézil, *op. cit.*, pp. 259–282, și A. Brelich, „Quirinus: una divinità romana alla luce della comparazione storica" (SMSR, 36, 1965, pp. 63–119). Carl Koch a prezentat o interpretare antidumézilianâ în „Bemerkungen zum römischen Quirinuskult" *(Zeitschrift f. Rel. u. Geistesgeschichte*, 5, 1953, pp. 1–25).

Despre Vesta, vezi O. Huth, *Vesta, Untersuschungen zum indo-germanischen Feuerkult* (1943); A. Brelich, *Geheime Schutzgottheit von Rom: Vesta* (Albae Vigiliae, N. F., 7, Zürich, 1949); G. Dumézil, „Aedes Rotunda Vestae" (în *Rituels indo-européens à Rome*, 1954, pp. 26–43) și alte lucrări rezumate în *Rel. rom. arch.*, pp. 319–332.

Despre Ianus, cf. L. A. Lackay, „Janus" *(Univ. of California Publications on Classical Philology*, 15, 1956, pp. 157–182); R. Schilling, „Janus, le dieu introducteur" *(Mélanges d'archeologie et d'histoire de l'École Française de Rome*, 1960, pp. 89–100); G. Capdeville, „Les épithètes cultuelles de Janus" *(ibid.*, 1973, pp. 395–436); G. Dumézil, *Rel. rom. arch.*, pp. 333–339.

Despre triada capitolină, a se vedea expunerea de ansamblu în G. Dumézil, *op. cit.*, pp. 291–317. Cf., de asemenea, U. Bianchi, „Dissegno storico del culto Capitolino nell' Italia romana e nelle provincie del Impero" *(Monumenti antichi dei Lincei*, 8, 1949, pp. 347–415); id., „Questions sur les origines du culte capitolin" *(Latomus*, 10, 1951, pp. 341–366).

Despre Iunona, cf. G. Dumézil, *Rel. rom.*, pp. 299–310; id., „Junon et l'Aurore" *(Mythe et épopée*, III, 1973, pp. 164–173). Pentru etimologia numelui, v. E. Benveniste, „Expression indo-européenne de l'éternité", *Bul. Soc. Linguistique*, 38, 1937, pp. 103–112. Vezi, de asemenea, M. Renard. „Le nom de Junon", *Phoibos*, 5, 1951, pp. 141–143; id., „Juno Historia", *Latomus*, 12, 1953, pp. 137–154.

Despre sărbătorile patronate de Iunona, în primul rând *Nonae Caprotinae* și *Matronalia*, a se vedea G. Dumézil, pp. 301–313. Cf., de asemenea, J. Gagé, *Matronalia. Essai sur les organisations cultuelles des femmes dans l'ancienne Rome (Latomus*, LX, 1963).

Despre etimologia Minervei, cf. A. Meillet, *De i.-e radice *men* „mente *agitare*" (1897), p. 47.

167. Despre etrusci, esențialul se află în câteva cărți publicate recent: M. Pallotino, *Etruscologia* (ediția a 6-a, Milano, 1968); R. Bloch, *Les étrusques* (1954); J. Heurgon, *La vie quotidienne chez les étrusques* (1961); H. H. Sculard, *The Etruscan Cities and Rome* (Londra, 1967); L. Banti, *Il mondo degli Etruschi* (ediția a 2-a, Roma, 1969).

„Problema etruscă" e discutată în articolele lui M. Pallottino, „Nuovi Studi sul problema delle origini etrusche" *(Studi Etruschi*, 29, 1961, pp. 3–30) și „What do we know today about the Etruscan Language?" *(Intern. Anthropological Linguistic Review*, I, 1955, pp. 243–253). A se vedea, de asemenea, H. Hencken, *Tarquinia, Villanovans and early Etruscan* (Cambridge, Mass., 1968), II, pp. 601–646; id., *Tarquinia and Etruscan Origins* (Londra, 1968).

Despre religia etruscilor, a se vedea expunerile: A. Grenier, *La religion étrusque* (= *Mana*, 2, III, 1948, pp. 3–79); R. Herbig, *Götter und Dämonen der Etrusker* (Heidelberg, 1948), F. Altheim, *A History of Roman Religion*, pp. 46–92, 485–494; id., *La religion romaine antique*, pp. 33–50; G. Dumézil, *Rel. rom. arch.*, pp. 611–680; G. Cl. Giglioli și G. Camporeale, „La religione degli Etruschi", *Storia delle Religioni* (ediția a 6-a, revizuită și adăugită), II, pp. 539–672 (bibliografii bune pp. 655–661, 670–672).

Textele autorilor clasici sunt înregistrate și analizate de G. Giglioli, *op. cit.*, pp. 544–552, 652–654.

Despre originea asianică a etruscilor *(Herodot*, I, 94) și inscripțiile de la Lemnos, a se vedea A. Piganiol, „Les Étrusques, peuple d'Orient", *Cahiers d'Histoire mondiale*, I, 1953, pp. 329–339; G. Dumézil, *op. cit.*, pp. 614–619.

Despre zeii etrusci și a lor *interpretatio graeca*, cf. G. Devoto, „Nomi di divinità etrusche", *Studi Etruschi*, 6, 1932, pp. 243–280 (Fufluns); 7, 1933, pp. 259–266 (Culsans); 14, 1940, pp. 275–280 (Vertumno); L. Banti, „Il culto del cosidetto «Tempio dell' Apollo» a Veii e il problema delle triadi etrusco-italiche", *Studi Etruschi*, 17, 1943, pp. 187 sq.; J. D. Beazly, „The world of the Etruscan mirror", *Journal of Hellenic Studies*, 69, 1949, pp. 1–17; F. Messerschmidt, „Griechische und Etruskische Religion", SMSR, 5, 1929, pp. 21–32; Eva Fiesel, *Namen des griechischen Mythos im Etruskischen* (1928; a se vedea observațiile lui E. Benveniste, *Rev. Philol.*, 56, 1930, pp. 67–75 și ale lui G. Dumézil, *Rel. rom. arch.*, pp. 660–661); G. Dumézil, *ibid.*, pp. 658–676.

În sanctuarul de la Pyrgi (unul din porturile de la Caere), au fost descoperite recent o inscripție punică și, alături, tăblițe scrise în etruscă, datând din circa ~ 500. Textul punic conține omagiul regelui etrusc adus zeiței feniciene Astarteea, asimilată cu Uni (= Iuno). E încă o dovadă a maleabilității teologiei etrusce, gata să primească o formulă mitico-rituală a lumii semitice și să o omologheze unei divinități naționale. Cf. A. Dupont-Sommer, „L'inscription punique recemment decouverte à Pyrgi (Italie)", JA, 252, 1964, pp. 289–302; traducerea (p. 292) este reprodusă și comentată de G. Dumézil, *Rel. rom. arch.*, pp. 665 sq. Vezi bibliografia ulterioară la J. Heurgon, „The Inscriptions of Pyrgi", *Journal of Roman Studies*, 56, 1966, pp. 1–14; G. Camporeale, în *Storia delle Religioni*, II, 1971, p. 671.

Despre tehnicile de divinație, cartea lui A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, IV (Paris, 1882), pp. 3–115, n-a fost încă depășită.

Conținutul diferitelor *libri* este prezentat și comentat în trei volume de C. O. Thulin, *Die etruskische Disziplin I. Die Blitzlehre* (Göteborg Högskolas Arsskrift, II, 1905, pp. I–XV, 1–128); *Die Haruspicium (ibid.*, 12, 1906, pp. 1–54); III. *Ritualbücher und zur Geschichte und Organisation der Haruspices (ibid.*, 15, 1909, pp. 1–158).

Textele lui Pliniu și Seneca de teoria fulgerelor sunt dependente aceleiași surse (Caecina). Iupiter singur dispunea de trei categorii de fulgere. Alte opt categorii de fulgere erau mânuite de zei corespunzând Iunonei, Minervei, lui Volcanus, lui Marte și Saturnus, și de alte trei divinități rămase necunoscute. A se vedea A. Bouché-Leclercq, *op. cit.*, IV, pp. 32–61; C. O. Thulin, *Die Blitzlehre*, pp. 47–68; A. Biedl, „Die Himmelsteilung nach der «disciplina etrusca»" *(Philologus*, N. H., 40, 1931, pp. 199–214); A. Piganiol „Sur le calendrier brontoscopique de Nigidius Figulus" *(Studies... in honor of A. C. Johnson*, 1951, pp. 79–87); id., „Les Étrusques, peuple d'Orient", pp. 640–41; S. Weinstock, „Libri Fulgurales" *(Papers of the British School at Rome*, 19, 1951, pp. 122–142); R. B. Bloch, *Les prodiges dans l'antiquité classique* (1963), pp. 149 sq.; G. Dumézil, *op. cit.*, pp. 624–635. Analogiile cu doctrina și tehnica orientală sunt discutate și de G. Furlani, „Il *bidental* etrusco e un' inscrizione di Tiglatpilesar I d'Assiria" (SMSR, 6, 1930, pp. 9–49), id., „Fulmini mesopotamici, ittiti, greci ed etruschi" *(Stud. Etr.*, 5, 1931, pp. 203–231).

Despre *libri haruspicini* și modelul în bronz de la Piacenza, a se vedea A. Bouché-Leclercq, *op. cit.*, pp. 61–74; C. O. Thulin, *op. cit.*, vol. II; G. Furlani, „Epatoscopia babilonese ed etrusca" (SMSR, 4, 1928, pp. 243–285), id., „Mantica babilonese ed etrusca" *(Tyrrhenica, Saggi din studi etruschi*, 1957 pp. 61–67). Ca studiu comparativ, a se vedea *La divination en Mésopotamie et dans les régions voisines* (XIV-e Rencontre assyriologique Internationale, 1967); J. Nougayrol, „Haruspicine étrusque et assyro-babilonienne" *(Comptes Rendus de l'Acad. d. Inscriptions*, 1955, pp. 508–517); id., „Le foie d'orientation BM 50494" *(Revue d'Assyriologie*, 62, 1968, pp. 31–50); E. Laroche, „Éléments d'haruspicine hittite" *(Revue hittite et asianique*, 12, 1952, pp. 19–48); R. Bloch, „Liberté et détermination dans la divination romaine" *(Studi in onore di Luisa Banti*, Roma, 1965, pp. 63 sq.); id., „La divination en Étrurie et à Rome" (în *La Divination*, I, Paris, 1968, pp. 197–232).

Cele patruzeci de divinități ale căror nume sunt înscrise pe modelul de ficat în bronz descoperit la Piacenza sunt grupate, probabil, după o anumită ordine care n-a putut fi încă descifrată. Se dispune de o altă clasificare a Panteonului, anume aceea transmisă de Martianus Minneus Felix Capella în tratatul *De nuptiis Philologiae et Mercurii* (I, 41–46). Este vorba de un text târziu (secolul al V-lea d.Hr.), încărcată de speculații grecești și greco-romane; totuși, el este prețios pentru prezentarea clară și amănunțită a zeilor repartizați în șaisprezece regiuni celeste. (Izvorul principal pare să fi fost traducerea ritualurilor etrusce efectuate de un contemporan al lui Cicero, Nigidius Figulus.) Thulin nu se îndoia că există o corespondență între personajele divine înscrise în cele șaisprezece careuri ale ficatului de la Piacenza și cele șaisprezece regiuni ale lui Martianus Capella (cf. *Die Götter des Martianus Capella und der Bronzeleber von Piacenza*, Berlin, 1906). Dar Stefan Weinstock a pus în lumină considerabilul aport al astrologiei elenistice; cf. „Martianus Capella and the Cosmic System of the Etruscan" *(Journal of Roman Studies*, 36, 1946, pp. 101–129). Pentru o analiză a primelor trei *regiones*, adică aceea a lui Iupiter, a se vedea G. Dumézil, *op. cit.*, pp. 672–676.

Despre demonologie și credințele funerare, cf. S. Weinstock, „Etruscan Demons" (în *Studi in onore di Luisa Banti*, pp. 345–350); C. C. van Essen, *Did orphic influence on Etruscan Tomb Painting exist?* (Amsterdam, 1927); id., „La Tomba del Cardinale" *(Studi Etruschi*, 2, 1928, pp. 83–132); F. de Ruyt, *Charun, demon étrusque de la mort* (Bruxelles, 1934); M. Pallotino, „Il culto degli antenati in Etruria ed una probabile equivalenza lessicale etrusco-latino" (*St. Etr.*, 26, 1958, pp. 49–83); J. M. Blázques, „La Tomba del Cardinale y la influencia orfico-pitagorica en las creencias etruscas de ultratumba" *(Latomus*, 26, 1965, pp. 3–39).

În anumite scene tombale un demon ține o carte sau un sul în mâini, sau este pe punctul de a scrie în ea. Cele câteva litere care au putut fi descifrate indică numele și vârsta defunctului. Este vorba, se pare, de „un fel de pașaport pentru lumea de dincolo" (F. de Ruyt, p. 160). Despre analogiile egiptene, cf. § 33 (*Tabloul problemelor*).

168. Despre triada de pe Aventin, a se vedea H. Le Bonniec, *Le culte de Cérès à Rome des origines à la fin de la République* (Paris, 1958) și G. Dumézil, *Rel. rom. arch.*, pp. 379 sq. „Cultul aventin ar fi, și el, o dovadă despre victoria plebei și un rod al uneia dintre numeroasele compromisuri care, din aproape în aproape, trebuia să asigure acestei clase sociale egalitatea politică și religioasă și, începând din secolul al V-lea de la întemeiere, s-ar fi format clasicul tablou: edilii plebei avându-și biroul în dependințele templului, îngrămădind în ele arhivele plebei, textele plebiscitelor și, mai târziu, din precauție, copiile senatus-consulturilor categoriei rivale" *(ibid.*, p. 384). Cf., de asemenea, F. Altheim, *La rel. rom. antique*, p. 186. Probabil că asocierea celor trei divinități agrare, două feminine și una masculină, venea din Marea Grecie; vezi G. Dumézil, p. 448.

Cu prilejul sărbătorilor, pe lângă sacrificiile de scroafe, se practica un „joc" barbar: se dădea drumul în Circ, la vulpi, „cărora li se legaseră în spinare torțe arzând" (Ovidiu, *Fasti*, 4, 679–682). Interpretarea acestui rit e controversată; cf. G. Dumézil, p. 380.

Cu privire la etimologia lui *Liber*, vezi E. Benveniste, „Liber et liberi", *Rev. Études Latines*, 14, 1936, pp. 52–58. Despre cult, vezi A. Bruhl, *Liber pater, origine et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain* (Paris, 1953), în special pp. 13 sq. Informațiile Sfântului Augustin despre *Liberalia*, în parte datorate lui Varro, sunt examinate de A. Bruhl, pp. 17 sq. Franz Altheim susține originea grecească a zeului Liber *(Terra Mater*, Giessen, 1931, pp. 15 sq.); a se vedea critica lui A. Bruhl, pp. 23 sq. Despre *interpretatio graeca* a sărbătorilor *Cerealia*, vezi Jean Bayet, „Les „Cerealia", altération d'un culte latin par le mythe grec" *(Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 1951, pp. 5–32, 341–366; republicat în *Croyances et rites dans la Rome antique*, 1971, pp. 89–129).

Despre influențele grecești, vezi Franz Altheim, *A History...* 34 sq., 149 sq.; id., *La rel. romaine antique*, pp. 201 sq.; G. Dumézil, *Rel. rom. arch.*, pp. 450 sq. Despre influențele celtice, cf. F. Altheim, *La rel. rom.*, pp. 103 sq., 189 sq.

Despre Apollon, a se vedea J. Gagé, *Apollon Romain. Essai sur le culte d'Apollon et le développement du „ritus graecus" à Rome, des origines à Auguste* (Paris, 1955).

Despre Venus, vezi R. Schilling, *La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste* (Paris, 1954); id., „Les origines de la Vénus romaine" *(Latomus*, 17, 1958, pp. 3–26; răspuns la criticile lui A. Ernout și P. Grimal). A se vedea și G. Dumézil, *Rel. rom. arch.*, pp. 422–424, 471–474.

Despre *evocatio*, a se vedea V. Basanoff, *Evocatio. Étude d'une rituel militaire romain* (Paris, 1947); R. Bloch, „Hera, Uni, Junon en Italie centrale" *(Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1972, pp. 384–396). Alte exemple celebre de *evocatio:* Vertumnus, „evocat" de cetatea Volsinii în ~ 264, și Tanit punică de Cartagina în ~146, de Scipion Emilianus (Macrobius, *Sat.*, III, 9).

Despre minunile de la ~ 207 enumerate de Titus Livius, a se vedea J. Cousin, „La crise religieuse de 207 avant J.-C." (RHR, 126, 1943, pp. 15–41). Religia în timpul celui de-al doilea război punic este strălucit prezentată de G. Dumézil, *Rel. rom. arch.*, pp. 457–487. Cu privire la *transvectio* a Cybelei, a se vedea H. Graillot, *Le culte de Cybèle, mère des dieux, à Rome et dans l'empire romain* (Paris, 1912), pp. 38 sq. Despre sodalitățile zeiței și semnificația lor politică, vezi *ibid.*, pp. 90 sq. În legătură cu cultul la Roma și în provincii, vezi F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain* (ediția a 4-a, 1929), pp. 17 sq., 208 sq. Cf., de asemenea, Th. Köves, „Zum Empfang der Magna Mater in Rom" *(Historia*, 12, 1963, pp. 321–347); F. Bömer, „Kybele in Rom" *(Rheinisches Museum*, 71, 1964, pp. 130–151).

Izvoarele și bibliografia critică în chestiunea *Bacchanaliilor* sunt pertinent analizate de A. Bruhl, *Liber Pater*, pp. 82–116. De adăugat: J. Bayet, „Le phénomène religieux dionysiaque" (= *Croyances et rites...*, pp. 241–274, *à propos* de cartea lui A. Bruhl); J. Festugière, „Ce que Tite Live nous apprend des mystères de Dionysos" *(Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École Française de Rome*, 66, 1954, pp. 79–99); K. Latte, *op. cit.*, p. 270, n. 5 (bibliografie); G. Dumézil, *op. cit.*, pp. 511–516.

169. Despre preistoria celților, vezi M. E. Marien, „Où en est la question des champs d'urnes?" (*L'Antiquité Classique*, 17, 1948, pp. 413–444); E. Sprockhoff, „Central European Urnfield Culture and Celtic La Tène", *Proceedings of the Prehistoric Society*, 1955, pp. 257–281; P. Bosch-Gimpera, *Les indo-européens. Problèmes archéologiques* (traducere de R. Lantier, Payot, 1961), pp. 241 sq.; G. Devoto, *Origini indeuropee* (Firenze, 1962), pp. 389 sq.; Stuart Piggott, *Ancient Europe* (Edinburgh, 1963), pp. 215 sq. (excelentă bibliografie, pp. 261–266); id., *The Druids* (Londra, 1968), pp. 9–24; Richard Pittioni, „Das Mittel-Metallikum — Die Frühzeit der indogermanischen Einzelvölker Europas", *Anzeiger d. Öst. Akad. d. Wissenschaften*, Phil.-hist. Klasse, 1972, nr. 5, pp. 14–29.

Din considerabila literatură privind istoria și cultura celților, semnalăm: H. Hubert, *Les Celtes*, 2 vol. (1932); A. Grenier, *Les Gaulois* (Paris, 1945); T. O'Rahilly, *Early Irish History and Mythology* (Dublin, 1946); T. G. E. Powell, *The Celts* (Londra, 1958); Jan de Vries, *Kelten und Germanen* (Berna–München, 1960); J. Philip, *Celtic civilization and its Heritage* (Praga–New York, 1962); C. F. C. Hawkes, „The Celts: Report on the Study of their Culture and their Mediterranean Relations, 1942–1962" (în *Rapports et Commentaires, VIII-e Congrès International d'Archéologie Classique*, Paris, 1963, pp. 3–23); Nora Chadwick, *The Celts* (Pelican Books, 1966; a se vedea însă S. Piggott, *The Druids*, p. 193); Anne Ross, *Pagan Celtic Britain. Studies in Iconography and Tradition* (Londra, 1967); Helmut Birkhan, „Germanen und Kelten bis zum Ausgang der Römerzeit", *Österreichishe Akad. u. Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse*, 272, 1970, pp. 1–636; Jean Jacques Hatt, *Les Celtes et les Gallo-Romains* (Archaeologia Mundi, Geneva, Paris, Münich, 1970; excelente ilustrații).

Textele grecești și latine privind religia celtică au fost editate de J. Zwicker, *Fontes historiae religionis celticae*, 3 vol. (Berlin, 1934–1936); o selecție, în traducere germană, a fost publicată de Wolfgang Krause, *Die Kelten* (în *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, ediția a 2-a, Tübingen, 1929, 46 p.). A se vedea bibliografia asupra celorlalte izvoare (inscripții galeze, sculpturi, statuete din bronz, reprezentări de zei pe vasele decorate) în Paul-Marie Duval, *Les Dieux de la Gaule* (Payot, 1976), pp. 129–130.

Lucrări de ansamblu privind religia celților: M.-L. Sjoested, *Dieux et héros des Celtes* (Paris, 1940); J. Vendryès, „La religion des Celtes" (în *Mana, Les religions de l'Europe ancienne*, vol. III, Paris, 1948, pp. 239–320; o bună listă de zei); A. Rees și B. Rees, *Celtic Heritage. Ancient Tradition in Ireland and Wales* (Londra, 1961); J. de Vries, *Keltische Religion* (Stuttgart, 1961; trad. franceză: *La religion des Celtes*, Payot, 1963); Anne Ross, *Pagan Celtic Britain* (excelentă bibliografie, pp. 489–503); Françoise Le Roux, „La religion des Celtes" (în *Histoire des religions*, Encyclopédie de la Pleïade,

I, 1970, pp. 780–840); Paul-Marie Duval, *Les dieux de la Gaule* (1976, ediție nouă, revăzută și adăugită, a lucrării publicate în 1957).

Cu privire la sanctuarele protoistorice și simbolismul spațiului sacru, cf. K. Schwarz, „Zum Stand der Ausgrabungen in der Spätkeltischen Viereckshanze von Holzhausen" (*Jahresbericht d. Bayerische Bodendenkmalpfl.*, 1962, pp. 21–77); S. Piggott, *Ancient Europe*, pp. 230 sq. Despre Simbolismul Centrului și „geografia sacră" în Irlanda medievală, cf. A. și B. Rees, *Celtic Heritage*, pp. 146 sq.

Despre cultul craniilor, vezi P. Lambrechts, *L'exaltation de la tête dans la pensée et dans l'art des Celtes* (Bruges, 1954), și, mai ales, Anne Ross, *Pagan Celtic Britain*, pp. 94–171, fig. 25–86 și pl. 1–23 (pp. 155 sq., continuitatea cultului după convertirea la creștinism).

170. Despre arhaismul culturii celtice și paralelismul cu India antică, a se vedea G. Dumézil, *Servius et la Fortune* (1942); Myles Dillon, „The archaism of Irish Tradition", *Proceedings of the British Academy*, 33, 1947, pp. 245–264; id., „The Hindu Act of Truth in Celtic Tradition", *Modern Philology*, 44, 1947, pp. 137–140; id.., „Celt and Hindu", *Vishveshvaranand Indological Journal*, 1 sept., 1963, pp. 1–21; J. E. Caerwyn Williams, „The Court Poet in Medieval Ireland", *Proc. Brit. Acad.*, 57, 1971, pp. 85–135. Vezi, de asemenea, D. A. Binchy, „The Linguistic and Historical Value of the Irish Law Tracts", *Proceedings of the British Academy*, 29, 1943; C. Watkins, „Indo-European Metrics and Archaic Irish Verse, *Celtica*, 6, 1963, pp. 194 sq.; R. Schmidt, *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit* (Wiesbaden, 1967), pp. 61 sq. În cartea lui postumă, *Celts and Aryans* (Simla, 1975), Myles Dillon a reluat problema în ansamblul său: morfologie și sintaxă (pp. 32 sq.), poezie *courtoise* și tradiție eroică (pp. 52 sq.), instituții sociale (pp. 95 sq.), religie (125 sq.). Vezi și Hans Hartmann, *Der Totenkult in Irland* (Heidelberg, 1952); K. H. Jackson, *The Oldest Irish Tradition: A window on the Iron Age* (Cambridge, 1964); H. Wagner, „Studies in the Origin of Early Celtic Tradition", *Eriu*, 26, 1975, pp. 1–26.

Despre tripartiția socială la celți, a se vedea G. Dumézil, *L'idéologie tripartie des Indo-Européens* (Bruxelles, 1958), p. 11: „Dacă se coroborează documentele care descriu starea socială din Galia păgână decadentă, cucerită de Cezar, și textele care ne informează despre Irlanda, la puțin timp după creștinarea ei, ne apare, sub un **rīg* (echivalentul fonetic exact al sanscr. *rāj-*, al lat. *rēg-*), un tip de societate constituită după cum urmează: 1) clasa *druizilor (*dru-uid)*, adică „Preaînvățații", preoți, juriști, depozitari ai tradiției; clasă dominând totul, mai puternică decât granițele, aproape la fel de supranațională precum clasa brahmanilor; 2) aristocrația militară, singura proprietară a pământului, *flaith* irlandeză (cf. galezul *vlato-*, germ. *Gewalt* etc.), însemnând „putere", echivalentul semantic al sanscr. *kṣatra*, esență a funcției războinice; 3) crescătorii de animale, *bo airig*, irlandezi, oameni liberi (*airig*), care se definesc doar ca posesori de boi *(bo)*". T. G. Powell a reluat demonstrația lui G. Dumézil *(Jupiter, Mars, Quirinus*, pp. 110–123) în studiul lui „Celtic Origins. A stage in the Enquiry" *(J. of the Royal Anthrop. Institute*, 78, 1948, pp. 71–79); cf. S. Piggott, *The Druids*, p. 88.

„Irlandezii concepeau istoria insulei lor ca o succesiune de invazii; penultimul popor năvălitor, Tuatha Dé Danann, „triburile zeiței Dana", este alcătuit de fapt din vechii zei ai păgânismului, anume aceia moșteniți de celți de la strămoșii lor indo-europeni". Statul-major al poporului Tuatha Dé Danann se compune din marele zeu Dagda, închinat înaltei magii druidice, din Ogma, zeul luptător, din Lug („zeul tuturor meseriilor") și din Dian Cecht, vindecătorul, și Goibniu, fierarul. A treia funcție, în forma ei cea mai necesară, agricultura dătătoare de hrană și bogății era reprezentată din mai vechii locuitori ai insulei, poporul Fomore, „ființe demonice pe care Tuatha Dé Danann i-a învins, i-a ucis în mare parte, iar pe cei care au mai rămas i-a domesticit. La sfârșitul acestui război, în urma celebrei lor victorii de la Mag Tuired, năvălitorii Tuatha Dé Danann au hotărât să-l lase în viață pe conducătorul învinșilor, mijlocind revelarea secretelor care trebuiau să asigure prosperitatea agricolă și pastorală a Irlandei" (G. Dumézil, *Mythe et épopée*, I, 1968, p. 289; cf. n. 1, referirile la lucrările anterioare). Jan de Vries a urmat interpretarea dumeziliană în *La religion des Celtes*, pp. 157 sq. Vezi și Mylles Dillon, *Celts and Aryans*, pp. 96 sq.

Alte exemple de tradiții epice irlandeze implicând structura trifuncțională, în *Mythe et épopée*, I, pp. 602–612 („Le trio de Macha"), 616–623 („Les trois oppressions de l'île de Bretagne"). Analogiile structurale dintre mitul „reginelor Medb" și acela al indienei Mādhavī, fiica regelui universului Yayāti, au fost analizate în cap. V din *Mithe et épopée*, II (1971), pp. 331–353. A se vedea, de asemenea, „Le puits de Nechtan", *Mythe et épopée*, III, (1973), pp. 27–34.

Despre valoarea mărturiilor lui Cezar, a se vedea lucrarea utilă, dar hipercritică a lui Michel Rambaud, *L'Art de la déformation historique dans les Commentaires de César* (tirajul al 2-lea, revăzut și adăugit, Paris, 1968), mai ales paginile asupra religiei (pp. 328–333). „Prin tabloul prezentării religiei galice, proconsulul, învingător al Galiei și mare pontif la Roma, sugera politica ce a urmat-o" (p. 333).

Cu privire la coloanele zise ale lui „Iupiter cu uriașul", a se vedea Werner Müller, *Die Jupitergigantesäulen und ihre Verwandten* (Meisenheim am Glan), 1975, cu o bogată bibliografie (pp. 113–127). Despre simbolismul roții, cf. W. Müller, pp. 46 sq.; a vedea, de asemenea, A. Ross, *op. cit.*, pp. 347 sq.; 475 sq.; R. Pettazzoni, „The Wheel in the ritual symbolism of some Indo-European Peoples", în *Essays on the history of religion* (Leiden, 1954), pp. 95–109; J. J. Hatt, „Rota flammis circumsepta, à propos du symbole de la roue dans la religion gauloise", în *Revue archéologique de l'Est*, 1951, pp. 82–87.

Despre Dagda, a se vedea J. Vendryès, „La religion des Celtes", p. 263; F. Le Roux, „Notes sur le Mercure celtique", *Ogam*, 4, 1952, pp. 289 sq.; J. de Vries, *op. cit.*, pp. 45 sq.

Despre Lug, cf. J. Vendryès, „La religion des Celtes", p. 278, 313; J. de Vries, *op. cit.*, pp. 58 sq.; P. M. Duval, *Les dieux de la Gaule*, pp. 27 sq.; R. Pettazzoni, „Il dio gallico a tre teste", în *L'onniscienza di Dio* (Torino, 1955), pp. 286–316; R. Lantier, în *Wörterbuch der Mythologie*, Teil II, pp. 132 sq.; 138 sq., 141 sq.

Despre Marte galez, a se vedea J. de Vries, *op. cit.*, pp. 64 sq.; P. Lambrechts, *Contributions*, pp. 126 sq.; E. Thevenot, *Sur les traces des Mars celtiques entre Loire et Mont Blanc* (Dissertationes archaelogicae Gandenses, Bruges, 1955); F. Benoit, *Mars et Mercure. Nouvelles recherches sur l'interprétation gauloise des divinités romaines* (Aix-en Provence, 1959).

Despre Ogmios, a se vedea Françoise Le Roux, „Le Dieu celtiques aux liens: de l'Ogmios de Lucien à Ogmios de Dürer", *Ogam*, 12, 1960, pp. 209–234, care discută, de asemenea, lucrările anterioare. J. de Vries, *op. cit.*, pp. 73–79; P. M. Duval, *Les dieux de la Gaule*, pp. 79–82. Cât despre Ogma, numele lui „trădează o fonetică nongaelică și trebuie explicată ca un împrumut de la galezul *Ogmios*": M. L. Sjoestedt, „Légendes épiques irlandaises et monnaies gauloises" (*Études Celtiques*, I, 1936, pp. 1–77), p. 7. Pe de altă parte, Ogmios pare împrumutat de la grecescul *ogmos*, „linie, șir, brazdă", dar acest teonim de origine grecească ascunde o realitate religioasă celtică.

Zeul Ogma e numit „părintele ogamelor", caractere alfabetice folosite mai ales în cele 360 de inscripții funerare, aflate mai ales în Irlanda și în Țara Galilor, și datând din secolele V și VI. A se vedea: J. Vendryès, „L'écriture ogamique et ses origines", *Études Celtiques*, 4, 1939, pp. 83–116 (cu o bogată bibliografie); despre folosirea aritmetică a acestor semne, cf. L. Gerschel, „Origine et premier usage des caractères ogamiques", *Ogam*, 9, 1957, pp. 151–173. A se vedea, mai recent, James Carney, „The Invention of the Ogam cipher", *Eriu*, 26, 1975, pp. 53–65.

Despre „Apollon", a se vedea J. Vendryès, *op. cit.*, pp. 261 sq., 287 (divinități asociate lui Apollon); F. Le Roux, „Introduction à une étude de l'«Apollon» Celtique", *Ogam*, 12, 1960, pp. 59–72; J. de Vries, *Religion des Celtes*, pp. 79–86.

Despre „Minerva", a se vedea J. Vendryès, *op. cit.*, pp. 261 sq.; J. de Vries, *op. cit.*, pp. 86 sq.

171. Despre zeii galezi citați de Lucan, a se vedea P. M. Duval, „Teutates, Esus, Taranis", *Études Celtiques*, 8, 1958–1959, pp. 41–58; id., „Le groupe de bas-reliefs des «Nautae Parisiaci»", în *Monuments Piot*, 48, 1956, pp. 78–85; E. Thevenot, «La pendaison sanglante des victimes offerte a Essus-Mars», în *Hommages à Waldemar Déonna* (Liège, 1957), pp. 442–449; J. de Vries, *op. cit.*, pp. 53 sq., 105 sq.; Françoise Le Roux, „Des chaudrons celtique a l'arbre d'Esus, Lucain et les Scholies Bernoises", *Ogam*, 7, 1955, pp. 33–58; id., „Taranis, dieu celtique du Ciel et de l'orage", *Ogam*, 10, 1958, pp. 30–39; 11, 1959, pp. 307–324; Anne Ross, „Esus et les trois «grues»", *Études Celtiques*, 9, 1960–1961, pp. 405–438; J.J. Hatt, „Essai sur l'évolution de la religion gauloise", *Revue des Études Anciennes*, 67, 1965, pp. 80–125 (reconstituire sistematică, puțin convingătoare).

Glosele medievale păstrate în *Commenta Bernensis* sunt contradictorii. Teutates este identificat cu Mercur și, într-un alt loc, cu Marte; Esus cu Marte și Mercur, Teutates cu Dis Pater și Iupiter.

Cu privire la tema regelui irlandez care piere într-o casă incendiată și e înecat apoi într-o putină, a se vedea Clemence Rammoux, „La mort sacrificielle du Roi", *Ogam*, 6, 1954, pp. 209–218.

Analiza lingvistică și istorico-culturală a zeului Taranis în H. Birkhan, *Germanen u. Kelten*, pp. 311 sq.

Cu privire la Cernunnos, vezi P.P. Bober „Cernunnos: Origin and Transformation of a Celtic Divinity", *American Journal of Archaeology*, 55, 1951, pp. 13–51; J. de Vries, *op. cit.*, pp. 112 sq. (cu bibliografie); Anne Ross, *Pagan Celtic Britain*, pp. 180 sq. Despre scena gravată de la Val Cammonica, cf. F. Altheim și E. Trautmann, „Keltische Felsbilder der Val Cammonica, *Mitt d. dt. archaeologischen Institut röm. Abt.*, 54, 1939, pp. 1 sq. Despre simbolismul religios al cerbului, vezi M. Eliade, *Images et symboles*, p. 216; *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, pp. 146 sq. [trad. românească, pp. 150 sq. — nota trad.]; Otto Höffler, *Siegfried, Arminius und die Symbolik* (Heidelberg, 1960), pp. 32 sq. și n. 66–94; Helmut Birkhan *op. cit.*, pp. 453–457. Despre riturile comportând măști de cerbi, în Europa creștină, a se vedea Waldemar Liungmann, *Traditionswanderungen: Euphrat–Rhein* (FF Communication, nr. 118, Helsinki, 1937), pp. 735 sq.

Despre *Matres* și *Matronae*, vezi J. Vendryès *op. cit.*, pp. 275 sq.; 288, n. 9; J. de Vries, *op. cit.*, pp. 122 sq.; P. M. Duval, *Les dieux de la Gaule*, pp. 55 sq.; Anne Ross, *op. cit.*, pp. 265 sq.

M. L. Sjoested subliniase importanța împreunării rituale a zeului-căpetenie cu Zeița-Mamă în ziua Anului *(Samain)*, când „renaște anul celtic"; acest *hieros gamos* era „garanția vitalității veșnic renăscute a tribului" (*Dieux et héros dés Celtes*, p. 57). Tema unui *hieros gamos* între suveranul irlandez și zeița teritorială (epifanie a Terrei Mater) a fost abundent tratată de celtologi. Vezi ultimele apariții: Proinsias Mac Caba, „Aspects of the Theme of King and Godess in Irish Literature", *Études Celtiques*, 7, 1956, pp. 76–114, 356–413; 8, 1958, pp. 59–65; Rachel Bromwich, „Celtic Dynastic Themes and the Breton Lays", *Études Celtiques*, 9, 1960, pp. 439–474; A. Ross, *op. cit.*, pp. 292 sq. A se vedea, de asemenea, lucrările lui A. C. L. Brown și A. K. Coomaraswamy citate mai jos.

F. R. Schröder atrăsese primul atenția asupra unui pasaj din *Topographia Hibernica* (în jur de 1185) de Geraldus Cambrensis: La Kenelcunil, trib din Ulster, regele se împreunează cu o iapă albă în fața supușilor săi. Iapa este apoi răpusă, carnea ei fiartă și cu supa din oală se pregătește o baie regelui. El împarte carnea și bea din lichidul în care s-a îmbăiat, cf. „Ein altirischer Krönungsritus u. das indogermanischer Rossopfer", *Zeit f. Celtische Philologie*, 16, 1927, pp. 310–312. Schröder comparase acest ritual de conservare cu *aśvamedha* (cf. § 73). Problema a fost reluată, în perspectivă dumézileană, de Jean Puhvel, „Aspects of Equine Functionality", în *Myth and Law among the Indo-Europeans* (1970), pp. 159–172 (dar a se vedea G. Dumézil, *Fêtes romaines d'étés et d'automne*, pp. 216–219).

Despre Epona și Rhianon, a se vedea H. Hubert, „Le mythe d'Epona", *Mélanges Vendryès* (Paris, 1925), pp. 187 sq.; P. Lambrechts, „Epona et les Matres", *L'Antiquité Classique*, 19, 1950, pp. 103 sq.; Jean Gricourt, „Epona-Rhianon-Macha",

Ogam, 6, 1954, pp. 25–40, 75–86, 165–188 (mitul zeiței Rhianon, echivalentul breton al Eponei, corespunde în Irlanda cu cel al lui Macha). Ca și Gricourt, J. Puhvel consideră că zeițele teritoriale comportau la început trăsături hipomorfe; cf. „Aspects...", pp. 165 sq. Georges Dumézil recunoscuse în cele trei Macha o Vizionară, o Războinică și o Țărancă-Mamă; cu alte cuvinte, ele reprezentau cele trei funcțiuni sociale: aceea a preotului, a războinicului și a țăranului; cf. „Le trio des Machas" (*Mythe et épopée*, I, pp. 602–612), p. 603.

Într-una din versiunile mitului despre „bătrâna hâdă și eroul tânăr", zâna (= zeița) explică semnificația sărutului care produce transformarea miraculoasă: „Tot așa cum, întâi, m-ai văzut urâtă și după aceea frumoasă, la fel se dovedește și domnia regală. Ea nu poate fi cucerită fără luptă, dar la sfârșit suveranitatea este plăcută și frumoasă". Cu privire la această temă, a se vedea Ananda Coomaraswamy, „On the loathly bride", *Speculum*, 20, 1945, pp. 391–404 (studiu comparativ folosind mai ales izvoare indiene). A. C. L. Brown a analizat în mod cuprinzător tema „zânei celei hâde care reprezintă Suveranitatea", în romanele bretone ale Graalului; cf. cap. VII din lucrarea sa, *The Origin of the Grail Legend* (Cambridge, 1943).

Despre importanța religioasă a femeii la celți și la vechii germani, a se vedea Helmut Birkhan, *Germanen und Kelten*, pp. 487 sq.

172. Majoritatea informațiilor despre statutul și ceremoniile druizilor galezi sunt tributare *Istoriei* lui Posidonius (cartea 23). Această lucrare s-a pierdut, dar Strabon (63 î.Hr.–21 d.Hr.), Diodor din Sicilia (care scria între 60–30 î.Hr.), Athenaios (secolul II d.Hr.) și Iulius Cezar (care dispunea și de alte surse) reproduc și rezumă lungi pasaje din ea. J. J. Tierney a reușit să identifice aceste împrumuturi în studiul său „The Celtic ethnography of Posidonius", *Proceedings of the Royal Irish Academy*, 60, 1959–60, pp. 180–275 (textele sunt publicate la pp. 225–246, însoțite de o traducere engleză, pp. 247–275). Despre importanța lui Posidonius pentru etnologia celților, a se vedea și Arnaldo Momigliano, *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization* (Cambridge, 1975), pp. 67 sq.

În plus, dispunem de câteva informații transmise de Plinius (*Nat. Hist.*, XVI, p. 249) și de comentarii ale mai multor autori târzii (secolele I–IV d.Hr.), constituind, după expresia Norei Chadwick, „tradiția alexandrină"; cf. *The Druids* (Cardiff–Connecticut, 1966); vezi, de asemenea, Stuart Piggott, *The Druids* (1968), pp. 88 sq.

Există despre druizi o abundentă literatură, în mare parte inutilizabilă. Cartea lui T. D. Kendrick, *The Druids: A Study in Keltic Prehistory* (Londra, 1927), trebuie menționată având în vedere perspectiva sa ultrapozitivistă: după acest autor, druizii erau „vrăjitori" (a se vedea remarcile pertinente ale lui Françoise Le Roux, „Contribution à une définition des druides", *Ogam*, 12, 1960, pp. 475–486, în special pp. 476 sq.). Se vor consulta: Jan de Vries, „Die Druiden", *Kairos*, 2, 1960, pp. 67–82; id., *La religion des Celtes*, pp. 212 sq.; F. Le Roux, *Les Druides* (Paris, 1961); Nora Chadwick *op. cit.*, S. Piggott, *The Druids* (toate aceste lucrări comportă bibliografii destul de complete; cartea lui S. Piggott, pp. 123 sq., conține, în plus, istoria imaginii romantice a druizilor începând din secolul al XVII-lea).

Informațiile furnizate de Cezar sunt cele mai prețioase căci, în timpul consulatului său în Galia, el își dăduse seama singur de autoritatea spirituală și de puterea politică a druizilor. De altfel, la Roma, erau numeroși aceia care cunoșteau Galia și, prin urmare, ar fi putut să îl acuze de exagerare.

Literaturile vernaculare din Marea Britanie și Irlanda constituie o sursă inestimabilă pentru cunoașterea instituției druidice. A se vedea lucrările lui Myles Dillon, D. A. Binchy, J. E. C. Williams și K. H. Jackson, citați mai sus (§ 170), și Françoise Le Roux, *Les Druides*. Diferența, notată de anumiți autori clasici, dintre druizi, barzi și *vates* nu este atestată la celții insulari (cf. F. Le Roux, *op. cit.*, pp. 14 sq.).

Cezar scrie că doctrina druizilor „a fost elaborată în Britania și de acolo, se crede, în Galia, și, azi, încă, majoritatea celor care vor să cunoască mai bine această doctrină pleacă acolo ca să o învețe" (*De bel. gal.*, VI, 13, 11 sq.). Această remarcă a dat loc la multe ipoteze extravagante (unele sunt amintite de J. de Vries, *op. cit.*, pp. 218–220). Dar druidatul este o instituție celtică moștenită, în Galia, ca și în Marea Britanie, de la un trecut comun; J. de Vries analizează motivele ce se pot descifra în spatele acestei informații a lui Cezar.

Cezar adaugă că oamenii veneau „în locul consacrat din țara carnuților" din toate părțile, pentru a obține aici arbitraj în conflicte. Dar întrucât procesele particularilor erau rezolvate de obicei de druizii comunităților respective, probabil că aici era vorba de conflictele politice dintre triburi. Adunarea de la *locus consecratus* constituia o instanță „supranațională"; cf. Hubert, *Les Celtes*, II, p. 227; J. de Vries, *Rel. de Celtes*, pp. 215–216.

Despre interzicerea de a redacta în scris tradiția sacră, a se vedea M. Winternitz, *Geschichte d. indischen Litteratur*, I (Leipzig, 1908), p. 31; G. Dumézil, „La tradition druidique et l'écriture, le Vivant et le Mort", RHR, 122, 1940, pp. 125–133; S. Gandz, „The Dawn of Literature", *Osiris*, 7, 1969, pp. 261 sq. Despre transmiterea orală în Irlanda, a se vedea D. A. Binchy, „The Background to Early Irish Literature", *Studia Hibernica*, I, 1961, pp. 21 sq.; A. și B. Rees, *Celtic Heritage*, pp. 20 sq.

Despre *locus consecratus* și temple, a se vedea F. Le Roux, *Les Druides*, pp. 109 sq.; J. de Vries, *Rel. de Celtes*, pp. 201 sq. (cu bibliografie); R. Lantier, în *Wörterbuch d. Mythologie*, Teil II, pp. 147 sq. Despre cult, cf. J. de Vries, *op. cit.*, pp. 228 sq. (sacrificii), pp. 233 sq. (sărbători); R. Lantier, *op. cit.*, pp. 151 sq.

Despre diferitele semnificații ale sacrificiului uman, cf. *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, pp. 56 sq. [trad. românească, pp. 62 sq. — nota trad.].

Despre analogiile dintre concepțiile religioase ale celților și cele ale geto-dacilor, vezi §§ 178–179.

173. În ce privește gravurile rupestre scandinave, a se vedea O. Almgren, *Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden* (Frankfurt, 1934; ediția suedeză, 1926); Peter Gelling și Hilda Ellis Davidson, *The Chariot of the Sun and other Rites and Symbols of the Northern Bronze Age* (New York, 1969), pp. 9–116.

Principalele izvoare privind religia germanică sunt adunate, în traducere germană, de W. Baetke, *Die Religion der Germanen in Quellenzeugnissen* (1937). Textele originale sunt editate de F.R. Schröder, *Quellenbuch zur germanischen Religionsgeschichte* (1933). Cea mai bună ediție comentată a micului tratat al lui Tacit a dat-o Rudolf Much, *Die GERMANIA des Tacitus* (Heidelberg, 1937; ediția a 2-a, 1959).

O succintă analiză a surselor medievale — *Edda*, cântecele Saga, *Edda* de Snorri Sturlusson (c. 1179–1241) și *Gesta Danorum* de Saxo Grammaticus (născut în 1150) — în lucrarea lui E. O. G. Turville-Petre, *Myth and Religion of the North* (Londra, 1964), pp. 1–34, 287–290, 321–323 (cf. pp. 321–323, indicațiile bibliografice privind diversele ediții și traduceri).

Am folosit traducerile lui F. Wagner, *Les poèmes heroïques de l'Edda* (Paris, 1929) și *Les poèmes mythologiques de l'Edda* (Liège, 1936). A se vedea, de asemenea, C. A. Mastrelli, *L'Edda* (traducere integrală, bogat comentată, Firenze, 1952); Jean I. Young, *The Prose Edda of Snorri Sturlusson* (Berkeley, 1966); Henry Adams Bellows, *The Poetic Edda* (New York, 1968).

Cele mai bune prezentări generale sunt cele ale lui Werner Bentz, „Die altgermanische Religion", în W. Stammler, *Deutsche Philologie im Aufriss* (1957), col. 2467–2556; Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*. I–II (ediția a 2-a, Berlin, 1956–1957), și Turville-Petre, *Myth and Religion of the North*, 1964. Analize pertinente în Helmut Birkhan, *Germanen und Kelten bis zum Ausgang der Römerzeit* (Viena, 1970), în special pp. 250–343 (zeul celest la germani și celți).

Georges Dumézil a abordat de mai multe ori studiul comparativ al religiei germanice în perspectivă indo-europeană; cf., în primul rând, *Les dieux des Germains* (1959), *Loki* (1948; o a doua ediție, revăzută și adăugită, a fost publicată în germană, în 1959), *La Saga de Hadingus* (1953; ediție nouă, adăugită, 1970, sub titlul: *Du mythe au roman*); *Les dieux souverains des indo-européens* (1977), pp. 86 sq. A se vedea, de asemenea, Edgar Polomé, „The Indo-European Component in Germanic Religion", în Jaan Puhvel, ed., *Myth and Law among the Indo-Europeans* (Berkeley, 1970), pp. 55–82; Uno Strutynski, „History and Structure in Germanic Mythology: Some Thoughts on Einar Haugen's Critique of Dumézil", în C. J. Larson, *Myth in Indo-European Antiquity* (Berkeley, 1974), pp. 29–50; cf. Edgar Polomé, „Approaches to Germanic Mythology", *ibid.*, pp. 51–65.

O cu totul altă orientare este aceea a lui Karl Helm, *Altgermanische Religionsgeschichte*, I (1913), II, 1–2 (1937–1953); cf. discuția metodologică cu G. Dumézil (indicații bibliografice, *Les dieux des Germains*, p. 38). Vezi și Peter Buchholz, „Perspectives for historical research in germanic Religion", HR, 8, 1968, pp. 111–138 (rezistență față de demersul dumézilian, p. 114, n. 7); W. Baetke, *Das Heilige in Germanischen* (1942); R. L. M. Derolez, *Les dieux et la religion des Germains* (trad. franceză, Payot, 1962); H. R. Ellis Davidson, *Gods and Myths of Northern Europe* (Penguin Books, Harmondsworth, 1964).

Într-o serie de studii, Alois Closs a prezentat religia germanică în perspectiva etnologiei istorice; cf., „Neue Problemstellungen in der germanischen Religionsgeschichte", *Anthropos*, 29, 1934, pp. 477–496; „Die Religion des Semonenstammes", *Wiene: Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, 4, 1936, pp. 549–674; „Die Religion der Germanen in ethnologischer Sicht" (în *Christus und die Religionen der Erde*, II, Viena, 1951, pp. 271–366); „Historische Ethnologie und Germanistik: Das Gestaltproblem in der Völkerkunde", *Anthropos*, 51, 1956, pp. 833–891.

Despre cosmogonie, vezi F. R. Schröder, „Germanische Schöpfungsmythen", I–II, în *Germanisch-Romanische Monatschrift*, 19, 1931, pp. 1–26, 81–99; Jan de Vries, *Altgerm. Relig.*, II, pp. 359–371; id., „Ginnungagap", *Acta Philologica Scandinavica*, 5, 1930–1934, pp. 41–66. Cf., de asemenea, Kurt Schier, „Die Erdschöpfung aus dem Urmeer und die Kosmogonie der Völospa", în *Märchen, Mythos, Dichtung. Festschrift Friedrich von der Leyen* (München, 1963), pp. 303–334 (studiu comparativ, folosind o foarte bogată documentare); Bruce Lincoln, „The Indo-European Myth of Creation", HR, 15, 1976, pp. 121–145; și bibliografiile citate la §§ 73, 75, 76.

Despre crearea primului cuplu uman, a se vedea J. de Vries, *Altgerm. Rel.*, pp. 268 sq.; K. Helm, „Weltwerden und Weltvergehen in altgermanischer Sage, Dichtung und Religion", *Hessische Blätter für Volskunde*, 38, 1940, pp. 1–35 (bogată bibliografie); Otto Höfler, „Abstammungstraditionen", în *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, I, pp. 18–29. Despre antropogonia din arbori, a se vedea G. Bonfante, „Microcosmo e macrocosmo nel mito indoeuropeo", *Die Sprache*, 5, 1959, pp. 1–8.

174. Principalele izvoare despre bătălia dintre Aseni și Vani sunt: *Völuspá*, 21–24; *Skáldskaparmál*, cap. IV; *Ynglingsaga*, 1, 2, 4–5; Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, I, 7. Ele au fost traduse și comentate de G. Dumézil, *Tarpeia* (1947), pp. 253–269; *Les dieux des Germains*, pp. 10–14. G. Dumézil, în *Tarpeia*, a interpretat această bătălie drept „istoricizarea" unui poem mitologic indo-european, pp. 247–291; *Loki* (1948); pp. 97–106; *L'héritage indo-européen à Rome* (1949), pp. 125–142; *Les dieux des Germains*, pp. 3–37. Interpretarea a fost acceptată de J. de Vries, *Altgerm. Rel.*, II, pp. 208–214, și W. Betz, „Die altgerm. Rel." col. 2475.

Despre Odhin-Wodan, a se vedea expozeurile lui J. de Vries, *op. cit.*, II, pp. 27–106; W. Betz, *op. cit.*, col. 2485–2495 (aceste două lucrări comportă excelente bibliografii), și G. Dumézil, *Les dieux des Germains*, pp. 40–64. Cf., de asemenea, G. Dumézil, *Les dieux souverains des indo-européens*, pp. 189–199; Turville-Petre *op. cit.*, pp. 35–74. R. L. M. Derolez, *op. cit.*, pp. 70–91; E. Davidson, *op. cit.*, pp. 48–72, 140–157. O interpretare psihologică a fost recent propusă de Richard L. Auld, „The psychological and mythic unity of the God, Odhinn", *Numen*, 33, fasc. 2, august 1976, pp. 144–160.

În cartea sa *Contributions to the Study of Odhin, especially in his relation to agricultural practices in modern popular lore* (F. F. Communications, nr. 94, Helsinki, 1931), Jan de Vries a arătat pericolul de a explica religia vechilor germani prin intermediul folclorului (cf., în special, pp. 62–63).

Romanii au omologat pe Odhin-Wodan cu Mercur și germanii au tradus *dies Mercurii* prin „ziua lui Wodan". Pricinile acestei omologări nu sunt clare. S-a evocat faptul că Odhin era, ca și Mercur, protectorul negustorilor. În plus, Mercur era psihopomp prin excelență și Odhin a sfârșit prin a asimila funcția de zeu al morților. Dar ceea ce îi apropie cel mai mult pe acești doi zei sunt facultățile lor „spirituale" și, în special, stăpânirea puterilor magice și raporturile lor cu tehnicile oculte (cf. § 92). Cu privire la Odhin atârnat de Arborele Cosmic, a se vedea A. G. Hamel, „Odhinn hanging on the tree", *Acta Philologica Scandinavica*, 7, 1932, pp. 260–288; Konstantin Reichardt, „Odin am Galgen", în *Wächter und Hüter, Festschrift für Hermann J. Weigand* (1957), pp. 15–28. Autosacrificiul lui Odhin și dobândirea științei oculte au fost analizate de Jere Fleck, „Odhinn's Selfsacrifice — A New Interpretation, I: The Ritual Inversion", *Scandinavian Studies*, 43, nr. 2, 1971, pp. 119–142; „II: The Ritual Landscape", *ibid.*, 43, nr. 4, 1971, pp. 385–413.

Despre cultul lui Odhin-Wodan, a se vedea J. de Vries, *Altgerm. Rel.*, II, pp. 48 sq.; Turville-Petre, pp. 64 sq., 70 sq. Despre sacrificiile umane în onoarea lui Odhin, a se vedea *ibid.*, pp. 48 sq.; cf., de asemenea, James L. Sauvé, „The Divine Victim: Aspects of Human Sacrifice in Viking Scandinavia and Vedic India" (în *Myth and Law among the Indo-Europeans*, Berkeley, 1970, pp. 173–191).

Despre șamanismul vechilor germani, a se vedea M. Eliade, *Le Chamanisme* (ediția a 2-a), pp. 299–305. De adăugat: Peter Buchholz, *Schamanishe Züge in der altislandischen Ueberlieferung* (Inaugural-Dissertation, Saarbrücken, 1968); Alois Closs, „Der Schamanismus bei den Indoeuropäern (*Gedenkschrift für Wilhelm Brandenstein*, Innsbruck, 1968, pp. 289–302), în special pp. 298 sq.; Karl Hauck, *Goldbrakteaten aus Sievern* (München, 1970), pp. 444 sq. Împotriva interpretărilor „șamaniste" ale lui Odhin, a se vedea Jere Fleck, „The Knowledge-criterion in the *Grimnismál:* The case against «Shamanism»", *Arkiv för nordisk filologi*, 86, 1971, pp. 49–61.

Sursele despre Sleipnir, calul cu opt picioare, și cei doi corbi sunt analizate de J. de Vries, *op. cit.*, II, pp. 63 sq.; Turville-Petre, *op. cit.*, pp. 57 sq. A se vedea, de asemenea, Ellis Davidson, *Gods and Myths*, pp. 145 sq.

Despre *seidhr*, cf. M. Eliade, *Le Chamanisme* (ediția a 2-a), pp. 303 sq.; Peter Buchholz, *Schamanistische Züge*, pp. 43 sq.

Pentru alte versiuni ale mitului lui Kvasir, vezi R. L. M. Derolez, *op. cit.*, pp. 87 sq.; Turville-Petre, *op. cit.*, pp. 45 sq.

Despre Yggdrasill, Arborele Cosmic și simbolismul Centrului Lumii, vezi J. de Vries, *Altgerm. Rel.*, II, pp. 380; M. Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 211–225. Cf. Turville-Petre, *op. cit.*, p. 279.

Ca și *torcătoarele (Klothes)* sau *Moirai* (cf. § 87), Nornele „torc" destinul oamenilor (*Traité d'hist. d. rel.*, § 58). Numele care desemnează destinul (vechi-scandinavul *urdh*, anglo-saxonul *wyrd*, germanul *wurd*) se apropie de latinul *vertere*, „a se întoarce". Despre destin, zeița sorții și Nornele, vezi J. de Vries, *Altgermanische Rel.*, I, pp. 267 sq.

175. Despre *wut*, „furie", și analogurile sale indo-europene — celticul *ferg*, precum și *ménos* al eroilor homerici, a se vedea G. Dumézil, *Horace et les Curiaces* (Paris, 1942), pp. 16 sq. Despre inițierile tinerilor luptători din societățile indo-europene, vezi G. Dumézil, *ibid.*, pp. 34 sq.; cf. M. Eliade, *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation* (Paris, 1959), pp. 174 sq. Despre *bersekir*, a se vedea bibliografiile înregistrate, *ibid.*, pp. 174–182, n. 1–11. De adăugat: Klaus von See, „Berseker", *Zeitschrift für deutsche Wortforschung*, N. F. 2, 1961, pp. 129–135; A. Margaret Arendt, „The Heroic Pattern: Old Germanic Helmets" (în *From Old Norse Literature and Mythology: A Symposium*, editat de Edgar C. Polomé, Austin, Texas, 1969, pp. 130–199); M. Eliade, „Les Daces et les Loups", în *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, 1970; pp. 13–30 [trad. românească, pp. 20–37 — nota trad.]; Mary R. Gerstein, „Germanic *Warg:* The outlaw as Werwolf", în *Myth in Indo-European Antiquity*, pp. 1131–156.

Despre *lykantropia* rituală, a se vedea *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, pp. 26 sq. [trad. românească, pp. 27 sq. — nota trad.].

Despre analogiile între războinicii *bersekir* și tinerii *hamatsa* — membrii Societății de Canibali la populațiile Kwakiutl — vezi G. Dumézil, *Horace et les Curiaces*, pp. 42 sq.; M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, pp. 26 sq. [trad. românească, pp. 26 sq. — nota trad.].

Despe Walkyrii și Walhalla, a se vedea documentația și bibliografiile la J. de Vries, *Altgerm. Rel.*, II, pp. 58 sq.; cf. H. R. Ellis Davidson, *Gods and Myths*, pp. 61 sq.

176. Despre Tyr (*Tîwaz, Ziu), vezi J. de Vries, *Altgerm. Rel.*, II, pp. 13 sq. Germaniștii insistă în general pe funcția de zeu al războiului a lui Tyr; cf. R. L. M. Derolez, *op. cit.*, pp. 107 sq.; E. Davidson, *op. cit.*, pp. 57 sq. Despre aspectul juridic al lui Tyr și raporturile sale cu adunările de împăciuire *(thing)* ale germanilor, a se vedea J. de Vries, *op. cit.*, II, pp. 13 sq.; G. Dumézil, *Les dieux des Germains*, pp. 68 sq.; *Les dieux souverains*, pp. 196 sq.

În cap. 9 din *Germania*, Tacit scrie că principalii zei sunt Mercur, Marte și Hercule, adică Wodan-Odhin, Tyr (Tîwaz) și Thôrr (Donar). În cap. 39, prezentându-i pe semnoni, principalul trib al Suebilor, istoricul roman povestește că la un răstimp anumit delegații populației suebe se adună într-un codru sacru: acolo ei jertfesc victime umane unui zeu pe care Tacit îl numește *regnator omnium deus*. De vreun secol încoace, savanții au încercat să demonstreze că acest zeu era fie Tyr, fie Wodan; a se vedea istoricul controversei în R. Pettazzoni: „Regnator omnium deus" (*Essays on the History of Religion*, Leiden, 1954, pp. 136–150; textul italian a apărut în SMSR, 19–20, 1943–1946, pp. 142–156), pp. 137 sq.; cf. Hildebrecht Hommel, „Die Hauptgottheiten der Germanen bei Tacitus", ARW, 37, 1941, pp. 144–173; J. de Vries, *Altgerm. Relig.*, II, pp. 32 sq.; M. Eliade, *Images et symboles* (1952), pp. 136 sq. R. Pettazzoni respinge ambele identificări (Tyr sau Wodan). După savantul italian e vorba de un *numen* impersonal al codrului sacru (*op. cit.*, p. 145). Trebuie totuși

ținut cont de faptul că suebii erau tribul cel mai însemnat al Herminonilor, eponim derivat de la numele Irmin-Hermin (cf. Al. Closs, „Die Religion des Semnonenstammes", pp. 653 sq.). Or, Rudolf de Fulda, autor al *Translatio S. Alexandri*, redactat între 863–865, scrie că saxonii venerau o coloană înaltă de lemn, care se numea în limba lor *Irminsûl*, și în latină *universalis columna*, căci ea sprijină lumea întreagă. (Vezi alte referiri la Irmin și Irminsûl, în R. Meissmer, „Irminsûl bei Widukind von Corvey", *Bonner Jahrbücher*, 139, 1934, pp. 34–35; Heinz Löwe, „Die Irminsûl und die Religion der Sachsen", *Deutsches Archiv für Geschichte des Mittelalters*, 5, 1942, pp. 1–22.) Irmin era deci un zeu celest; într-adevăr, numeroase populații arhaice își reprezentau zeul lor ceresc și suprem într-o coloană care sprijină, simbolic, Cerul. După alți autori, H. Löwe îl identifica pe Irmin cu *regnator omnium deus* (*op. cit.*, p. 15). Prin urmare, germanii adorau un zeu celest și suprem numit Irmin sau Tîwaz-Ziu (cf. H. Hommel, *op. cit.*, p. 151), zeu căruia i s-a substituit mai târziu Wodan-Odhin. A se vedea excelenta analiză a lui Werner Müller, *Die Jupitergigantensäulen und ihre Verwandtes* (Meisenheim am Glan, 1975), în special pp. 88 sq.

Despre Thôrr, a se vedea J. de Vries, *Altgerm. Rel.*, II, pp. 107 sq.; G. Dumézil, *Les dieux des Germains*, pp. 67 sq.; *L'idéologie tripartie des indo-européens*, pp. 54 sq.; *Aspects de la fonction guerrière chez les indo-européens* (1956), pp. 69 sq.; E. O. G. Turville-Petre, *op. cit.*, pp. 75 sq.; F. R. Schröder, „Thôr, Indra, Herakles", *Zeitschrift f. deutsche Philologie*, 76, 1957, pp. 1 sq. A se vedea, de asemenea, H. R. Ellis Davidson, „Thor's Hammer", *Folklore*, 74, 1963.

Bibliografia despre Baldr este imensă; vezi, în primul rând, J. de Vries, *op. cit.*, pp. 214–238; W. Betz, „Die altgerm. Religion", col. 2502–2508; G. Dumézil, *Dieux des Germains*, pp. 93 sq.; Otto Höfler, „Balders Bestattung und die nordischen Felszeichnungen", *Anzeiger d. Oesterreichischen Akademie der Wissenschaften*, phil.-hist. Klasse, 88, 1951, pp. 343–372; Turville-Petre, *op. cit.*, pp. 196 sq. Interpretarea lui Baldr ca zeu al fecundității agrare, propusă de W. Mannhardt și J. Frazer, a fost reluată de F. R. Schröder, „Balder u. der zweite Merseburger Spruch", Germanisch–Romanische Monatsschrift, 34, 1953, pp. 166–183; teoria a fost criticată de J. de Vries, „Der Mythos von Balders Tod", *Arkiv för Nordisk Filologi*, 70, 1955, pp. 41–60 (dar interpretarea lui J. de Vries — moartea lui Baldr ca un mit corespunzând unui ritual de inițiere a tinerilor luptători — nu a fost acceptată de G. Dumézil; cf. *Les dieux des Germains*, p. 104). Pentru o analiză exhaustivă a temei lui *mistilteinn*, a se vedea Jonathan Z. Smith, „When the Bough breaks", H.R., 12, 1973, pp. 342–372, în special pp. 350–370. După S. Bugge, mai mulți savanți l-au apropiat pe Baldr de Hristos; cf. R. L. M. Derolez, pp. 126 sq.; Turville-Petre, pp. 119 sq. Pentru G. Dumézil, Baldr înnobilează funcția lui Tyr („acest Mitra scandinav degenerat"), cf. *Les dieux des Germains*, p. 93.

Despre un alt zeu al Asenilor, Heimdallr, documentația e fragmentară. El este paznicul zeilor și e înzestrat cu putere clarvăzătoare; e născut de nouă mame. Există o ostilitate între Heimdallr și Loki, și la Sfârșitul Lumii se vor omorî reciproc. Sursele cu privire la Heimdallr sunt analizate de B. Pering, *Heimdall* (1941); cf. J. de Vries, *Altgerm. Rel.*, II, pp. 238 sq.; id., „Heimdallr, dieu énigmatique", *Études Germaniques*, 10, 1955, pp. 257–268. A se consulta cartea lui Ake Ohlmarks, *Heimdall und das Horn* (Uppsala, 1937), pentru bogata sa documentare; explicația sa naturistă (Heimdallr = soarele; cornul = luna) este naivă. Georges Dumézil îl interpretează pe Heimdallr ca un „zeu primordial", analog lui Vāyu și lui Ianus; cf. „Remarques comparatives sur le dieu scandinave Heimdallr", *Études Celtiques*, 1959, pp. 263–283.

177. Despre zeii Vani, cf. J. de Vries, *op. cit.*, II, pp. 163–208, 307–313; W. Betz, *op. cit.*, col. 2508–2520; G. Dumézil, *Les dieux des Germains*, pp. 117–127; Turville-Petre, *op. cit.*, pp. 156–170, 325 (bibliografie).

Despre Nerthus-Njördhr, a se vedea Helmut Birkhan, *Germanen und Kelten*, pp. 544 sq.; E. Polomé, „A propos de la déesse Nerthus", *Latomus*, 13, 1954, pp. 167 sq.; G. Dumézil, *La Saga de Hadingus, du mythe au roman* (1953; ediție nouă, adăugită: *Du mythe au roman*, 1970): autorul arată că Hadingus este o distorsionare epică a lui Njördhr și a miturilor sale; cf., de asemenea, „Njördhr, Nerthus et le folclore scandinave des génies de la mer", RHR, 147, 1955, pp. 210–226, studiu reprodus în *Du mythe au roman*, pp. 185–196.

Despre Freyr și Frigga, a se vedea bibliografia relativă la zeii Vani și expunerile lui J. de Vries (*op. cit.*, II, pp. 302, sq.), R. L. M. Derolez (*op. cit.*, pp. 139 sq.) și Davidson (*op. cit.*, pp. 92–127).

Despre Loki există o literatură considerabilă. Teoriile formulate până în 1931 au fost examinate de J. de Vries, *The Problem of Loki* (FF Communications, nr. 110, Helsinki, 1933), pp. 10–22; cf., de asemenea, *Altgerm. Rel.*, II, pp. 255 sq. J. de Vries vede o apropiere între Loki și *trickster*, figură caracteristică a mitologiei nord-americane. F. Ström (*Loki. Ein mythologischer Problem*, Göteborg, 1956) vede în acest zeu o ipostază a lui Odhin, „fratele său de lapte". A. B. Rooth, utilizând documente folclorice scandinave, trage concluzia că figura originară a lui Loki era aceea de păianjen (*locke*, în suedeza dialectală); cf. *Loki in Scandinavian Mythology* (Lund, 1961). Vezi, de asemenea, J. de Vries, „Loki... und kein Ende" (*Festschrift für F. R. Schröder*, Heidelberg, 1959, pp. 1 sq.; Alois Closs, „Loki und die germanische Frömmigkeit", in: *Kairos*, 1960, pp. 89–100. Georges Dumézil a consacrat acestei probleme o importantă carte, *Loki* (1948), din care o a doua ediție, considerabil modificată, a apărut în germană, în 1959. A se vedea, de asemenea, *Les dieux des Germains*, pp. 94 sq. G. Dumézil a scos în evidență o paralelă caucaziană la drama care îi opune pe Loki și Baldr: răutăciosul Syrdon reușește să îl omoare pe frumosul erou Sozryko cu ajutorul unei stratageme aparent inofensive; cf. *Loki*, pp. 169 sq.

Despre mitul eshatologic scandinav, savantul danez Axel Olrik a publicat o carte foarte prețioasă prin documentația sa bogată: *Ragnarök: Die Sagen vom Weltuntergang* (traducere de W. Ranisch, Berlin, 1922). După A. Olrik, concepția despre *ragnarök* ar fi fost influențată de anumite mituri caucaziene și de eshatologiile persană și creștină. R. Reitzenstein acorda un rol important influențelor maniheene; cf. „Weltuntergangsvorstellungen", în *Kyrkohistorik Arsskrift*, 24, 1924, pp. 129–212; id., „Die nordischen, persischen u. christlichen Vorstellungen vom Weltuntergang", în *Vorträge der Bibliothek*

Warburg 1923/24, Leipzig–Berlin, 1926, pp. 149–169. Dar G. Dumézil a arătat că e vorba de un mit eshatologic indo-european atestat în India (Mahābhārata), în Iran și în tradiția scandinavă; a se vedea *Les dieux des Germains*, pp. 212 sq. Cf. Stig Wikander, „Germanische und indo-iranische Eschatologie", *Kairos*, 1960, pp. 83–88. Despre *ragnarök*, a se vedea, de asemenea, J. de Vries, *Altgerm. Rel.*, II, pp. 397 sq.; J. S. Martin, *Ragnarök* (Assen, 1972).

Ideile privitoare la existența post-mortem și mitologia morții sunt analizate de G. Neckel, *Walhall. Studien über germanischen Jenseitglauben* (Dortmund, 1931), H. R. Ellis, *The Road to Hel* (Cambridge, 1943) și R. Th. Christiansen, *The Dead and the Living* (1946).

Observații pertinente despre inițierea războinică, destinul eroului și simbioza păgânism–creștinism, în studiul lui H. Margaret Arent, „The Heroic Pattern: Old Germanic Helmets, Beowulf and Grettis saga"; în *From Old Norse Literature and Mythology: A Symposium* (Edited by Edgar C. Polomé, Austin, 1969), pp. 130–199.

Despre crucea de la Gosforth, a se vedea K. Berg, „The Gosforth Cross", în *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 21, 1951, pp. 27 sq. (excelente reproduceri fotografice).

Despre regalitatea sacră, Otto Höfler a publicat o lucrare sugestivă și de o puternică erudiție: *Germanische Sakralkönigtum, I: Der Runenstein von Rök und die germanische Individualweihe* (Tübingen, 1953; cf., de asemenea, articolul său în *The Sakral Kingship*, Leiden, 1959, pp. 664 sq.). A se vedea recenzia lui J. de Vries, în *Germanisch–Romanische Monatschrift*, 34, 1953, pp. 183 sq. și observațiile noastre în *Critique*, 83, aprilie, 1954, pp. 328 sq. Importanța inscripției runice a monumentului de la Rök ține de faptul că autorul, Varin, paznic al unui sanctuar, își „consacră" fiul, nu unui zeu, ci unui rege, anume Theodoric, regele goților. Totuși, Varin ridică monumentul în Suedia și Theodoric domnise în Italia, la Verona, *cu multe secole înainte*. Dar, precizează textul inscripției, Theodoric „hotărăște și acum soarta bătăliilor". El intervine în bătălii din cap până în picioare, cu pavăza pe umăr, călare pe armăsarul său. Theodoric nu a fost numai un rege care cunoscuse, în timpul vieții și după moarte, gloria și apoteoza; pentru întreaga lume germanică, el devenise un personaj mitic: sub numele de Diederich din Berna; el era încă popular în secolele al XIX-lea și al XX-lea. Aceste fapte erau bine cunoscute, dar inscripția de la Rök arată că nu mai e vorba de „literatură", nici de folclor, ci de o credință religioasă *vie;* ridicându-și monumentul, Varin executa un *ritual*, care implica credința în *sacralitatea regelui.*

Despre regalitatea germanică, a se vedea și K. Hauck, „Herrschaftzeichnen eines Wodanistichen Königtums", în *Jahrbuch f. fränkische Landesforschung*, 14, 1954, pp. 9–66; J. de Vries, „Das Königtum bei den Germanen", *Saeculum*, 7, 1956, pp. 289–310.

178. Despre protoistoria și istoria tracilor, a se vedea expozeul lui Joseph Wiesner, *Die Thraker* (Stuttgart, 1963). Lucrarea lui W. Tomaschek, „Die alten Thraker" *(Sitzungsberichte Akad. Viena*, 130, 1893), rămâne încă fundamentală. Informații răzlețe, dar utile în privința unor idei religioase, se vor găsi în lucrări despre limba tracilor, în primul rând în acelea ale lui D. Detchew, *Die Thrakischen Sprachreste* (Viena, 1957); I. I. Russu, *Limba traco-dacilor* (ediția a 2-a, București, 1963); C. Poghirc, ed., *Thraco-dacica* (București, 1976); Radu Vulpe, *Studia thracologica* (1976).

Raffaele Pettazzoni a prezentat o vedere de ansamblu în „La religione dell'antica Tracia", în *Serta Kazaroviana* (= Bulletin de l'Institut Archéologique Bulgare, vol. 16, Sofia, 1950), pp. 291–299, studiu republicat în traducere engleză, în *Essays on the History of Religions* (Leiden, 1954), pp. 81–94. Vezi, de asemenea, Furio Jesi, „Su Macrobio *Sat.*, I, 18: Uno Schizzo della religione tracica antica" (*Studii Clasice*, 11, București, 1969, pp. 178–186).

Despre cultul trac al lui Ares, vezi J. Wiesner, *op. cit.*, pp. 101 sq. și n. 36 sq. Despre Bendis-Artemis, cf. *ibid.*, pp. 106 sq. și izvoarele citate în n. 48 sq.

Despre Zbelsurdos, vezi G. Seure, „Les images thraces de Zeus Keraunos: Zbelsurdos, Gebeleizis, Zalmoxis", REG, 26, 1913, pp. 225–261; A. B. Cook, *Zeus*, II, 1 (Cambridge, 1925), pp. 817–824.

Despre „Dionysos" trac, cap. VIII din lucrarea lui Erwin Rohde, *Psyché*, n-a fost depășit (traducere franceză de Auguste Raymond, Payot, 1928, pp. 264–293). Vezi, de asemenea, J. Wiesner, *op. cit.*, pp. 102 sq.

Sub numele de Sabazios, cultul lui „Dionysos" trac s-a difuzat până în Africa (încă în secolul IV î.Hr.); a se vedea Charles Picard „Sabazios, dieu thrace-phrygien: expansion et aspects nouveaux de son culte" *(Revue archéologique*, 1961, II, pp. 129–176); cf. de asemenea, M. Macrea, „Le culte de Sabazius en Dacie" *(Dacia*, N.S., 3, 1959, pp. 325–339); E. Lozovan, „Dacia Sacra" (HR, 7, 1968, pp. 209–243), pp. 215–219.

Despre cultul sincretist al lui Sabazios („mâna lui Sabazios", asimilarea cu Iahve etc.), vezi W. O. E. Oesterley, „The Cult of Sabazios", în *The Labyrinth* (ed. S. H. Hooke, Londra, 1925), pp. 115–158.

Despre asceții și contemplativii traco-geților, a se vedea M. Eliade, *De la Zalmoxis à Gengis-Khan*, pp. 50 sq. [trad. românească, pp. 56 sq., 74 sq. — nota trad.].

Reprezentările Eroului Cavaler în Bulgaria au fost inventariate de Gavril I. Kazarow, *Die Denkmaeler des Trakischen Reittergottes in Bulgarien*, 2 vol. (Dissertationes Pannonicae, Budapesta, 1938). A se vedea, de asemenea, G. Kazarow, „Zum Kult des Thrakischen Reiters in Bulgarien", în *Wissenschaftliches Zeitschrift der Karl Marx Universität*, Leipzig, 3, 1953–1954, pp. 135–137; Cf. Picard, „Nouvelles observations sur diverses représentations du Héros Cavalier des Balkans", RHR, 150, 1956, pp. 1–26; R. Pettazzoni, „The Religion of ancient Thrace", pp. 84 sq.

179. Geto-dacii descind direct din tracii epocii bronzului. Ei se întindeau până mult dincolo de frontierele actuale ale României. Săpături recente au scos la lumina zilei localități geto-dace la est până la Nistru, la sud până în Balcani, la nord și la vest până în Ungaria, în Slovacia de sud-est și în Serbia. În primul secol î.Hr., sub regele Burebista, statul dac atinge puterea sa maximă. Dar romanii, care către finele secolului al III-lea pătrunseseră în Peninsula Balcanică, ajung la Dunăre

în epoca lui August. Al doilea rege important al dacilor, Decebal, s-a luptat cu succes cu romanii sub Domițian (89), dar a fost învins de legiunile lui Traian în două războaie sângeroase (101–102, 105–107) și s-a sinucis. Dacia a fost transformată în provincie romană. Din bogata bibliografie asupra protoistoriei și istoriei Daciei semnalăm: Vasile Pârvan, *Getica* (București, 1926); id., *Dacia. An outline of the Early Civilization of the Carpatho-Danubian Countries* (Cambridge, 1928; Vezi, de asemenea, traducerea românească a lui Radu Vulpe, ediția a 4-a, București, 1967, cu importante adițiuni și bibliografii critice ale traducătorului, pp. 159–216); Hadrian Daicoviciu, *Dacii* (București, 1965); id., *Dacia de la Burebista la cucerirea romană* (București, 1972); R. Vulpe, *Așezări getice în Muntenia* (București, 1966); I. H. Crișan, *Burebista și epoca sa* (1975). Despre expansiunea tracilor și a geto-dacilor și relațiile lor cu sciții, a se vedea M. Dušek, „Die Thraker im Karpatenbecken", în *Slovenska Archaeologia*, 22, 1974, pp. 361–428.

După Strabon (304: VII, 3, 12), dacii se numeau mai întâi *daoi*. O tradiție conservată de Hesichius ne informează că *daos* era cuvântul frigian pentru „lup". Deci dacii se numeau pe ei înșiși, mai mult, „lupi", sau „cei care seamănă cu lupii". Or, lupul era modelul exemplar al războinicului: imitarea comportamentului și aspectului exterior al lupului caracteriza inițierile militare și confreriile secrete de războinici. Pare deci probabil că numele etnic al dacilor derivă, în ultimă instanță, din epitetul ritual al unei confrerii războinice. Vezi M. Eliade, „Les Daces et les Loups", în *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, pp. 13–30 [trad. românească, pp. 20–36 — nota trad.].

Despre credințele religioase ale geto-dacilor, vezi I. I. Russu, „Religia geto-dacilor. Zei, credințe, practici religioase", *Anuarul Institutului de Studii Clasice*, V, Cluj, 1947, pp. 61–137, și bibliografia citată în cartea noastră, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, p. 32, n. 1 [trad. românească, p. 39 — nota trad.].

Despre Gebeleizis, a se vedea *De Zalmoxis...*, pp. 58–61 [trad. românească, pp. 64–68 — nota trad.], și bibliografiile înregistrate la notele 87–97. De adăugat: C. Poghirc, „Considérations philologiques et linquistiques sur Gébéleizis" (*Academia Litterarum Bulgarica*, Thracia, II — Serdicae, 1974, pp. 357–360). Autorul propune să fie citit acest teonim, *Nebeleizis; prima parte a numelui se apropie de grecescul *nephélé*, lat. *nebula*, ags. *nifol*, semnificând „nor, cer furtunos", în timp ce partea a doua înseamnă „zeu", cf. p. 359.

Despre Zalmoxis, vezi bibliografia citată în cartea noastră p. 32, n. 1 [trad. românească, p. 39 — nota trad.]. Cf. *ibid.*, pp. 34 sq. [respectiv, 41 sq. — nota trad.] analiza scenariului mitico-ritual care se poate decela din textul lui Herodot, IV, pp. 94–96.

Despre extaticii, taumaturgii și „filosofii-șamani" greci, cu care numeroși savanți l-au comparat pe Zalmoxis, vezi cartea noastră pp. 42–52 [trad. românească, pp. 49–58 — nota trad.].

De la Iacob Grimm până la G. Neckel și Jan de Vries, anumiți germaniști au apropiat tema ocultării lui Zalmoxis de moartea lui Freyr, zeul fertilității, dar comparația nu se impune; cf. *De Zalmoxis...*, pp. 54–55 [trad. românească, pp. 61–62 — nota trad.].

Hippolyt reproduce o legendă după care Zalmoxis ar fi propagat doctrina pitagoriciană la celți (*Philosophumena*, II, 25), ceea ce dovedește încă o dată importanța acordată tradiției care definea religia lui Zalmoxis prin credința în imortalitatea sufletului. H. Hubert făcuse o apropiere între druidism și confreriile trace și geto-dace; *Les Celtes depuis l'époque de La Tène*, p. 283. Mai ales importanța marelui preot, credința în nemurire și știința sacră de tip inițiatic, evocă paralele geto-dace. De altfel, trebuie luate în considerare anumite influențe celtice, pentru că celții au locuit câtva timp regiunile occidentale ale Daciei; cf. V. Pârvan, *Getica*, pp. 461 sq.; id., *Dacia. Civilizațiile antice din țările carpato-danubiene* (ediția a 4-a, București, 1967), pp. 103 sq.; 183 sq.; H. Daicoviciu, *Dacii*, pp. 61 sq.

Despre *Getica* lui Jordanes, cf. *De Zalmoxis...*, pp. 70 sq. și n. 127 [trad. românească, pp. 76 sq. — nota trad.]. De adăugat: Norbert Wagner, *Getica. Untersuchungen zum Leben des Jordanes und zur frühen Geschichte der Goten* (Berlin, 1967).

Despre „templele-observatoare" de la Sarmizegetusa și de la Costești, vezi C. D. Daicoviciu, „Le problème de l'état et de la culture des Daces à la lumière des nouvelles recherches" (în *Nouvelles études d'histoire presentées en X-e Congrès des sciences historiques*, București, 1955, pp. 121–137). pp. 126 sq.; Hadrian Daicoviciu, „Il Tempio-Calendario dacico di Sarmizecetusa", *Dacia*, N.S. IV, București, 1960, pp. 231–254; id., *Dacii*, pp. 194 sq., 210 sq.

Despre istoria ulterioară a lui Zalmoxis în istoriografia mitologizantă a Evului Mediu (geții confundați cu goții etc.), vezi cartea noastră, pp. 75 sq. [trad. românească, pp. 81 sq. — nota trad.].

180. Textele au fost editate de O. Kern, *Orphicorum fragmenta* (Berlin, 1922); traduceri parțiale de W. K. C. Guthrie, *Orpheus and the Greek Religion* (Londra, 1935; ediția a 2-a, 1952), pp. 59 sq., 137 sq. și de G. Arrighetti, *Frammenti Orfici* (Torino, 1959). O bună ediție a imnurilor orfice de G. Quandt, *Orphei Hymni* (Berlin, 1941); traducere parțială, cu abundente comentarii, de G. Faggin, *Inni Orfici* (Firenze, 1949). Vezi, de asemenea, G. Dottin, *Les Argonautiques d'Orphée* (Paris, 1930).

Analiza critică a izvoarelor a fost efectuată, din perspective radical deosebite, de W. K. C. Guthrie, *op. cit.*, pp. 29 sq., și I. M. Linforth, *The Arts of Orpheus* (California, Univ. Press, 1941), *passim*. R. Böhme, *Orpheus, der Sänger und seine Zeit* (Berna și München, 1970), a reluat examinarea meticuloasă a celor mai vechi informații textuale. A se vedea, de asemenea, K. Ziegler, „Orphische Dichtung", Pauly-Wissowa, XVIII, 1942, col. 1321–1417.

O bibliografie completă a lucrărilor moderne, până în 1922, a fost adunată de O. Kern, *Orph. fragmenta*, pp. 345 sq.; ea a fost adusă la zi până în 1942 de Martin P. Nilsson, „Early Orphism and Kindred religious movements" (*Opuscula Selecta*, II, Lund, 1952, pp. 628–683; reeditare adăugită cu un articol publicat în HTR, 28, 1935, pp. 181–230), n. 1,

pp. 628–630. Cu privire la cercetările recente, vezi K. Prümm, „Die Orphik im Spiegel der neueren Forschung", *Zeit f. Katolische Theologie*, 78, 1956, pp. 1–40. Din abundenta literatură despre Orfeu și orfism, semnalăm: E. Mass, *Orpheus: Untersuchungen zur Griechischen, Römischen, Altchristlichen Jenseitsdichtung u. Religion* (München, 1895); Otto Kern, *Orpheus: Eine Religionsgeschichtliche Untersuchung* (Berlin, 1920); A. Boulanger, *Orphée: Rapports de l'orphisme et du christianisme* (Paris, 1925), în special pp. 16–67; Vittorio Macchioro, *Zagreus: Studi intorno all'orfismo* (Firenze, 1930; de consultat cu prudență); P. Boyancé, *Le culte des Muses* (1937), pp. 33–61; M. P. Nilsson, „Early Orphism..."; id., *Geschichte d. Griech. Rel.*, I (ediția a 3-a, 1967), pp. 678–699, II (ediția a 2-a, 1961), pp. 246–431; W. K. C. Guthrie, *Orpheus and the Greek Religion;* id., *The Greeks and their Gods*, pp. 307–332; I. Linforth, *The Arts of Orpheus;* E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley, 1951), pp. 146 sq.; R. Pettazzoni, *La religion dans la Grèce antique* (Paris, 1953), pp. 108–131; Louis Moulinier, *Orphée et l'orphisme à l'époque classique* (Paris, 1955); Dario Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco* (Roma, 1965), pp. 69–126; Walter Burkert, „Orpheus und die Vorsokratiker", *Antike und Abendland*, 14, 1968, pp. 93–114; id., *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (Stuttgart, 1977), pp. 440–447 („Orpheus und Pythagora").

Originea tracică a lui Orfeu, susținută deja de Strabon și de Plutarh, a fost reluată de E. Rohde *(Psyché)*, de E. Mass *(Orpheus)* și de P. Perdrizet (*Cultes et mythes du Pangée*, 1910). Dar A. Boulanger a remarcat judicios că „trăsăturile cele mai caracteristice ale orfismului: conștiința păcatului, nevoia de purificare și răscumpărare, pedepsiri infernale, n-au fost niciodată semnalate la traci" *(Orphée*, p. 47, n. 1). Vezi, de asemenea, R. Böhme, în *Annales Univ. Saraviensis*, 6, 1956, pp. 3 sq. A. J. van Windeken sugerează că „hyperboreenii" erau la început un grup religios de tendință orfică, înainte de a fi desemnați ca un popor mitic; cf. „Hyperboreenii", *Rheinische Museum*, 100, 1957, pp. 164–169.

M. Detienne a propus recent o nouă lectură a mitului pierderii lui Eurydice; cf. „Orphée au miel" (*Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, n. 12, 1971, pp. 7–23), pp. 17 sq. Uciderea lui Orfeu a fost un subiect favorit al pictorilor din secolul al V-lea; cf. W. K. C. Guthrie, *Orpheus*, pp. 64–65, și fig. IV, pl. IV, și L. Moulinier, p. 14, n. 2 (listă după catalogul lui Sir John Beazley, *Attic red-figures vase-paintings*, Oxford, 1942). Capul lui Orfeu pe vase, cf. W. K. C. Guthrie, pl. 5, fig. 7 (a), pp. 35 sq.

181. Despre mitul platonician al sufletului închis în trup *(soma)* ca într-un mormânt *(sema)* și raporturile sale cu orfismul, cf. analizele și comentariile efectuate din perspective divergente de W. K. C. Guthrie, *Orpheus*, 214, sq.; id., *The Greeks and their Gods*, pp. 311 sq.; I. M. Linforth, *op. cit.*, pp. 147 sq. etc.; Perceval Frutiger, *Les mythes de Platon* (Paris, 1930), pp. 259 sq.; F. Cumont, *Lux Perpetua* (Paris, 1949), pp. 245 sq.; L. Moulinier, *op. cit.*, pp. 24 sq.

Despre „viața orfică", a se vedea W. K. C. Guthrie, *op. cit.*, pp. 263–66; E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, pp. 149 sq.

Despre mistica orfică, vezi Dario Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, pp. 41 sq. Despre semnificația practicilor vegetariene orfice, a se vedea W. K. C. Guthrie, *Orpheus*, pp. 197 sq.; D. Sabbatucci, *op. cit.*, pp. 69 sq.; Marcel Detienne, „La cuisine de Pythagore", *Archives de sociologie des religions*, nr. 29, 1970, pp. 141–162; id., *Les jardins d'Adonis* (Paris, 1972), pp. 85 sq. și *passim*.

Documentele privind teogoniile și cosmogoniile orfice sunt traduse și comentate de W. K. C. Guthrie, *Orpheus*, cap. IV; Alderinck, *Crisis and Cosmogony: Post-Mortem Existence in the Eleusinian and Orphic Mysteries* (disertație nepublicată, Universitatea din Chicago, 1974), cap. VI; cf., de asemenea, R. Mondolfo, „Intorno al contenuto dell'antica teogonia orfica", *Rivista di Filologia Classica*, 59, 1931, pp. 433–461; F. Dümmler, „Zu orphische Kosmologie", *Archiv f. Gesch. d. Phil.* 7, 1948.

Pentru analogiile cu cosmogoniile feniciene și egiptene, vezi Ugo Bianchi, „Protogonos", SMSR, 1957, 119 sq.; id., în RHR, 1961, pp. 26 sq.; S. Morenz, *Aegypten u. die altorphische Kosmogonie* (1950).

În cartea sa *Die Trennung von Himmel und Erde: Ein vorgriechischer Schöpfungsmythus bei Hesiod und den Orphiker* (Tübingen, 1942; reimprimat, Darmstadt, 1968), Willibald Staudacher deosebește două cosmogonii orfice originale, prima bazată pe motivul Nopții (Eudemos și Platon, *Timeu* 40 c și 41 a), și alta pe tema Oului primordial (Aristofan, *Păsările*, 650–713, Hieronymus și Hellanicos); aceste două tradiții au fost amalgamate în cosmogonia din *Rapsodii (Rhapsodies*, pp. 85 sq.). Papirusul Derveni, descoperit în 1962, a relevat o teorie independentă, exaltând puterea cosmogonică și suveranitatea absolută a lui Zeus. Papirusul Derveni a fost editat de S. C. Kapsomenos și tradus în germană de Walter Burkert, „Orpheus und der Vorsokratiker. Bemerkungen zum Derveni-Papyrus und zum pythagoreischen Zahlenlehre", *Antike und Abendland*, 13 (1967), pp. 93–114 (traducerea, pp. 94–96), și R. Merkelbach, „Die orphische Papyrus von Derveni", *Zeitschrift für Papyrology und Epigraphik*, I (1967), în special pp. 23–30 (traducere). O traducere engleză comentată a fost dată de Alderinck, *op. cit.*, cap. VI.

Despre miturile Titanilor, trăsniți de Zeus, vezi vol. I, § 124. Nașterea oamenilor din cenușa Titanilor a dat loc la nenumărate controverse. M. P. Nilsson, *Geschichte d. griech. Rel.*, I, pp. 686 sq., acceptă vechimea mitului; dimpotrivă, I. Linforth, *Arts*, p. 331, consideră că nu dispunem de nici un element convingător pentru a hotărî vârsta acestei tradiții. Critica severă a lui L. Moulinier, *op. cit.*, pp. 44 sq. ajunge la o concluzie net negativă: „Plutarh primul [...] a văzut că mitul Titanilor care îl devoră pe Dionysos se referă la propria noastră naștere: oamenii care mănâncă carne vor fi pedepsiți aidoma Titanilor" (p. 59, referindu-se la *De esu carne*, p. 996 e; O. Kern, nr. 210, p. 231). Dimpotrivă, E. R. Dodds recunoaște că, ținând seama de *toate* referirile la mit, „I find it hard to resist the conclusion that the complete story was known to Plato and his public" (p. 156; cf. p. 176, n. 132 și 135). E. R. Dodds acordă o anumită importanță mărturiei lui Xenocrate.

Pentru discutarea acestui pasaj, cf. P. Boyancé, „Xenocrate et les Orphiques"", *Rev. Études Anciennes*, 50, 1948, pp. 218–225. J. C. G. Strachan, „Who *did* forbid suicide at *Phaedo* 62 b?" *(Classical Quarterly*, N.S. 20, 1970, pp. 216–220), derivă fragmentul din Xenocrate dintr-o sursă orfică. De altfel, Olympiodor mărturisește că opera lui Platon este „plină de ecouri din scrierile lui Orfeu" (în *Phaed.*, 700 C; O. Kern, *Or. fr.*, 224). Vezi, de asemenea, H. Jeanmaire, *Dionysos*, pp. 391 sq. Ugo Bianchi interpretează mitul lui Zagreus și pasajul din *Legile*, 701 c–d despre „vechea natură a Titanilor" ca un „păcat antecedent", săvârșit de Ființele Supraumane, și care precede existența umană; cf. „Péché originel et péché antécedent", RHR, 170, 1966, pp. 118 sq.

182. Despre infernul orfic, vezi O. Kern, în R.E. *s.v.* „Mysterien", col. 1287; F. Cumont, *Lux Perpetua*, Paris, 1949, pp. 245 sq.; M. Treu, „Die neue «orphische» Unterweltbeschreibung u. Vergil", *Hermes*, 82, 1954, pp. 24–51. Despre eshatologia orfică, vezi W. K. C. Guthrie, *op. cit.*, pp. 164 sq., 183 sq.; R. Turcan, „L'âme-oiseau et l'eschatologie orphique", RHR, 155, 1959, pp. 33–40; Walter Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagorism* (Cambridge, Mass., 1972), pp. 125 sq. (ediția originală: *Weisheit und Wissenschaft*, Nürnberg, 1962).

Despre teoria platoniciană a reîncarnării, a se vedea R. S. Bluck, „The *Phaedrus* and Reincarnation", *American Journal of Philology*, 79, 1958, pp. 156–164; id. „Plato, Pindar and Metempsychossis"", *ibid.*, pp. 405–414.

Originea orfică a lamelelor de aur găsite în Italia și în Creta, în general admisă până către 1930, a fost contestată de Wilamowitz-Moellendorff, *Glaube des Hellenen*, II, p. 202 sq.; A. Boulanger, „Le salut selon l'Orphisme", *Mémorial Lagrange* (Paris, 1940), p. 71; id., *Orphée et l'Orphisme*, p. 23; Ch. Picard, „Remarques sur l'Apologue dit de Prodicos", *Revue archéologique*, seria 6, vol. 42, 1953, p. 23; G. Zuntz, *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia* (Oxford, 1971), pp. 318 sq. (dar a se vedea critica lui R. Turcan, RHR, aprilie, 1973, p. 184). Aceste lamele sunt acum numite, îndeobște, „orfico-pitagoreice"; vezi, *inter alia*, Konrad Ziegler, „Orfische Dichtung", RE, vol. 18, 2, col. 1386–1388; W. K. C. Guthrie, *Orpheus*, pp. 171–182; F. Cumont, *Lux Perpetua*, pp. 248, 406; Walter Burkert, *Science and Lore in Ancient Pythagoreanism*, p. 113, n. 21 (cu bibliografie).

Textele au fost editate de Diels–Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I B 17–21; și de O. Kern, *Orp. fr.*, 32. Traducerile engleze de Gilbert Murray, „Critical Appendix on the Orphic Tablets", în J. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, pp. 664–666, și W. K. C. Guthrie, *Orpheus*, pp. 172 sq. Cea mai bună editare a lamelelor de aur — pe care le consideră de origine pitagoreică — și analiza cea mai riguroasă a textului au fost date de Günther Zuntz, *Persephone, Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, pp. 275–393.

Despre „setea de moarte", vezi André Parrot, *Le „Refrigerium" dans l'au delà* (Paris, 1937); M. Eliade, „Locum refrigerii...", *Zalmoxis*, I, 1938, pp. 203–208; Th. Gaster, *Thespis* (ediția 1961), pp. 204 sq.; G. Zuntz, *Persephone*, pp. 370 sq.

Despre „uitare" și „memorie" în Grecia antică, vezi M. Eliade, *Aspects du mythe*, 147 sq. [trad. românească, pp. 112 sq. — nota trad.] folosind articolul lui J.-P. Vernant, „Aspects mythiques de la mémoire en Grèce", *Journal de Psychologie*, 1959, pp. 1–29; cf. Marcel Detienne, *Les maîtres de verité dans la Grèce ancienne* (Paris, 1967), pp. 9–27 („La mémoire du poète"), pp. 125 sq. cu o foarte bogată bibliografie.

„Vagabond exilat din sălașul divin", așa se înfățișa pe sine Empedocle, „am fost odinioară un băiat și o fată, un tufiș și o pasăre, un pește mut la mării" (*Purificările*, fr. 117). Vorbind despre Pitagora, Empedocle îl descria ca „un om de o știință extraordinară", căci „acolo, încotro tindea cu puterea spiritului său, vedea lesne ceea ce fusese de-a lungul a zece, douăzeci de vieți omenești" (*ibid*, fr. 129; cf. comentariul lui Ettore Bignone, *Empedocle*, Torino, 1926, pp. 483 sq.). Yoginii și șiși indieni își aminteau o parte din viețile anterioare, Buddha însă era singurul care și le amintea pe *toate*. E un mod de a spune că, dintre toți, Buddha singurul era omniscient; cf. M. Eliade, *Le Yoga*, pp. 186 sq. Vom adăuga că șamanii își amintesc existențele anterioare, ceea ce atestă arhaismul acestei practici; cf. M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, p. 21.

Esențialul privind legenda lui Aristeas din Proconnesos ne-a fost înfățișat de Herodot, IV, 14. Considerat mort în orașul său, el a fost întâlnit pe drumul către Cyzicos. După șapte ani ar fi reapărut la Proconnesos, creând un poem epic în care își povestea întâmplările: „posedat de Phoibos", a ajuns până la issedoni și aici a aflat despre vecinii acestora, despre arimaspi („niște oameni cu un singur ochi") și despre hyperborei. Aristeas a dispărut pentru a doua oară, dar Herodot adaugă că, la două sute patruzeci de ani după asta, el s-a arătat la Metapontum, în Italia Meridională, și a poruncit metapontienilor să ridice un altar lui Apollon și „să înalțe alături de acest altar o statuie care să aibă numele lui Aristeas din Proconnesos". El le-a zis că îl mai întovărășise cândva sub formă de corb, pe Apollon, când zeul mai venise o dată în Metapontum. „Zicând aceasta, s-a făcut nevăzut". Să reținem câteva trăsături net șamanice: extazul, putând a fi confundat cu moartea, bilocația, apariția sub formă de corb. Despre Aristeas, a se vedea bibliografiile înregistrate în Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan* (Paris, 1970), p. 45, n. 44 [trad. românească, p. 52, n. 44 — nota trad.] și W. Burkert, *Lore and Science*, pp. 147–149. J. D. P. Bolton, în cartea sa *Aristéas of Proconnesus* (Oxford, 1962), prezintă o interpretare „istoricistă" a legendei. Un alt personaj legendar, Hermotimus din Clazomene, putea să-și părăsească trupul timp de mulți ani. În timpul acestui lung extaz, el călătorea departe și, la întoarcere, vestea viitorul. Dar într-o bună zi, în timp ce zăcea neînsuflețit, dușmanii săi i-au ars corpul, și sufletul lui n-a mai revenit niciodată (cf. *De Zalmoxis...*, p. 45, n. 45) [trad. românească, p. 52, n. 45. — nota trad.].

Se pot identifica anumite trăsături „șamanice" în legendele lui Epimenide din Creta, ale lui Phormion și Leonymus (cf. *De Zalmoxis...*, p. 46 [trad. românească, pp. 52–53 — nota trad.]; W. Burkert, *op. cit.*, p. 152). Anumiți savanți au adăugat numele lui Parmenide și Empedocle. Încă H. Diels comparase călătoria mistică descrisă de Parmenide în poemul său cu călătoriile extatice ale șamanilor siberieni; subiectul a fost reluat, cu diferite argumente, de K. Meuli, J. S. Morisson,

W. Burkert și W. K. C. Guthrie (cf. *De Zalmoxis...*, p. 46 [trad. românească, p. 53 — nota trad.], n. 48–50). Cât privește pe Empedocle, E. R. Dodds scrie că fragmentele lui reprezintă „unica sursă de mâna întâi, de la care pornind ne mai putem face o anumită idee de felul cum va fi arătat în realitate un șaman grec" (*The Greeks and the Irrational*, p. 145). Această interpretare a fost respinsă de Charles H. Kahn: „Sufletul lui Empedocle nu părăsește trupul precum acela al lui Hermotimus și al lui Epimenide. El nu călărește pe o săgeată, ca Abaris, nici nu apare sub formă de corb, ca Aristeas. El nu poate fi văzut niciodată în două locuri deodată, și nu coboară nici în Infern ca Orfeu și Pitagora" („Religion and Natural Philosophy in Empedocles' Doctrine of the Soul", *Archiv f. Geschichte der Philosophie*, 42, 1962, pp. 3–35, în special pp. 30 sq.). Totuși, Empedocle e cunoscut pentru anumite atribute magice: el poate, mai ales, să controleze furtunile și să aducă ploi (fr. 111, cf. alte referințe în W. Burkert, *op. cit.*, pp. 153–154). Această practică este specifică șamanilor turci, mongoli și islandezi; cf. John Andrew Boyle, „Turkish and Mongol Shamanism in the Middle Ages" (*Folklore*, 83, 1972, pp. 177–193), pp. 184 sq.; Stefan Einarsson, „Harp Song, Heroic Poetry..." (*Budklavlen*, 42, Abo 1965, pp. 13–28), pp. 25–26. Să adăugăm că e vorba de o practică ce depășește sfera șamanismului *stricto sensu*.

Pentru „șamanismul" pitagoreic, vezi W. Burkert, pp. 120 sq. (cu o bogată bibliografie); J. A. Philip, *Pythagoras and early Pythagoreanism* (Toronto, 1966), pp. 159 sq.; M. Detienne, *La notion de Daimon dans le pythagorisme ancien* (Paris, 1963), pp. 60 sq.

Despre deosebirile dintre cele două categorii de pitagoricieni — *acusmatici* (considerați „inferior") și *mathematici* (reprezentând știința ezoterică a Maestrului), a se vedea W. Burkert, *op. cit.*, pp. 166 sq., 192 sq. Cf., de asemenea, M. Detienne, „Des confréries de guerriers à la société pythagoricienne", RHR, 163 (1963), pp. 127–131.

Existența unei „secte" sau a conventiculelor orfice, acceptată de W. K. C. Guthrie, *Orpheus*, pp. 203 sq., și F. Cumont, *Lux Perpetua*, pp. 240, 244, 405–406, a fost contestată, după Gruppe și Willamowitz–Moellendorff, de A. J. Festugière (în studiul lui „L'orphisme et la légende de Zagreus", *Revue Biblique*, 44, 1935, pp. 366–396). Se pot face însă apropieri între „grupurile secrete" orfice și asociațiile nu mai puțin secrete ale adepților tantrici.

183. Din bogata bibliografie critică despre miturile lui Platon, semnalăm: Karl Reinhardt, *Platon's Mythen* (Bonn, 1927); Perceval Frutiger, *Les mythes de Platon* (Paris, 1930); P.-M. Schuhl, *Études sur la fabulation platonicienne* (Paris, 1947); Ludwig Edelstein, „The Function of the Myth in Plato's Philosophy", *Journal of History of Ideas*, 10, 1949, pp. 463 sq.; W. J. W. Koster, *Le mythe de Platon, de Zarathoustra et des Chaldéens* (Leyden, 1951); Paul Friedländer, *Plato*, I (Princeton, 1958, ediția a 2-a, 1969), pp. 171–212.

Despre Pherekyde din Syros și probabilele influențe orientale asupra cosmologiei și antropologiei sale, vezi M. L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient* (Oxford, 1971), pp. 1–75.

Despre credințele în nemurirea cerească, sursele antice și studiile critice moderne au fost admirabil analizate de Walter Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagorism*, pp. 358 sq. Interpretarea lui Louis Rougier, *L'origine astronomique de la croyance pythagoricienne en l'immortalité céleste des âmes* (Cairo, 1935), după care originea ideii nu trebuie căutată în imaginația religioasă, ci în „revoluția astronomică a lui Pitagora" (p. 21 sq.), este examinată în mod critic și respinsă de W. Burkert, *op. cit.*, p. 358, n. 41.

Despre asemănările dintre filosofia lui Pitagora și aceea a lui Platon, a se vedea W. Burkert, pp. 43 sq., 53 sq., 81 sq. Despre *Timeu*, interpretat ca un document pitagoreic, a se vedea *ibid.*, pp. 64 sq., 84 sq. Eventualele influențe orientale asupra lui Platon sunt discutate de Joseph Bidez, *Eos ou Platon et l'Orient* (Bruxelles, 1945), cap. 5 și 9, și de Jula Kerschensteiner, *Platon und der Orient* (Stuttgart, 1945), pp. 147 sq., care le contestă.

S-a remarcat mai sus (p. 351 și n. 46) analogia între o imagine din Platon („aripile sufletului") și gândirea indiană. Să adăugăm că, pentru Platon, ca și pentru Sāṃkhya-Yoga și Vedānta, „pretinsele virtuți" își pierd valoarea față de facultatea supremă a sufletului, care este aceea a contemplării Celui Etern (*Rep.*, IV, 428 sq.). Datoria înțeleptului desăvârșit este să-și perfecționeze viața sa interioară în vederea eliberării. Cea mai înaltă cunoaștere care se aplică asupra ființei adevărate duce la eliberare; a-l cunoaște pe Dumnezeu înseamnă a deveni divin.

E cazul să semnalăm o paralelă destul de neașteptată a doctrinei lui *anamnesis*. Aidoma învățăturii lui Platon din *Menon* (81), și pentru australieni *a ști* înseamnă *a-ți aminti*. În timpul inițierii sale, novicele învață miturile care povestesc activitățile strămoșilor totemici la începutul vremii. Află apoi că el însuși este reîncarnarea unuia dintre acești strămoși. În mitologia unui erou anume el descoperă propria sa biografie fabuloasă, isprăvile sale în timpul epocii primordiale. Unele obiecte materiale (stânci, *ciuringa* etc.) sunt dovezi ale existenței sale anterioare și glorioase pe pământ. (La Platon, obiectele exterioare ajută sufletul să-și regăsească înțelepciunea pe care o avea în timpul existenței sale supraterestre.) La membrii tribului Arunta, actul suprem al inițierii constă în revelarea, de către tatăl novicelui, a identității mistice dintre tânărul bărbat și obiectul sacru *(ciuringa)*: „Tinere, privește acest obiect. Este trupul tău. El este strămoșul care erai; atunci peregrinai în cursul existenței tale anterioare. Apoi ai coborât în grota sacră din vecinătate ca să te odihnești" (T. G. H. Strehlow, citat în M. Eliade, *Religions australiennes*, pp. 103 sq.).

Cu altă ocazie am schițat procesul de eroziune a miturilor grecești (cf. *Aspects du mythe*, pp. 186 sq. [trad. românească, pp. 142 sq. — nota trad.]. Să amintim câteva fragmente de Xenofan (născut către 565): „După spusele lui Homer și Hesiod, zeii săvârșesc tot felul de lucruri pe care oamenii le-ar considera rușinoase: adulter, furt, înșelătorii reciproce" (B 11, B 12). El critică cu îndrăzneală antropomorfismul zeilor: „Dacă boii și caii și leii ar avea mâini și ar putea, cu mâinile lor, să picteze și să producă opere la fel ca oamenii, caii ar picta chipuri de zei aidoma cailor, și boii aidoma boilor, și le-ar atribui trupurile pe care ei înșiși le au" (B 15).

Mitologia lui Homer și Hesiod continua totuși să-i intereseze pe erudiții întregii lumi elenistice. Dar miturile nu mai erau acceptate în litera lor: li se căutau acum „semnificații ascunse", „subînțelesuri" (*hyponoiai;* termenul *allegoria* a fost folosit mai târziu). Grație metodei alegorice, dezvoltate mai ales de stoici, Homer și Hesiod au fost „salvați" în ochii elitelor grecești, și zeii homerici au reușit să-și păstreze o înaltă valoare culturală. O altă metodă, evhemerismul, a contribuit la salvarea panteonului și mitologiei homerice. La începutul secolului al III-lea î.Hr., Evhemer a publicat un roman sub formă de călătorie filosofică, *Hiera anagraphe (Istorie sacră),* al cărui succes a fost imediat și considerabil. Evhemer credea că descoperise originea zeilor: aceștia erau vechi regi divinizați. Încă o posibilitate „rațională" de a conserva zeii lui Homer. Acești zei aveau acum o „realitate": ea era de ordin istoric (mai exact, preistoric); miturile lor reprezentau amintirea confuză, sau transfigurată de imaginație, a gesturilor regilor primitivi.

E cazul să adăugăm că „mitologia sufletului" articulată de Platon nu și-a pierdut niciodată puterea de seducție. Dar interpretarea alegorică a anumitor mituri platoniciene nu a reușit să-i intereseze decât pe erudiți.

184. Pentru o prezentare de ansamblu a vieții și a operei lui Alexandru, a se vedea W. W. Tarn, *Alexander the Great,* 2 vol. (Cambridge, 1948, primul volum a fost retipărit în 1956; al doilea volum comportă un studiu al izvoarelor și numeroase apendixuri); A. R. Burn, *Alexander the Great and the Hellenistic World* (ediția a 2-a, revăzută, New York, 1962); F. Schachermayr, *Alexander der Grosse: Ingenium und Macht* (Viena, 1949); F. Altheim, *Alexander und Asien: Geschichte eines geistiges Erbe* (Tübingen, 1953; trad. franceză: *Alexandre et l'Asie,* Payot, 1954), R. D. Milns, *Alexander the Great* (Londra, 1970; ediție nouă, revăzută și adăugită, sub titlul: *Alexander of Macedon,* Pelican Books, 1974); Rolin Lane Fox, *Alexander the Great* (Londra, 1973). Lucrările lui Peter Green și R. L. Fox comportă bogate bibliografii critice; vom găsi, în plus, analiza presupunerilor istoriografice ale lui Droysen, W. W. Tarn și ale altor câțiva biografi ai lui Alexandru. În *Alexander the Great: The Main Problems* (Cambridge, 1966), C. T. Griffith a republicat un anumit număr de studii recente semnate de cei mai competenți specialiști. Să semnalăm contribuțiile lui C. A. Robinson, E. Badian și G. Walser (articolul acestuia din urmă — „Zur neueren Forschung ueber Alexander den Grossen", pp. 345–388 — a fost publicat în 1956). A se vedea, de asemenea, J. R. Hamilton, *Plutarch: Alexander. A Commentary* (Oxford, 1969).

Pentru istoria generală, vezi P. Jouguet, *L'impérialisme macédonien et l'hellénisation de l'Orient* (Paris, 1926); G. Glotz, P. Roussel și R. Cohen, *Histoire grecque,* vol. IV: *Alexandre et l'hellénisation du monde antique* (Paris, 1938; ediția a 2-a, 1945); M. Rostovzeff, *Social and Economic History of the Hellenistic World,* I–III (Oxford, 1941; ediție nouă, revăzută, 1953).

Despre civilizația elenistică, vezi W. W. Tarn, *Hellenistic Civilisation* (Londra, 1927; ediția a 3-a revăzută de autor și G. T. Griffith, 1952); Moses Hades, *Hellenistic Culture: Fusion and Diffusion* (New York, 1959); id., „From Nationalism to Cosmopolitanism", *Journal of the History of Ideas,* 4, 1943, pp. 105–111; Carl Schneider, *Kulturgeschichte des Hellenismus,* II (München, 1969); lucrare monumentală, înzestrată cu o bibliografie exhaustivă (pp. 989–1106). C. Schneider distinge patru perioade în istoria civilizației elenistice: 1) până către ~280, epocă caracterizată prin apariția primului zeu universal elenistic, Sarapis, prin începuturile cultului marilor zei adorați ca protectori ai dinastiilor etc.; 2) perioada dintre ~280 și ~220, cea mai strălucită epocă a elenismului; 3) epoca tensiunilor și neliniștilor eshatologice (~220–168), caracterizată prin avântul literaturii apocaliptice, al cultelor misteriosofice egiptene și asiatice și a dionysismului; 4) cucerirea romană, de la ~168 la ~30, în timpul căreia numeroase temple sunt distruse sau jefuite, preoții deportați etc.; dar tradițiile religioase elenistice supraviețuiesc în centrele inițiatice: Eleusis, Samotrace, Andania, Delos (pp. 770–772; a se vedea și sinteza finală, pp. 963–988).

Despre Orientul Apropiat în epoca elenistică, a se vedea Samuel K. Eddy, *The King is dead: Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism,* 334–331 B. C. (Lincoln, 1961); F. E. Peters, *The Harvest of Hellenism: A History of the Near East from Alexander the Great to the Triumph of Christianity* (New York, 1970).

Despre divinizarea Suveranilor, vezi mai departe, § 205.

Despre răspândirea educației grecești, vezi H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité* (Paris, 1948; ediția a 2-a, 1965), pp. 139 sq.; W. W. Tarn, *Hellenistic Civilisation,* pp. 268 sq.; M. Hadas, *Hellenistic Culture,* pp. 59 sq.; C. Schneider, *Kulturgeschichte des Hellenismus,* I, p. 11, 5 („Jugend und Erziehung").

Întâlnirea dintre iudaismul biblic și „iluminismul" elenistic va fi analizată în cap. XXV, în special § 202. A se vedea, de asemenea, W. W. Tarn, *op. cit.,* pp. 210 sq.; M. Hadas, *op. cit.,* pp. 30 sq., 72 sq.

Bibliografia referitoare la religia în epoca elenistică este înregistrată în cap. XXVI, §§ 205–210.

După cum se exprimă W. W. Tarn: „The philosophy of the Hellenistic World was the Stoa; all else was secondary" (*Hell. Civil,* p. 326). Textele au fost editate de H. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta,* I–IV (1903–1905, 1924; reeditare, Stuttgart, 1968); trad. italiană de N. Festa, *Frammenti degli Stoici antichi* (1932–1935, reeditare, Hildesheim, 1971), și R. Anastasi, *I Frammenti morali din Crisippo* (Padova, 1962); trad. franceză de E. Bréhier, *Les Stoïciens* (Paris, 1962); cf., de asemenea, trad. germană a lui M. Pohlenz, *Stoa und Stoiker* (Zürich, 1950).

Lucrarea fundamentală rămâne aceea a lui M. Pohlenz, *Die Stoa,* I–II (Göttingen, 1948–1949; ediția a 2-a, 1964; trad. italiană, Firenze, 1967). A se vedea, de asemenea, J. M. Rist, *Stoic Philosophy* (Cambridge, 1969); C. Rodis-Lewis, *La morale stoïcienne* (Paris, 1970); R. Hoven, *Stoïcisme et stoïciens face au problème de l'au-delà* (Paris, 1971) și bibliografiile înregistrate de Léon Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique* (ediție nouă, 1973), pp. 477–478, și P. M. Schuhl (*ibid.,* pp. 501–503).

Fragmentele din Epicur au fost adunate de Hermann Usener, *Epicurea* (1887; reeditare, Roma, 1963). A se vedea, de asemenea, C. Arrighetti, *Epicuro: Opere* (ed. și trad. italiană, Torino, 1960). Pentru subiectul nostru, din considerabila literatură critică trebuie să citățm lucrarea lui A. J. Festugière, *Épicure et ses dieux* (1946; ediția a 2-a, 1968).

Despre cinici, vezi bibliografia esențială la L. Robin, *op. cit.*, pp. 464–465.

În epoca elenistică filosofia lui Aristotel se bucură mai ales de un prestigiu științific; dar în Evul Mediu ea va avea o influență considerabilă asupra teologiilor creștină, islamică și ebraică. Metafizica lui Aristotel prezintă, și ea, asemănări cu Sāṃkhya-Yoga. Omul e format din corp *(soma)*, suflet *(psyché)* și spirit *(nous)*, „care ne gândește și ne concepe" *(de anima*, 429 a, 23). Spiritul există dintotdeauna și el îl pătrunde „din afară pe om în momentul în care el e zămislit" (*gen. anim.*, 136 b, 28). Spiritul este transcendent în raport cu organismul viu al omului, pe care îl cârmuiește, rămânând însă inaccesibil influențelor psihice; el este numit „divinul în om" (*de anima*, 408 b, 29). Într-adevăr, *nous* seamănă lui Dumnezeu care este pentru Aristotel realitatea absolută, incondiționată, eternă; fiind „imobil", activitatea lui Dumnezeu este pur spirituală (*Eth. Nic.*, 1178 b, 7–22; *de caelo*, 292 b, 4 sq.). Tot astfel, singura activitate a spiritului este gândirea. Personalitatea umană nu este determinată de spirit. Indiferențiat și egal cu el însuși, spiritul nu are nici o relație cu personalitățile cărora le este atribuit. Nefiind născut, el nu cunoaște nici moartea (*de caelo*, 279 b, 20). Când survine moartea, *nous*-ul recâștigă condiția sa anterioară. Dar ne e imposibil să cunoaștem sau măcar să ne imaginăm modalitatea acestei existențe dezîncarnate; spiritul nu are nici o activitate rațională, nici o amintire; singurul predicat care i se poate atribui este acela de *a fi (de anima*, 408 b, 18 sq.). Prin urmare, în lumea de dincolo omul nu poate încerca dorința de a se elibera, și credința în nemurire nu mai are sens. Exact această parte din doctrina lui Aristotel a dat loc la controverse nenumărate în cursul Evului Mediu.

Să subliniem încă o dată analogiile, pe de o parte, cu speculațiile din *Upaniṣade* și *Vedānta* asupra naturii lui *ātman* și, pe de altă parte, cu structura și destinul lui *puruṣa* în Sāṃkhya-Yoga (cf. § 141). Remarcăm totuși o deosebire, care e capitală, între doctrina lui Aristotel și metafizicile indiene: pentru acestea din urmă, eliberarea spiritului *(ātman, puruṣa)* implică autoconștiința și beatitudinea (cf. *sāccitanānda)*.

Despre Alexandru și India, vezi H. G. Rawlinson, *Intercourse between India and the Western World* (ediția a 2-a, New York, 1972); A. K. Narain, „Alexander and India", *Greece and Rome*, 12, 1965, pp. 155–165; F. F. Schwartz, „Neue Perspective in den griechisch-indischen Beziehungen", *Orientalistische Literaturzeitung*, 67, 1972, pp. 18, sq.

În legătură cu primele contacte culturale dintre India și Occident, a se vedea bibliografia înregistrată în *Le Yoga* (ediție nouă, 1972), pp. 418–419; de adăugat: F. F. Schwartz, „Candragupta–Sandrakottos Eine historische Legende in Ost und West", *Das Altertum*, 18, 1972, pp. 85–102; H. Scharff, „The Maurya Dynasty and the Seleucids". *Zeit f. vergleichende Sprachforschung*, 85, 1971, pp. 211–225. Articolul lui F. F. Schwartz, „*Ar*-rian's *Indike* on India: Intention and Reality" (*East and West*, 25, 1975, pp. 180–200), discută cele mai recente contribuții la studiul acestei probleme.

Cu privire la tradițiile referitoare la conversațiile lui Alexandru cu brahmanii, a se vedea Friedrich Pfister, „Das Nachleben der Ueberlieferung von Alexander u. den Brahmanen", *Hermes*, 68, 1941, pp. 143–169; Günther C. Hansen, „Alexander u. den Brahmanen", *Klio*, 43–45, 1965, pp. 351–380; J. D. M. Derrett, „Greece and India: the *Milindapanha*, the Alexander-romance and the Gospels", *Zeit. f. Religions u. Geistesgeschichte*, 19, 1967, pp. 33–64; id., „The History of «Palladius» on the Races of India and the Brahmans", *Classica et Mediaevalia*, 21, 1960, pp. 64–135.

185. Există o bibliografie considerabilă în materie de buddhism și istoria sectelor buddhiste. Esențialul se află înregistrat în lucrările lui L. de la Vallée Poussin, *Le dogme et la philosophie du Bouddhisme* (Paris, 1930); id., *Nirvāṇa* (1925); id., *La morale bouddhique* (1927); E. Conze, *Buddhism, its essence and development* (Oxford, 1951); trad. franceză, *Le Bouddhisme* (Paris, 1952); id., *Buddhist Thought in India* (Londra, 1962); Sukumar Dutt, *Buddha and the Five After Centuries* (Londra, 1957); E. Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus* (Berlin, 1956); E. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme Indien*, vol. I, *De l'origine à l'ère Saka* (Louvain, 1958); A. Bareau, „Le Bouddhisme Indien", în *Les religions de l'Inde*, vol. III (Paris, Payot, 1966), pp. 7–246 (pp. 234–243, bibliografie).

Despre literatura *sūtra* în limbă pāli, cf. expunerea lui J. Filliozat în L. Renou și J. Filliozat, *L'Inde classique*, II, pp. 323–351; A. Barreau, „Le Bouddhisme indien", pp. 30–40. Despre alcătuirea Canonului, cf. E. Lamotte, *Histoire*, I, pp. 155–209.

La Conciliul de la Rājagṛha, cele două culegeri de texte — *Sūtrapitaka* și *Vinayapitaka* — au fost recitate în cor de toți participanții. După anumite tradiții, s-ar fi recitat și *Abhidharmapitaka*, „coșul Doctrinei Supreme" (sau „chintesența Doctrinei"), așa încât Canonul complet, *Tripitaka*, era deja organizat la această dată, ceea ce e neverosimil; cf. A. Barreau, *op. cit.*, p. 27.

Despre însemnătatea lui Sāriputra, a se vedea A. Migot, „Un grand disciple du Bouddha, Sāriputra" (BEFEO, XLVI, 1954, pp. 405–554).

Despre Ananda a se vedea referiri la izvoare în G. P. Malalasekera, *Dictionary of Pāli Proper Names*, 2 vol. (Londra, 1937–1938), I, pp. 249–268.

Despre Upāli, care cunoștea pe dinafară Disciplina, vezi documentele citate de E. Lamotte, *L'enseignement de Vimalakīrti* (Louvain, 1962), pp. 170–171, n. 62.

Despre concilii, vezi: J. Przyluski, *Le concile de Rājagṛha* (Paris, 1926–1928), dar unele din ipotezele sale (interdicția lui Ananda ar fi un vestigiu al unui rit de izgonire a țapului ispășitor etc.) sunt neverosimile; A. Barreau, *Les premiers conciles bouddhiques* (Paris, 1955); M. Hofinger, *Étude sur le concile de Vaiśālī* (Louvain, 1946); E. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien*, I, pp. 297–319; E. Frauwallner, *Die buddhistischen Konzilien* (ZDMG, CII, 1952, pp. 240–261);

a se vedea, de asemenea, Charles S. Prebish, „A Review of Scolarship on the Buddhist Councils", *Journal of Asian Studies*, 33, 1974, pp. 239–254; Janice J. Natier și Charles S. Prebish, „*Mahāsāṃghika Origins:* The beginnings of Buddhist Sectarianism", HR, 16, 1977, pp. 237–272.

Despre divergențele din Canon, cf. A. Bareau, în *Les religions de l'Inde*, III, pp. 84 sq.

Despre apariția diverselor secte, cf. E. Lamotte, *Histoire*, I, pp. 571–606; A. Bareau, *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule* (Saïgon, 1955); N. Dutt, *Early monastic Buddhism*, vol. II (Calcutta, 1945), pp. 47–206; Ch. Prebish, „Mahāsāṃghika Origins". A se vedea, de asemenea, T. O. Ling, *Buddhism and the Mythology of Evil. A Study in Theravada Buddhism* (Londra, 1962).

186. Despre India în vremea lui Alexandru cel Mare și despre imperiul dinastiei Maurya, cf.. L. de la Vallée Poussin, *L'Inde aux temps des Mauryas et des barbares* (Paris, 1930); E. Lamotte, „Alexandre et le Bouddhisme" (BEFEO, XLIV, 1945–1950, pp. 147–162); A. K. Narain, *The Indo-Greeks* (Oxford, 1957); W. W. Tarn, *The Greeks in Bactria and India* (ediția a 2-a, Cambridge, 1951).

Despre Aśoka, cf. J. Bloch, *Les inscriptions d'Aśoka* (Paris, 1950); E. Lamotte, *Histoire*, pp. 319–340; A. Bareau, *Les sectes bouddhiques*, pp. 35–55. Lucrarea lui J. Przyluski, *La légende de l'empereur Aśoka dans les textes indiens et chinois* (Paris, 1923), este încă utilizabilă datorită excelentei traduceri de texte. „La apogeul puterii sale, Aśoka a fost cel mai mare prinț al vremii. Nici Roma din mijlocul secolului al III-lea î.Hr., nici Egiptul Ptolemeilor n-au atins măreția și puterea imperiului indian; regatul Seleucizilor cedează sub presiunea Parților, China luptă încă împotriva dinastiei Qin, care îi va da unitatea. Dacă Aśoka a rămas atunci necunoscut de toate aceste popoare, în pofida eforturilor pe care le-a încercat înspre Occident, aceasta este din cauză că în epoca sa nimeni nu se pricepea și nu putea să întrevadă aidoma lui istoria. Puterea lui, totuși, nu este singurul său titlu de glorie; puțini regi au știut să imprime cu atâta măsură, cârmuirii lor, inspirația unei religii liberale" (J. Filliozat, *L'Inde classique*, I, pp. 220–221).

Cu privire la inscripția bilingvă greco-aramaică, aflată la Kandahar, a se vedea D. Schlumberger, L. Robert, A. Dupont-Sommer și E. Benveniste, „Une bilingue gréco-araméenne d'Aśoka", J. A., 246, 1958, pp. 1–48. Despre alte două inscripții recent găsite, cf. D. Schlumberger, „Une nouvelle inscription grecque d'Aśoka", *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1964, pp. 1–15; A. Dupont-Sommer, „Une nouvelle inscription araméenne d'Aśoka trouvée dans la vallée du Lagman (Afganistan)", *ibid.*, 1970, p. 15.

187. Despre *stūpa* și cultul relicvelor, a se vedea M. Benisti, „Étude sur le *stūpa* dans l'Inde ancienne" (BEFEO, L, 1960, pp. 37–116); A. Bareau, „La construction et le culte des *stūpa* d'après les Vinayapitaka" (*ibid.*, pp. 229–274); S. Paranavitana, „The stūpa in Ceylon" (*Memoirs of the Archaeol. Survey of Ceylon*, vol. V, Colombo, 1946); Akira Hirakawa, „The Rise of Mahāyāna Buddhism and its Relation to the Worship of Stupas", *Memoirs of the Research Department of Toyo Bunko*, 22, 1963, pp. 57–106. John Irwin a demonstrat că stâlpii lui Aśoka prelungesc o lungă tradiție religioasă, dominată de un simbolism cosmologic comparabil cu acela din Mesopotamia: „«Asokan» Pillars: a reassessement of the evidence", I–III, *The Burlington Magazine*, 65, noiembrie 1973, pp. 706–720; 66, decembrie 1974, pp. 712–727; 67, octombrie 1975, pp. 631–643.

Despre *caitya*, cf. V. R. Ramchandra Dikshitar, „Origin and Early History of caityas" (*Indian Historical Quarterly*, XIV, 1938, pp. 440–451); și bibliografia notată de M. Eliade, *Le Yoga*, p. 412.

Despre simbolismul templelor buddhiste, marea lucrare a lui Paul Mus, *Barabudur*, 2 vol. (Hanoi, 1935), rămâne de neînlocuit.

Despre originea și dezvoltarea imaginii lui Buddha, vezi A. K. Coomaraswamy, „Indian origin of the Buddha image", JAOS, 46, 1926, pp. 165–170; id., „Origin of the Buddha image", *Art Bulletin*, 9, 1927, pp. 1–42; P. Mus. „Le Bouddha paré. Son origine indienne. Sakyamuni dans le Mahâyânisme moyen", BEFEO, 28, 1928, pp. 153–280; O. C. Gangoly, „The antiquity of the Buddha-image, the cult of the Buddha", *Ostasiatische Zeitschrift*, NF, 14, 1937–1938, pp. 41–59; E. Benda, *Der vedische Ursprung des symbolischen Buddhabildes* (Leipzig, 1940); B. Rowland, „Gandhara and late antique art: the Buddha image", *American Journal of Archeology*, 46, 1942, pp. 223–236; id., *The evolution of the Buddha image* (New York, 1963).

Despre continuitatea simbolismului vedic în imageria buddhistă, a se vedea Paul Mus, BEFEO, 1929, pp. 92 sq.; A. Coomaraswamy, „Some Sources of Buddhist Iconography" (în *Dr. B. C. Law Volume*, 1945, partea I, pp. 1–8); id., „The Nature of Buddhist Art" (în *Figures of Speech or Figures of Thought*, Londra, 1946, pp. 161–199), în special pp. 180 sq. Despre analogiile dintre reprezentările lui Buddha și ale lui Hristos în secolele I–V, cf. Benjamin Rowland, „Religious Art East and West" (HR, 2, Summer, 1962, pp. 11–32). Este vorba, după B. Rowland, de moștenirea comună a unui simbolism care vine dintr-o epocă mai străveche. Hristos și Buddha sunt înfățișați drept Maeștri, prin excelență (împrumutând toga oratorului grec), sau încărcați de simboluri solare și înzestrați cu dimensiuni gigantice, pentru a li se evidenția natura transcendentală. Cf., de asemenea, B. Rowland, „Buddha and the Sun God" (*Zalmoxis*, I, 1938, pp. 69–84).

Despre viața monastică, cf. Nalinaksha Dutt, *Early Monastic Buddhism* (ediție revăzută), Calcutta, 1960; Charles Prebish, *Buddhist Monastic Discipline: The Sanskrit Prātimokṣa Sūtras of the Mahāsāṃghikas and the Mūlasarvāstivādins* (Pennsylvania, 1975).

Despre literatura conținută în *Abhidharmapitaka*, cf. L. de la Vallée Poussin, „Documents d'Abhidharma, traduits et annotés", partea I (BEFEO, 1930, pp. 1–28, 247–298); II–III; în *Mélanges chinois et bouddhiques*, I, 1932, pp. 65–125; IV–V, *ibid.*, 1937, pp. 7–187; Mahathera Nyanatiloka, *Guide through the Abhidharma-Pitaka* (ediția a 2-a, Colombo, 1957);

A. Bareau, „Le Bouddhisme indien", pp. 93–106. Cf., de asemenea, H. V. Guenther, *Philosophy and Psychology in the Abhidharma* (Luknow, 1967); *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, traducere de la Vallée Poussin, 6 vol., Paris, 1923–1931.

Trebuie precizat, totuși, că *Abhidharma* își propunea să limpezească spiritul cu ajutorul unei teorii filosofice solide, și nu să încurajeze speculațiile. Obiectivul său final era, deci, soteriologic.

188. În ce privește cronologia, literatura și bibliografia textelor *Prajñāpāramitā*, a se vedea excelenta prezentare a lui Edward Conze, *The Prajñāpāramitā Literature* ('s Gravenhage, 1960), care cuprinde și o listă de traduceri în limbi europene. E. Conze a publicat din ele mai multe volume: cf. *Selected Sayings from the Perfection of Wisdom* (Londra, 1955).

Despre Mahāyāna, cf. E. Conze, *Buddhist thought in India* (Londra, 1962), pp. 195–237; A. Bareau, *Les religions de l'Inde*, III, pp. 141–199; id., *L'absolu en philosophie bouddhique* (Paris, 1951); E. Lamotte, „Sur la formation du Mahāyāna" (*Festschrift Friedrich Weller*, Leipzig, 1954, pp. 377–396). Cele mai importante traduceri în limbi europene ale textelor Mahāyāna sunt înregistrate de A. Bareau, *op. cit.*, pp. 242–243.

Potrivit tradiției mahāyāniste, după moartea Preafericitului, discipolii s-au adunat la Rājagṛha, sub conducerea lui Mahākāśyapa, și au compilat „Cele Trei Coșuri"; în timpul acesta, marii *Bodhisattva* au ajuns pe muntele Vimalasvabhāva și, cu ajutorul lui Ananda, au compilat textele *Mahāyāna-sūtra*. Acestea au fost depuse în ascunzători, la Devași, Nāgași sau Gandharvi. De-abia după cinci sute de ani de a *parinirvāṇa*, când Legea era acum în declin, Nāgārjuna a descoperit în palatul Nāgașilor șapte lăzi pline de *Mahāyāna-sūtra*. În nouăzeci de zile, el le-a învățat pe de rost și a început să le comunice laicilor; cu privire la această tradiție fabuloasă, cf. E. Lamotte, *L'enseignement de Vimalakīrti*, pp. 67–68.

Despre *Bodhisattva*, vezi recent W. Rahula, „L'ideal du Bodhisattva dans le Theravāda et le Mahāyāna", J. A., t. 259, 1971, pp. 63–70. În primele secole ale erei noastre, autorii mahāyāna vorbesc despre Śrāvaka, Pratyekabuddha și Bodhisattva. Un Śrāvaka (literal, „discipol") practică învățătura lui Buddha și, în cele din urmă, atinge Nirvāṇa, dar el nu este capabil să reveleze altora adevărul, cum o face un Buddha pe deplin trezit. Un *Bodhisattva* este o persoană capabilă să atingă Nirvāṇa, dar renunță la ea pentru binele altora (*ibid.*, pp. 65–66).

Analiza diverșilor *Bodhisattva*, în E. Conze, *Le Bouddhisme*, pp. 123 sq.; A. Bareau, *op. cit.*, pp. 169 sq.; J. Rahder, *Daśabhūmika-sūtra et Bodhisattvabhūmi*, Paris, 1962; L. de la Vallée Poussin, *Vijñāptimātratasiddhi*, vol. I, pp. 721–742; și, mai ales, traducerea amplu comentată a lui Étienne Lamotte, *L'Enseignement de Vimalakīrti* (Louvain, 1962).

Despre Maitreya, cf. H. de Lubac, *Amida* (Paris, 1955), pp. 82 sq. și textele citate și comentate de E. Lamotte, *L'Enseignement de Vimalakīrti*, pp. 189–192, n. 89. Despre Mañjusrī, vezi recent E. Lamotte, „Mañjusrī" *T'oung Pao*, 48, 1960, pp. 1–96.

Despre Avalokiteśvara, vezi M. Th. de Mallmann, *Introduction à l'étude d'Avalokiteśvara* (Paris, 1948); H. de Lubac, *Amida*, pp. 104 sq. Un anumit număr de savanți (Sylvain Lévi, Sir Charles Eliot, J. Przyluski, Paul Pelliot, M-lle de Mallmann) au pus în evidență elementele iraniene ale lui Avalokiteśvara; cf. discuția în H. de Lubac, *op. cit.*, pp. 237 sq. Dar antecedentele indiene nu lipsesc; cf. J. Filliozat, JA, vol. 239, 1951, p. 81; RHR, 1950, pp. 44–58.

Despre Amitābha și Sukhāvati, vezi H. de Lubac, *op. cit.*, pp. 32–48, 78–119 și *passim*.

Articolul lui P. Demiéville, citat în nr. 12, a apărut în BEFEO, vol. 24, 1924, și într-un extras de 258 p.

Nici unul dintre ceilalți Buddha nu a atins măreția și eficacitatea lui Amitābha. Mai târziu, toți acești Buddha și *Bodhisattva* sunt descriși ca fiind însoțiți de zei, mai ales de Brahmā și Indra, și de diversele personificări feminine ale lui Prajñāpāramitā sau ale zeilor Tārā (ale căror nume înseamnă „Steaua" și „Salvatoarea"). Această nouă buddhologie prelungește teoriile premahāyāniste despre natura supramundană a numeroșilor Buddha. Ea pare constituită în mod definitiv de Asanga, în secolul al IV-lea, cf. *Vijñāptimātratāsiddhi*, traducere de L. de la Vallée Poussin, vol. II, pp. 762–813, *Hobogirin*, fasc. II, pp. 174–185.

„Câmpiile lui Buddha" *(budhakshetra)* sunt nenumăratele universuri în care se manifestă compasiunea unui Buddha. Se deosebesc universuri pure, impure și mixte. Universul nostru, Sahā, e înfățișat ca primejdios și mizerabil; totuși în el a dobândit Sakyamuni, iluminarea perfectă. Dar, „pure sau impure", *budhakshetra* sunt toate «tărâmurile lui Buddha», și ca atare sunt desăvârșit pure. Deosebirea dintre câmpii pure și câmpii impure este pur subiectivă. Toți Buddha pot să transforme după voință un tărâm impur într-unul pur și viceversa" (E. Lamotte, *L'Enseignement*, p. 399). Vezi, de asemenea, articolul *Butsudu* în *Hobogirin*, pp. 198–203.

Cultul numeroșilor Buddha și *Bodhisattva* cuprinde omagii și elogii, efortul de a te gândi continuu la ei, cererea de a renaște într-o zi ca Buddha desăvârșit, și mai ales repetarea numelui lor, metodă care a devenit foarte populară în India și în toate țările în care s-a răspândit Mahāyāna. Învățătorii au discutat meritele fiecăreia din aceste două metode: *credința* într-un Buddha sau *repetarea rituală a numelui său*. În fond, aceste două „inovații" mahāyāniste au o îndelungată preistorie în India, și sub caracterul lor „popular" se ascund idei riguros articulate privind eficacitatea cuvintelor sacre și a „gândurilor milostive". A se vedea și Frank E. Reynolds, „The Several bodies of the Buddha: Reflections on a neglected aspect of Theravada Tradition", HR, 16, 1977, pp. 374–389.

189. Despre Nāgārjuna și Mādhyamika, vezi bibliografiile înregistrate de Frederick J. Streng, *Emptiness. A Study in religious meaning (Nashville*, 1967), pp. 237–245. Despre viața lui Nāgārjuna cf. *ibid.*, pp. 237–238, și bibliografia stabilită de E. Lamotte; „Introduction" la *Traité* (Louvain, 1944), p. XI–XIV. E. Lamotte a demonstrat că pentru Kumārajīva și școala sa, Nāgārjuna se situează între 243 și 300 d.Hr. *(Vimalakīrti*, p. 76). Despre operele lui Nāgārjuna și despre acelea care îi sunt atribuite, cf. F. J. Streng, *op. cit.*, pp. 238–240. *Mūlamadhyama-kārikā și Vigrahavyārtani* sunt traduse de F.J. Streng, *ibid.*, pp. 181–227. *Le traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāśastra)*, de

E. Lamotte, 2. vol. (Louvain, 1944, 1949), conține traducerea cap. 1–30 ale versiunii chineze de Kumārajīva. Probabil că suplimentele lucrării sunt adăugate de Kumārajīva. Traducerile în limbi europene ale altor opere sunt citate de F. J. Streng, pp. 238–240. Textul *Mādhyamika-kārikā* se află în comentariile sanscrite, tibetane și chineze la această lucrare. Cel mai prețios este comentariul lui Candrakirtī *(Prasannapāda)*. Cele douăzeci și șapte capitole din *Prasannapāda* au fost traduse în germană, engleză și franceză, de diferiți autori (Th. Stcherbatsky, S. Schayer, E. Lamotte, J. de Jong și J. May; vezi F. J. Streng, p. 240). J. May, *Candrakirti Prasannapāda Madhyamakavṛtti: Douze chapitres traduits du sanskrit et du tibétain* (Paris, 1959), merită o mențione specială.

Despre filosofia lui Nāgārjuna, vezi Th. Stcherbatsky, *The conception of Buddhist Nirvāṇa*, pp. 1–68; La Vallée Poussin, „Réflexions sur le Madhyamaka" (*Mélanges chinois et bouddhiques*, II, 1933, pp. 1–59, 139–146); T. R. V. Murti, *Central Philosophy of Bouddhism* (Londra, 1955), cu remarcile lui J. May, III, 3, 1959, pp. 102–111; Richard H. Robinson, *Early Mādhyamika in India and China* (Madison și Londra, 1967), pp. 21–70, și, mai ales, lucrarea lui F. J. Streng, pp. 43–98, 139–152.

190. Pentru o scurtă istorie a Canonului și a Bisericii jaina, cf. L. Renou, *L'Inde classique*, II, pp. 609–639. Pentru filosofia jaina, cf. O. Lacombe, *ibid.*, pp. 639–662 și bibliografiile înregistrate mai sus, § 152. De adăugat: Y. R. Padmarajiah, *A Comparative Study of the Jaina theories of Reality and Knowledge* (Bombay, 1963). A se vedea, de asemenea, Mrs. S. Stevenson, *The Heart of Jaïnism* (Oxford, 1915); S. B. Deo, *History of Jaina. Monachism from Inscriptions and Literature* (Poona, 1956); R. Williams, *Jaina Yoga. A Survey of the mediaeval Srāvakācāras* (Londra, 1963); U. P. Shah, *Studies in Jaina Art* (Benares, 1955); V. A. Sangave, *Jaina Community. A social survey* (Bombay, 1959).

191. Textul este acum accesibil într-o ediție critică realizată sub conducerea lui Vishnu S. Sukthamkar și S. K. Belvalkar, *The Mahābhārata. For the first time critically edited* (Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1933–1966).

Vechile traduceri engleze de P. C. Roy (Calcutta, 1882–1889) și M. N. Dutt (Calcutta, 1895–1905) sunt încă utile până la publicarea integrală a versiunii lui J. A. B. van Buitenen (Chicago University Press, 1973 sq.)

Pentru istoria interpretării poemului, a se vedea Alf Hiltebeitel, *Kṛṣṇa and the Mahābhārata. A Study in Indian and Indo-European Symbolism* (teză de doctorat, nepublicată, Univ. din Chicago, 1973), pp. 134–190. Printre contribuțiile cele mai importante reținem pe acelea ale lui Adolf Holtzman (junior), *Das Mahābhārata und seine Theile*, I–IV (Kiel, 1892–1893), E. W. Hopkins, *The Great Epic of India. Its Character and Origin* (1901), Joseph Dahlmann, *Genesis des Mahābhārata* (Berlin, 1899), G. J. Held, *The Mahābhārata: An ethnological study* (Londra–Amsterdam, 1935), V. S. Sukkhamkar, *The Meaning of the Mahābhārata* (1945, publicată Bombay, 1957), Georges Dumézil, *Mythe et épopée*, I–II (Paris, 1968, 1971), Alf Hiltebeitel, *The Ritual of Battle. Kṛṣṇa in the Mahābhārata* (Cornell University Press, 1976). J. Bruce Long a publicat recent o bibliografie adnotată: *The Mahābhārata. A Select Annotated Bibliography* (South Asia Occasional Papers and Theses, nr. 3, Cornell University, 1974).

În 1947, Stig Wikander a arătat într-un articol în suedeză că zeii, părinții Pāṇḍavilor, formau un grup bine structurat, vedic sau prevedic, și că nunta colectivă a eroilor corespundea unei teologeme referitoare la același grup de zeități. Articolul — „La légende des Pāṇḍava et la structure mythique du Mahābhārata" — a fost tradus și adnotat de G. Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus*, IV (Paris, 1948), pp. 37–53, 55–85. A se vedea acum *Mythe et épopée*, I, pp. 42 sq. (Prima parte a acestei cărți — pp. 31–257 — este consacrată analizei *MBh* în perspectiva mitologiei indo-europene.)

192. Despre analogiile MBh cu eshatologiile iraniană și scandinavă, vezi G. Dumézil, *Mythe et épopée*, I, pp. 218 sq.; Stig Wikander, „Germanische und Indo-Iranische Eschatologie", *Kairos*, II, 1960, pp. 83–88.

Lucrările lui G. Dumézil sunt discutate de Madeleine Biardeau, „Études de mythologie hindoue: cosmogonies purāṇiques", II (BEFEO, 55, 1969, pp. 59–105, în special pp. 97–105; a se vedea, de asemenea, *Annuaire de l'École des Hautes Études*, V-e section, 1969–1970, pp. 168–172) și Alf Hiltebeitel, *Kṛṣṇa and the Mahābhārata*, cap. XVII și „The Mahābhārata and Hindu Eschatology", HR, 12, 1972, pp. 95–135; cf. *The Ritual of Battle*, pp. 300–309.

Despre *pralaya* în epopee, vezi M. Biardeau, „Études", II și III (BEFEO, 57, 1971, pp. 17–89); despre *bhakti* și *avātara*, cf. „Études", IV, *ibid.*, 63, 1976, pp. 111–263.

A se vedea, de asemenea, David Kinsley, „Through the looking glass: Divine Madness in the Hindu religious traditions", HR, 13, 1974, pp. 270–305,

193. Despre ideile Sāṃkhya și Yoga în *Mahābhārata*, vezi M. Eliade, *Le Yoga*, pp. 153, și bibliografiile citate, *ibid.*, p. 157, n. 1, pp. 379–380. Într-unul din interminabilele sale discursuri didactice, Bhīṣma afirmă că: „Sāṃkhya și Yoga își laudă fiecare metoda ca fiind cel mai bun mijloc *(karāna)*... Eu consider și una și cealaltă învățătură adevărate... Ele au ca notă comună puritatea, înfrânarea (dorințelor) și mila pentru toate ființele; dar opiniile filosofice *(darśana)* nu sunt identice în Sāṃkhya și în Yoga" (XII, 11 043 sq.). Desigur, e vorba de un stadiu presistematic al celor două *darśana*. Sāṃkhya nu se prezintă ca o metodă de distingere și separare a spiritului *(puruṣa)* de experiența psiho-mentală, punct de plecare în sistemul lui Iśvara Kṛṣṇa.

194. Există o imensă literatură privind *Bhagavad-Gītā*: a se vedea câteva informații bibliografice în M. Eliade, *Le Yoga*, pp. 380–381; cf. Bruce Long, *op. cit.*, pp. 16–19; citatele noastre sunt după traducerea lui Émile Sénart (Paris, 1922). Printre traducerile comentate recente, indispensabile sunt cea a lui Franklin Edgerton (Harvard Univ. Press, 2 vol., 1952) și a lui R. C. Zaehner (Oxford Univ. Press, 1969).

Despre tehnica yoginică în *Bhagavad-gītā*, vezi *Le Yoga*, pp. 165 sq.

195. Despre „separarea" esenței cerești dobândită prin sacrificiu *(yasna)*, vezi G. Gnoli, „Lo stato di «maga»" (*Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, n.s. 15, 1965, pp. 105–117) și alte lucrări de același autor, citate la § 104. Cf., de asemenea, M. Eliade, „Spirit, Light, and Seed" (HR, 11, 1971, pp. 1–30), în special pp. 18 sq.

Despre alternanța principiilor antagonice, a se vedea M. Eliade, *La nostalgie des origines* (Paris, 1971), pp. 307 sq.

196. Istoria poporului evreu după exil a suscitat o literatură considerabilă. Să amintim câteva lucrări recente: K. Galling, *Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter* (Tübingen, 1964); E. Bickerman, *From Ezra to the Last Maccabees: Foundations of Post-biblical Judaism* (New York, 1962); I. L. Myres, „Persia, Greece and Israel" (*Palestine Exploration Quarterly*, 85, 1953, pp. 8–22). Pentru o panoramă a istoriei religioase, a se vedea Georg Fohrer, *History of Israelite Religion* (Nashville–New York, 1972), pp. 330–390.

Cu privire la *Deutero-Isaia*, vezi, mai recent, lucrarea extrem de bogată a lui P.-E. Bonnard, *Le Second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs (Isaïe, 40–68)*, Paris, 1972.

S-au identificat influențe iraniene în anumite pasaje din *Deutero-Isaia*. Așa, de pildă, *Isaia*, 50: 11 vorbește despre cei care „aprind focul", expresie echivalentă cu termenul avestic *athravan*. A se vedea bibliografia la David Winston „Iranian Component in the Bible, Apocrypha and Qumran" (HR, 5, 1966, pp. 183–216), p. 187, n. 13. Și mai evidentă este influența iraniană în cap. 44 și 45, în care s-a văzut o asemănare cu „Cilindrele lui Cyrus", și *Yasna*, 44. Cf. Morton Smith, „II Isaiah and the Persians", JAOS, 83–84, 1963, pp. 415–421 și bibliografia citată de D. Winston, p. 189, n. 17.

Despre *Cântările Slujitorului*, vezi I. Engnell, „The Ebed Yahweh Songs and the Suffering Messiah in «Deutero-Isaiah»" (*Bulletin of the John Rylands Library*, 1948, pp. 54–96); C. Lindhagen, *The Servant Motif in the Old Testament* (Uppsala, 1950); J. Lindblom, *The Servant Songs in Deutero-Isaiah* (1951); C. R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah* (1942; ediția a 2-a, Londra, 1956) și comentariul său în *The Second Isaiah* (Oxford, 1965); H. A. Rowley, *The Servant of the Lord* (Londra, 1952); S. Mowinckel, *He That Cometh* (New York, 1955), pp. 187–260; W. Zimmerli și J. Jeremias, *The Servant of God* (ediția a 2-a, Londra, 1965).

197. Despre profetul Agheu, vezi Théophane Charry, O.F.M., *Agée–Zacharie–Malachie* (colecția „Sources bibliques", Paris, 1969); F. Hesse, „Haggai" (în *Rudolph Festschrift*, 1961, pp. 109–134); K. Koch, „Haggais unreines Volk" (*Zeit. f. alttest. Wiss.*, 79, 1967, pp. 52–66).

Despre Zaharia, cf. T. Charry, *op. cit.*; K. Galling, *Studien*, pp. 109–126; Otto Eissfeldt, *The Old Testament: An Introduction* (trad. engleză, Oxford–New York, 1965), pp. 429–440 (cu o bogată bibliografie, pp. 429, 762).

Despre dezvoltarea eshatologiei, vezi G. Hölscher, *Der Ursprung der Jüdischen Eschatologie* (Giessen, 1925); P. Volz, *Die Eschatologie der Jüdischen Gemeinde in neutestamentlichen Zeitalter* (ediția a 2-a, Tübingen, 1934); G. Fohrer, „Die Struktur der alttestamentliche Eschatologie" (în *Studien zur alttestamentliche Prophetie*, 1967, pp. 32–58). Vezi, de asemenea, bibliografia citată în § 198.

198. Despre concepțiile biblice privitoare la Mesia, vezi H. Gressmann, *Der Messias* (Göttingen, 1929); A. Bentzen, *King and Messiah* (Londra, 1955; traducere: *Messias, Moses redivivus, Menschensohn*, Zürich, 1948); L. E. Browne, *The Messianic Hope in its Historical Setting* (1951); H. Ringgrenn, „König und Messias" (*Zeit. f. alttest. Wiss.*, 64, 1952, pp. 120–147); T. W. Manson, *The Servant-Messiah* (Cambridge, 1952); S. Mowinckel, *He That Cometh*, pp. 280 sq.; Joseph Klausner, *The Messianic Ideas in Israel from its Beginning to the Completion of the Mishnah* (New York, 1955); G. Fohrer, *Messiasfrage und Bibelverständnis* (1957). A se vedea, de asemenea, bibliografia citată la § 203. Privitor la concepțiile rabinice, cf. G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era* (Cambridge, Mass., 1927, 1930; reeditare, 1971), II, pp. 349 sq.; Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism* (New York, 1971), pp. 1–78.

Despre raporturile dintre ideologia regală a marilor monarhii orientale și motivul mitic al Regelui-răscumpărător la israeliți, vezi G. Widengren, „Early Hebrew Myths and their Interpretation" (în S. H. Hooke, *Myth, Ritual and Kingship*, Oxford, 1958, pp. 149–203), pp. 168 sq.; id., *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum* (Stuttgart, 1955), pp. 30 sq.

199. Istoria redactării *Pentateuch*-ului este destul de complicată: starea problemelor și bibliografia la O. Eissfeldt, *The Old Testament*, pp. 155–240; cf. *ibid.*, pp. 241–300, analiza textuală a celor mai vechi cărți istorice *(Iosua, Judecătorii, Samuel, Regi)*.

Cronologia lui Ezdra și Neemia pune numeroase probleme; a se vedea J. Wright, *The Date of Ezra's Coming to Jerusalem* (Londra, 1947); id., *The Building of the Second Temple* (Londra, 1958); A. Gelston, „The Foundations of the Second Temple" (VT 16, 1966, pp. 232 sq.); H. Rowley, „The Chronological Order of Ezra and Nehemia" (în *The Servant of the Lord*, Londra, 1952, pp. 131 sq.); id., „Nehemiah's Mission and its Historical Background" (*Bulletin of the John Rylands Library*, 37, 1955, pp. 528 sq.); H. Cazelles, „La Mission d'Esdras" (VT 4, 1954, pp. 113 sq.); S. Mowinckel, *Studien zu dem Buche Ezra–Nehemia*, I–III (Oslo, 1964–1965); F. Michaeli, *Les livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie* (Neuchâtel, 1967). După U. Kellermann, urmat de Merton Smith, Ezdra l-a precedat pe Neemia; cf. U. Kellermann, *Nehemia: Quellen, Ueberlieferung und Geschichte (Zeit. f. alttest. Wiss.*, Beihefte 102, Berlin, 1967); id., „Erwägungen zum Problem der Esradatierung" (*Zeit. f. Alttest. Wiss.*, 80, 1968, pp. 55 sq.); Morton Smith, *Palestinian Parties and Politics that shaped the Old Testament* (New York–Londra, 1971), pp. 120 sq. Pentru istoria textului, vezi O. Eissfeldt, pp. 541–559.

În vremea propovăduirii lui Ezdra și Neemia se precizează opoziția între „partida" exclusiviștilor (sau „naționaliștilor") și aceea a sincretiștilor (sau „universaliștilor"). Opoziția exista, desigur, înainte de captivitate, dar ea împrumută un caracter politic în timpul lui Ezdra și Neemia.

Cartea de mici dimensiuni a lui *Iona*, compusă în secolul al IV-lea, ilustrează admirabil tendința „universalistă": Dumnezeu îl trimite pe profet la Ninive, ca să vestească faptul că cetatea va fi distrusă din pricina păcatelor locuitorilor. Dar deoarece niniviții se căiesc, Iahve renunță la acțiunea sa de pedepsire. Altfel spus, *Iahve are grijă de toate popoarele*. (Anumiți autori au recunoscut același spirit în cartea lui *Ruth*.) Dar atributul de „universalism" a putut fi aplicat și partizanilor *asimilării* (religioase, culturale, rasiale). Această tendință sincretistă, cunoscută încă din perioada monarhiei, va atinge apogeul în epoca elenistă.

200. Despre istoria Palestinei în epoca elenistă vezi S. Liberman, *Greek in Jewish Palestine* (New York, 1942); id., *Hellenism in Jewish Palestine* (New York, 1950); F.-M. Abel, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe, vol. I (De la conquête d'Alexandre jusqu'à la guerre juive)*, 1952. O excelentă privire de ansamblu a dat Viktor Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews* (New York, 1970; trad. din ebraică). Vezi, de asemenea, W. W. Tarn, *Hellenistic Civilization* (ediția a 3-a, 1952; reeditare, New York, 1961), cap. VI, „Hellenism and the Jews" (pp. 210 sq.); Samuel K. Eddy, *The King is Dead. Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism, 334–31 B. C.* (University of Nebraska Press, Lincoln, 1961), în special pp. 183–256.

Pentru istoria religioasă, cartea lui W. Bousset și H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im späthellenistichen Zeitalter*, ediția a 3-a (Tübingen, 1926; reeditare, 1966), își păstrează încă întreaga valoare. Problema a fost strălucit tratată în savanta lucrare a lui Martin Hengel, *Judentum und Hellenismus* (1968; ediția a 2-a, Tübingen, 1973; noi citățm traducerea engleză, *Judaism and Hellenism. Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, 2 vol., Philadelphia, 1974). Marcel Simon și André Benoit au realizat o excelentă prezentare sintetică a problemei, susținută de o bună bibliografie, în *Le Judaïsme et le Christianisme antique, d'Antiochus Épiphane à Constantin* (Paris, 1968).

Morton Smith a pus în lumină vechimea și importanța influenței grecești în Palestina, atât la Ierusalim (unde o garnizoană grecească și-a avut de la 320 la 290 reședința, precum și, din nou, între 218 și 199), precum și la țară (*Palestinian Parties...*, pp. 57 sq.). Martin Hengel aduce documentație suplimentară, cf. *Judaism and Hellenism*, I, pp. 6–106, II, pp. 2–71 (cap. I, „Early Hellenism as a Political and Economic Force"; cap. II, „Hellenism in Palestine as a Cultural Force and its influence on the Jews").

Despre personificarea Înțelepciunii *(hokmā)* și analogiile ei în literaturile sapiențiale orientale, vezi W. Schencke, *Die Chokma (Sophia) in der jüdischen Hypostasenspekulation* (Kristiania, 1913); P. Humbert, *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël* (Neuchâtel, 1929); W. Baumgartner, „Die israelitische Weisheitliteratur" *(Theologische Rundschau*, N. F., 5, 1933, pp. 258–288; J. Fichtner, *Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung* (Giessen, 1933); H. Ringgren, *Word and Wisdom* (Lund, 1947); W. F. Albright, „Some Canaanite-Phoenician Sources of Hebrew wisdom " (în *Wisdom in Israel and the Ancient Near East*, Suppl. Vetus Test., 3, Leyden, 1955, p. 1–15); G. von Rad, *Wisdom in Israel* (Nashville and New York, 1972; ediția germană, 1970); H. Conzellmann, „The Mother of Wisdom" (în *The Future of Our Religious Past*, ed. J. M. Robinson, Londra–New York, 1971, pp. 230–243); M. Hengel, I, pp. 153 sq., II, pp. 97 sq.

201. Despre *Koheleth*, vezi J. Pedersen, „Scepticisme israélite" (RHPhR, 10, 1930, pp. 317–370); R. Gordis, *Koheleth: The Man and his World* (New York, 1951); K. Galling, *Die Krisis der Aufklärung in Israel* (Mainzer Universitätsreden, 1952); H. L. Ginsburg, *Studies in Koheleth* (New York, 1960); G. Gese, „Die Krisis der Weisheit bei Koheleth" (în *Les Sagesses du Proche Orient Ancien. Travaux du Centre d'histoire des religions de Strasbourg*, Paris, 1963, pp. 139–151); O. Loretz, *Quoheleth und der alte Orient* (Freiburg, 1964); M. Dahood, „Cannanite-Phoenician Influence in Quoheleth" (*Biblica*, 33, 1952, pp. 30–52); id., „Quoheleth and Recent Discoveries" *(ibid.*, 42, 1961, pp. 359–366); David Winston, „The Book of Wisdom's Theory of Cosmogony" (HR, II, 1971, pp. 185–202); R. Braun, *Koheleth und sein Verhältnis zur literarischen Bildung und Popularphilosophie* (Beihefte *zur Zeitschrift für die Alttestamentische Wissenschaft*, 130, Erlangen, 1973); M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, I, pp. 115–129 și bibliografiile înregistrate, vol. II, pp. 77–87 (n. 51–162). Pentru o analiză istorică a textului, vezi O. Eissfeldt, *The Old Testament*, pp. 491–499.

Despre Ben Sirah, vezi traducerea de G. H. Box și W. O. E. Oesterley, în R. H. Charles, *Apocrypha and Pseudoepigrapha of the Old Testament* (Oxford, 1913), vol. I, 268–517. Analiza istorică a textului la O. Eissfeldt, *op. cit.*, pp. 595–599, cu o bogată bibliografie. Interpretarea noastră datorează mult lui Martin Hengel, *op. cit.*, I, pp. 130–155, II, pp. 88–96.

Demersul lui Ben Sirah prezintă o anumită analogie cu concepțiile stoice; în primul rând, certitudinea că Lumea și existența umană se dezvoltă conform unui plan hotărât de Dumnezeu (cf. § 184). În plus, Ben Sirah împărtășește cu stoicii ideea că Cosmosul e pătruns de o putere rațională care este chiar divinitatea; cf. M. Pohlenz, *Die Stoa* (ediția a 2-a, Göttingen, 1964), I, p. 72. De altfel, filosofia lui Zenon derivă dintr-o viziune religioasă semitică, având multe laturi comune cu gândirea Vechiului Testament; cf. Pohlenz, I, p. 108. Astfel, asimilarea ideilor stoice, de către evrei, de la Ben Sirah și Aristobul până la Filon, era, de fapt, reluarea unei moșteniri orientale; cf. M. Hengel, I, pp. 149, 162. Totuși, nu trebuie exagerată importanța influențelor grecești. S-au recunoscut de multă vreme paralelismele dintre celebrul capitol 24 din Ben Sirah și aretalogiile lui Isis. W. L. Knox remarca „surprinzătoarea afinitate (a Înțelepciunii) cu o Astartee siriană având trăsăturile lui Isis" (cf. „The Divine Wisdom", *Journal of Theological Studies*, 38, 1937, pp. 230–237; pasajul citat este la p. 235). Cf., de asemenea, H. Ringgren, *Word and Wisdom*, pp. 144 sq.; H. Conzelmann, „The Mother of Wisdom" (în J. M. Robinson, *The Future of our Religious Past*, Londra–New York, 1971, pp. 230–243); M. Hengel, I, pp. 158 sq., II, 101 sq. (bibliografie suplimentară, n. 331). Nu este exclus ca cultul lui Isis să fi fost cunoscut la Ierusalim în secolul al III-lea și ca școlile evreiești ale Înțelepciunii să fi transferat Înțelepciunii divine aretologia lui Isis-Astarteea; cf. M. Hengel, I, p. 158. Dar,

așa după cum am remarcat (p. 384), Înțelepciunea nu este paredra lui Dumnezeu, ci iese din gura lui. A se vedea W. Schencke, *Die Chokma (Sophia) in der jüdischen Hypostasenspekulations;* J. Fichtner, *Die Altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung;* id., „Zum Problem Glaube und Geschichte in der israelitisch-jüdischen Weisheitliteratur" *(Theologische Literaturzeitung,* 76, 1951, pp. 145–150); J. M. Reese, *Hellenistic influence on the Book of Wisdom and its Consequences* (Roma, 1970); B. L. Mack, *Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum* (Göttingen, 1973).

E important de reamintit că, între secolul III î.Hr. și secolul II d.Hr., concepții similare sunt atestate nu numai în lumea orientalo-elenistică, ci și în India buddhistă și hinduistă: se asistă la personificarea religioasă și mitologică a „științei" *(prajñā, jñāna* ca mijloc suprem de eliberare. Procesul se prelungește în Evul Mediu, atât în India, cât și în Europa creștină (cf. partea a III-a).

Traducerea *Pentateuch*-ului, întreprindere grandioasă și fără egal în Antichitate, făcuse posibilă o literatură evreiască redactată direct în greceşte. În ~175–170, Aristobul, primul „filosof" evreu, a scris o operă didactică și apologetică în folosul tânărului suveran, Ptolemeu VI Filometor. Judecând după fragmentele păstrate, autorul prezenta o teorie îndrăzneață, care va fi apoi din belșug reluată: doctrina evreiască, așa cum era formulată în Biblie, reprezintă singura filosofie adevărată. Pitagora, Socrate și Platon o cunoșteau și i-au împrumutat principiile. Când poeții și filosofii greci vorbesc despre „Zeus", ei se referă la adevăratul Dumnezeu. „Căci toți filosofii sunt de acord că despre Dumnezeu trebuie să ai concepții sacre, și acest lucru este de cea mai mare importanță pentru comunitatea noastră" (citat dat de Eusebiu, *Praeparatio Evangelica,* 13, 12: 7 sq.). Însă înțelepciunea lui Moise este proclamată net superioară doctrinelor filosofice grecești, pentru că este de sorginte divină; cf. M. Hengel, I, pp. 163 sq., și referințele citate, II, pp. 106–110, n. 375–406.

La scurtă vreme după aceasta, autorul *Scrisorii lui Aristeu* exprimă și mai clar tendința de a asimila ideea biblică de Dumnezeu concepției grecești (*i.e.* „universaliste") a divinității. Grecii și evreii „cinstesc același Dumnezeu — Domnul și Creatorul Universului [...], deși îl numesc cu nume diferite, ca Zeus sau Dis" (*Arist.,* 15–16). Grecii instruiți în filosofie ar fi profesat monoteismul de multă vreme. În concluzie, autorul consideră iudaismul identic cu filosofia greacă. A se vedea traducerea engleză și comentariul lui M. Hadas, *Aristeas to Philocrates: Jewish Apocryphal Literature* (New York, 1951), și ed. A. Pelletier, *Lettre d'Aristée à Philocrate* (Sources Chrétiennes, 89, Paris, 1962); cf. V. Tcherikover, „The Ideology of the Letter of Aristeas" *(Harvard Theological Review,* 51, 1958, pp. 59–85); M. Hengel, I, p. 264, II, p. 176.

202. Pentru istoria Palestinei între Antiochus IV Epiphanes și Pompei, vezi bibliografia citată mai sus, § 200. De adăugat: E. Bickerman, „Un Document relatif à la persécution d'Antiochus, IV Épiphane" (RHR, 115, 1937, pp. 188–221); id., *Der Gott der Makkabäer* (Berlin, 1937); id. „Anonimous Gods" *(Journal of the Warburg Institute,* I, 1937–1938, pp. 187–196); B. Mazar, „The Tobiads" *(Israel Exploration Journal,* 7, 1957, pp. 137–145; 229–238); J. A. Goldstein, „The Tales of the Tobiads" (în *Christianity, Judaism and other greco-roman Cults: Studies for Morton Smith,* vol. III, Leiden, 1975, pp. 85–123).

Pentru persecuțiile lui Antiochus și războiul de eliberare, a se vedea sursele citate în n. 31. La urma urmei, „reforma" dorită de Antiochus — inspirată de altfel de filoeleni, — viza transformarea Ierusalimului într-un *polis* grecesc; cf. M. Hengel, I, p. 278. Traduceri recente și comentarii ale *Cărților Maccabeilor,* în F. M. Abel, *Les livres des Maccabées,* ediția a 2-a (Paris, 1949); S. Zeitlin, *The First Book of Maccabees* (New York, 1950); id., *The Second Book of the Maccabees* (1954); J. G. Bunge, *Untersuchungen zum zweiten Makkabäerbuch* (Bonn, 1971). Analize critice și bibliografii: O. Eissfeldt, *The Old Testament,* pp. 576–582, 771.

Despre identificarea lui Iahve cu concepțiile grecești despre Dumnezeu, a se vedea M. Hengel, *op. cit.,* I, pp. 261 sq.; de adăugat: Marcel Simon, „Jupiter–Yahve. Sur un essai de théologie pagano-juive" (*Numen,* 23, 1976, pp. 40–66). E important de adăugat că primele mărturii ale autorilor greci — Hecateu din Abdera, Teofrast, Megasthene, Clearchos din Soli — îi prezentau pe evrei ca un popor de „filosofi"; cf. analiza izvoarelor la M. Hengel, I, pp. 255 sq.

O. Plöger a demonstrat că hasizii au o îndelungată istorie; mișcarea este atestată în secolul al III-lea și se poate presupune că a început în timpul dominației persane; cf. *Theocracy and Eschatology* (Oxford, 1968), pp. 23 sq., 42–52. Despre hasizi, a se vedea M. Hengel, I, pp. 175 sq.; II, 118 sq.

Despre apocaliptica evreiască vezi: W. Bousset, *Die Jüdische Apokalyptik* (Berlin, 1903); P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde in neutestamentlichen Zeitalter,* ediția a 2-a (Tübingen, 1934); H. H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic,* ediția a 3-a (Londra, 1950); id., *Jewish Apocalyptic and the Dead Sea Scrolls* (Londra, 1957); S. B. Frost, *Old Testament Apocalyptic: Its Origins and Growth* (Londra, 1952); Rudolf Mayer, *Die Biblische Vorstellung vom Weltenbrand* (Bonn, 1956); D. S. Russel, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (Londra, 1964); H. D. Betz, „Zum Problem des religionsgeschichtlichen Verständnisses der Apokalyptik" *(Zeitschrift für Theologie und Kirche,* 63, 1966, pp. 391–409); M. Hengel, *op. cit.,* I, 181 sq.

Despre cartea lui Daniel, a se vedea R. H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel* (Oxford, 1929); W. Baumgartner, „Ein Vierteljahrhundert Danielforschung" *(Theologische Rundschau,* N.F., 11, 1939, pp. 59–83; 125–144; 201–228); L. S. Ginsburg, *Studies in Daniel* (New York, 1948); A. Bentzen, *Daniel* (ediția a 2-a, Tübingen, 1952); O. Eissfeldt, *op. cit.,* pp. 512–529 (bogată bibliografie, pp. 512–513, 768–769); André Lacoque, *Le livre de Daniel* (Neuchâtel–Paris, 1976).

Pe tema *vaticinia ex eventu,* a se vedea E. Osswald, „Zum Problem der *vaticinia ex eventu*" *(Zeit. f. alttest. Wiss.,* 75, 1963, pp. 27–44).

Despre influențele iraniene în *Cartea lui Daniel*, vezi I. W. Swain, „The Theory of the Four Monarchies: Opposition History under the Roman Empire" (*Classical Philology*, 35, 1940, pp. 1–21); David Winston, „The Iranian Component in the Bible, Apocrypha and Qumran: A Review of Evidence" (HR, 5, 1966, pp. 183–217), pp. 189–192. Problema influențelor orientale este discutată de M. Hengel, I, pp. 181 sq. E important de subliniat că numeroase teme se află deja în Profeți.

Despre „Anul cel Mare", vezi M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour* (ediție nouă, 1969), pp. 65 sq.; B. L. von Waerden, „Das Grosse Jahr und die ewige Wiederkehr" (*Hermes*, 80, 1952, pp. 129–155).

Despre cele patru împărății și cele patru fiare, vezi H. H. Rowley, *Darius the Mede and the Four world Empires in the Book of Daniel* (Cardiff, 1935), pp. 161 sq.; W. Baumgartner, „Zu den vier Reichen von Daniel 2" (*Theologische Zeitschrift* 1, 1945, pp. 17–22); A. Caquot, „Sur les quatre Bêtes de Daniel VII" (*Semitica*, 5, 1955, pp. 5–13).

203. Despre sindromul Sfârșitului Lumii, vezi M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, pp. 133 sq. Vezi, de asemenea, bibliografia cu privire la apocaliptică, citată la § 202, și T. F. Glasson, *Greek Influence in Jewish Eschatology, with special reference to the Apocalypses and Pseudoepigraphs* (Londra, 1961).

Despre învierea trupurilor, vezi R. H. Charles, *Eschatology* (1899; reeditare, New York, 1963), pp. 78 sq., 129 sq.; 133 sq.; A. Nicolainen, *Der Auferstehungsglaube in der Bibel und ihrer Umwelt* (1944); E. F. Sutcliffe, *The Old Testament and the Future Life* (1946); R. Martin-Achard, *De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament* (1956); K. Schubert, „Die Entwicklung der Auferstehungslehre von der nachexilischen bis zur frührabbinischen Zeit" (*Biblische Zeitschrift*, N.F., 6, 1962, pp. 177–214).

Doctrina iraniană a Învierii este atestată clar în secolul IV î.Hr.; cf. Theopomp (F. Jacoby, *Fragmente der Griechichen Historiker*, 115 F 64) și § 112.

Apocrifele și pseudoepigrafele Vechiului Testament au fost traduse de R. H. Charles și colaboratorii lui, în volumul al II-lea din *Apocrypha and Pseudoepigrapha* (Oxford, 1913). Am urmat această traducere pentru *IV Ezdra*, *I Enoch*, *Psalmii lui Solomon*, *Testamentul celor doisprezece Patriarhi și Apocalipsul siriac al lui Baruch*. Am consultat, de asemenea, J.T. Milik, *The Books of Enoch* (1976) și Pierre Bogaert, *L'Apocalypse syriaque de Baruch*, I–II (1969). Vezi și A. M. Denis, *Introduction aux pseudoépigraphes grecs de l'Ancien Testament* (Leida, 1970).

Despre „Fiii Omului", vezi bibliografia analitică la E. Sjöberg, *Der Menschensohn im ätiopischen Henochbuch* (Lund, 1946), pp. 40 sq.; de adăugat: S. Mowinckel, *He That Cometh*, pp. 346–450; C. Colpe, *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament*, VIII, pp. 418–425; J. Coppens, *Le Fils de l'Homme et les Saints du Très-Haut en Daniel VIII, dans les Apocryphes et dans le Nouveau Testament* (Bruges–Paris, 1961); F. H. Borsch, *The Son of Man in Myth and History* (Philadelphia, 1967). În legătură cu semnificația expresiei „Fiul Omului" în Noul Testament, vezi § 221.

Despre Satan, cf. W. Bousset–H. Gressmann, *Die Religion des Judentums in späthellenistischer Zeitalter*, pp. 332 sq.; H. Ringgren, *Word and Wisdom*, pp. 169 sq. (cu bibliografie); Bo Reicke, *The disobedient Spirits and Christian baptism* (Copenhaga, 1948), B. L. Randelini, „Satana nell' Antico Testamento" (*Biblia e Oriente*, 5, 1968, pp. 127–132).

Despre înălțarea lui Enoch, cf. G. Widengren, *The Ascension of the Apostle and the heavenly Book* (Uppsala, 1950), pp. 36 sq.

Textele rabinice și *midrașim*-ii cu referire la Noul Testament sunt traduse și comentate de H. L. Strack și P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, I–VI (München, 1922–1961).

Despre influențele iraniene în apocrife și pseudoepigrafe, vezi D. Winston, „The Iranian Component", pp. 192–200.

204. Despre apocaliptica văzută ca o apărare împotriva terorii istoriei, vezi M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, pp. 133 sq.

Despre tradiția enochică, vezi P. Grelot, „La légende d'Henoch dans les Apocryphes et dans la Bible" (*Recherches de Science Religieuse*, 46, 1958, pp. 5–26; 181–210); id., *„La géographie mythique d'Henoch et ses sources orientales"* (RB, 65, 1958, pp. 33–69); id., „L'eschatologie des Esséniens et le Livre d'Henoch" (*Revue de Qumran*, I, 1958–1959, pp. 113–131); J. T. Milik, „Problèmes de la littérature hénochique à la lumière des fragments araméens de Qumran" (*Harvard Theological Review*, 64, 1971, pp. 333–378).

Despre farisei, cf. W. L. Knox, *Pharisaism and Hellenism in Judaism and Christianity*, II, *The Contact of Pharisaism with other Cultures* (Londra, 1937) și mai ales L. Finkelstein, *The Pharisees*, I, II (1938; ediția a 3-a, Philadelphia, 1962). Vezi, de asemenea, M. Hengel, *op. cit.*, I, pp. 169–175 („Wisdom and Torah in Pharisaic and Rabbinic Judaism"), J. Neusner, *The Rabbinic traditions about the Pharisees before 70*, vol. I–III (Leiden, 1971), și W. B. Davies, *Torah in the Messianic Age and for the Age to Come* (*Journal of. Bibl. Lit. Monograph Ser.*, 7, 1952).

Despre prozelitismul evreu, vezi W. Brande, *Jewish Proselyting* (*Brown University Studies*, VI, Providence, 1940), și M. Hengel, I, pp. 168 sq. (cu bibliografie recentă).

M. Hengel remarcă, pe bună dreptate, că iudaismul a exercitat cea mai mare influență istorică în timpul epocii elenistico-romane. „Războiul de eliberare împotriva seleucizilor și greaua luptă cu Roma sunt probabil unice în lumea antică" (I, 309). Unic, de asemenea, efortul de prozelitism, care a fost imitat și continuat de creștinismul primitiv. Totuși, „ontologia Torei" și legalismul strict al fariseilor au dus, pe de o parte, la stoparea avântului misionar și, pe de altă parte, la tragica neînțelegere față de creștinism. Mica comunitate iudeo-creștină a reușit să se mențină în Palestina cu mare dificultate și numai respectând Tora. Acuzația de apostazie sincretisto-elenistică influențează încă în zilele noastre interpretările ebraice ale figurii lui Pavel (M. Hengel, I, 309, menționând pe J. Klausner, L. Baeck și H. J. Schoeps; cf. II, p. 205, n. 315). Pentru H. J. Schoeps, de exemplu, Pavel este „un evreu din diaspora, înstrăinat de credința părinților săi" (*Paul*, Londra, 1961,

p. 261). Citind acest pasaj, M. Hengel observă că înțelegerea rigidă și apologetică a Torei, atât de îndepărtată de mesajul Profeților, era ireconciliabilă cu eshatologia universală proclamată de evanghelie, și a trebuit să fie ignorată (*ibid.*, p. 309). Dar pentru apărătorii Torei, creștinii erau aidoma renegaților evrei, care, între ~175–164, îndemnau la apostazie și asimilare (*ibid.*, p. 314).

205. Religiile în epoca elenistică sunt prezentate în excelenta lucrare a lui Carl Schneider, *Kulturgeschichte des Hellenismus*, II (München, 1969; pp. 838 sq., zeii străini), cu o abundentă bibliografie. Vezi, de asemenea, textele traduse și comentate de F. C. Grant, *Hellenistic Religion: the Age of Syncretism* (New York, 1953). Lucrarea lui Karl Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt* (Freiburg 1. Breisgau, 1943), conține o expunere generală, cu o bibliografie bogată, a realităților religioase în epoca elenistică și romană. Vezi, de asemenea, A. D. Nock, *Conversion: the Old and the New in religion from Alexander the Great to Augustin of Hippo* (Oxford, 1933); id., *Essays on Religion and the Ancient World*, I–II (Oxford, 1972); Johannes Leipoldt și Walter Grundmann, *Umwelt des Urchristentum* I (Berlin, 1965), în special pp. 68 sq., 101 sq.; V. Cilento, *Transposizioni dell' antico. Saggi su le forme della grecità al suo tramonto* (Milano–Napoli, 1961–1966); id., *Comprensione della religione antica* (Napoli, 1967); *Studi di storia religiosa delle tarda antichità* (Messina, 1968).

Despre sincretismul religios, vezi R. Pettazzoni, „Sincretismo e conversione" (în *Saggi di storia dell religione e della mitologia*, Roma, 1946, pp. 143–151); Helmer Ringgren, „The Problem of Syncretism", în *Syncretism*, Ed. Sven S. Hartman (Stockholm, 1969), pp. 7–14; A. S. Kapelrud, „Israel's Prophets and their Confrontation with Canaanite Religion", *ibid.*, pp. 162–170; J. van Dijk, „Les contacts ethiques dans la Mésopotamie et les syncretismes de la religion sumérienne", *ibid.*, pp. 171–206; Ian Bergman, „Beitrag zur *Interpretatio Graeca:* Aegyptische Götter in Griechischer Uebertragung", *ibid.*, pp. 207–227; *Le syncrétisme dans les religions grecque et romaine* (Travaux du Centre d'Études Supérieures spécialisé d'Histoire des Religions à Strasbourg, Paris, 1972); Geo Widengren, „Cultural Influence, Cultural Continuity and Syncretism", în *Religious Syncretism in Antiquity. Essays in Conversation with Geo Widengren*, ed. B. Pearson (Missoula, Montana, 1975, pp. 1–20); F. Dunand și P. Lévêque, ed., *Les syncrétismes dans les religions de l'antiquité. Colloque de Besançon*, 1973 (Leiden, 1975).

Despre astrologie și fatalismul astral, vezi Karl Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, pp. 404 sq. (cu literatura anterioară); R. P. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I (1944), pp. 89–122; Franz Cumont, *Astrology and Religion among the Greeks and the Romans* (New York, 1912); id., *L'Égypte des astrologues* (Bruxelles, 1973); id., *Lux Perpetua* (1949), pp. 303 sq.; H. Ringgren, ed., *Fatalistic Beliefs* (Stockholm, 1967), în special studiul lui Ian Bergmann, „I Overcome Fate, Fate Harkens to Me", pp. 35–51; C. Schneider, *Kulturgeschichte des Hellenismus*, II, pp. 907–919.

În epoca romană, moda horoscoapelor se generalizează la Roma, ca și în întreg Imperiul. August își publică horoscopul și bate monede cu imaginea Capricornului, constelația sa zodiacală.

Mitologia și teologia celor șapte planete și-au lăsat amprenta în cele șapte zile ale săptămânii, cei șapte îngeri ai *Apocalipsei*, în noțiunea celor șapte ceruri și a celor șapte infernuri, scara rituală cu șapte trepte în cultul lui Mithra etc.

Cu privire la cultul suveranilor, vezi E. Bickermann, „Die römische Kaiserapotheose", ARW, 27, 1929, pp. 1–24; Lily R. Taylor, *The Divinity of the Roman Emperor* (Middletown, 1931); Mac Evance, *The Oriental Origin of Hellenistic Kingship* (Chicago, 1934); D. M. Pippidi, *Recherches sur le culte impérial* (București, 1939); id., „Apothéose imperiale et apothéose de Pérégrinos", SMSR, 20, 1947–1948, pp. 77–103; Karl Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch*, pp. 54–66 (cu o bună bibliografie); L. Cerfaux–J. Tondriau, *Le culte des Souverains dans la civilisation helléniștique* (Paris, 1958); *Le culte des Souverains dans l'Empire romain* (= Entretiens Hardt, XIX, Vandoeuvres–Geneva, 1973).

Izvoarele literare privitoare la Mistere au fost publicate de N. Turchi, *Fontes mysteriorum aevi hellenistici* (Roma, 1923). În ciuda tendinței sale apologetice, lucrarea lui Karl Prümm, *Religiongeschichtliches Handbuch*, pp. 215–356 („Die Mysterienkulte in der antiken Welt") rămâne indispensabilă pentru documentația și bibliografia sa. O selecție de monumente și de documente iconografice a fost publicată recent de Ugo Bianchi: *The Greek Mysteries* (Leiden, 1976).

Studii de ansamblu privitoare la „religiile de mistere": R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken u. Wirkungen* (ediția a 3-a, 1927): N. Turchi, *Le religioni misteriosofiche del mondo antico* (Roma, 1923); R. Pettazzoni, *I Misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa* (Bologna, 1924); S. Angus, *The Mystery-Religions and Christianity* (Londra, 1925); H. R. Willoughby, *Pagan Regeneration. A Study of Mystery Initiation in the Graeco-Roman World* (Chicago, 1929); F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain* (ediția a 4-a, 1929); A. Loisy, *Les Mystères païens et le mystère chrétien* (ediția a 2-a, Paris, 1930).

A se vedea, de asemenea, *The Mysteries. Papers from the Eranos Yearbooks* (New York, 1955); M. Eliade, *Naissances mystiques, Essai sur quelques types d'initiation* (1959), pp. 230 sq.; A. D. Nock, „Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments" (*Mnemosyne*, 1952, pp. 117–213; studiu reprodus în *Early Gentile Christianity and its hellenistic background*, Harper Torchbook, New York, 1964, pp. 109–146); R. Merkelbach, *Roman und Mysterium in der Antike* (München–Berlin, 1962); P. Lambrechts, „L'importance de l'enfant dans les religions à mystères", *Latomus*, 28, 1957, pp. 322–333; G. Freymuth, „Zum Hieros Gamos in den antiken Mysterien", *Museum Helveticum*, 21, 1964, pp. 86–95; F. Cumont, *Lux Perpetua* (Paris, 1949), pp. 235 sq.; L. Bouyer, „Le salut dans les religions à Mystères", *Revue des Sciences Religieuses*, 27, 1953, pp. 1–16; cf., de asemenea, bibliografiile înregistrate mai jos §§ 206–208.

206. Despre Dionysos în mediul elenistic și în epoca greco-romană, a se vedea U. von Willamowitz-Moellendorff, *Die Glaube der Hellenen*, II (1932), pp. 261 sq.; H. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus* (Paris, 1951), pp. 417 sq. (și bibliografiile citate pp. 497 sq.); C. Schneider, *Kulturgeschichte d. Hellenismus*, II, pp. 800–810, 1097 sq. (bibliografie); M. P. Nilsson, *The Dionysiac Mysteries in the Hellenistic and Roman Age* (Lund, 1957); id., *Geschichte d. griechischen Religion*, II (ediția a 2-a, adăugită, 1961), pp. 360–367; R. Turcan, *Les sarcophages romains à représentation dionysiaques: Essai de chronologie et d'histoire religieuse* (Paris, 1966).

Despre Dionysos copil, cf. D. Costa, „Dionysos enfant, les bacchoi et les lions", *Revue Archéologique*, 39, 1952, pp. 170–179; R. Turcan, *Les sarcophages romains*, pp. 394 sq. Despre apoteoza Semelei, a se vedea P. Boyancé, „Le disque de Brindisi et l'apothéose de Sémélé", *Revue des Études Anciennes*, 44, 1942, pp. 195–216; N. P. Nilsson, *The Dionysiac Mysteries*, pp. 4 și 14; P. Boyancé, „Dionysos et Sémélé", *Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, 38, 1965–1966, pp. 79 sq.

Despre inițierile în Misterele dionysiace, cf. bibliografia în C. Schneider, *op. cit.*, p. 1101. A se vedea mai ales F. Matz, *Dionysiake télété. Archäologische Untersuchungen zum Dionysos-Kult in hellenistischen und römischer Zeit* (1964); G. Zuntz, „On the Dionysiac Fresco in the Villa dei Misteri at Pompei", *Proceedings of the British Academy*, 49, 1963, pp. 177–202; R. Turcan, „Un rite controuvé de l'initiation dionysiaque"", *Latomus*, 24, 1965, pp. 101–119; id., *Les sarcophages romains*, pp. 408 sq.; P. Boyancé, „Dionysiaca. A propos d'une étude récente sur l'initiation dionysiaque", *Revue des Études Anciennes*, 68, 1966, pp. 33–60.

Despre rolul peșterilor în cultul thiasiilor dionysiace, a se vedea P. Boyancé, „L'antre dans les mystères de Dionysos", *Rendiconti della Pontificia Accademia di Archeologia*, 33, 1962, pp. 107–127; Claude Bérard, *Anodoi. Essai sur l'imagerie des passages chtoniens* (Bibliotheca Helvetica Romana XIII, Institut Suisse de Rome, 1974), pp. 58 sq., 144 sq.; id., în *Mélanges d'histoire ancienne et d'archéologie offerts à Paul Collart* (Lausanne, 1976), pp. 61–65.

Vezi, de asemenea, F. Cumont, *Études sur le symbolisme funéraire des Romains* (1942), pp. 370 sq.; id., *Lux Perpetua*, pp. 250 sq.

207. Prezentări succinte ale misterelor frigiene în R. Pettazzoni, *I Misteri*, pp. 102–149; A. Loisy, *Les Mystères païens*, pp. 83–120; F. Cumont, *Les religions orientales*, pp. 43–68, 220–230; K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch*, pp. 255–263 (cu bibliografia anterioară); C. Schneider, *Kulturgeschichte d. Hellenismus*, II, pp. 856 sq.

Sursele scrise (literare și epigrafice) privitoare la cultul lui Attis au fost culese și comentate de H. Hepding, *Attis, seine Mythen u. sein Kult* (Giessen, 1903). Cartea lui H. Graillot, *Le culte de Cybèle, Mère des Dieux, à Rome et dans l'Empire Romain* (Paris, 1912) rămâne încă indispensabilă. Publicarea primului volum din *Corpus Cultus Cybelae Attisque*, de M. J. Vermaseren, e anunțată pentru 1977. Același autor a publicat *The Legend of Attis in Greek and Roman Art* (Leiden, 1966) și *Cybele and Attis. The Myth and the Cult* (trad. din neerlandeză de A. M. H. Lemmers, Londra, 1977); această ultimă lucrare cuprinde o bogată bibliografie. Vezi, de asemenea, P. Lambrechts, *Attis: Van herdersknaap tot god* (Bruxelles, 1962; cf. pp. 61–74, rezumatul în franceză).

Despre protoistoria lui Kubaba-Cybele, vezi R. Eisler, „Kubaba-Kybele". *Philologus*, 1909, pp. 118–151; 161–209; E. Laroche, „Koubaba, déesse anatolienne, et le problème des origines de Cybèle", în *Elements orientaux dans la religion grecque ancienne* (Paris, 1960), pp. 113–128; M. J. Vermaseren, *Cybele and Attis*, pp. 13–24; Dario M. Cosi, „La simbologia della porta nel Vicino Oriente: Per una interpretazione dei monumenti rupestri frigi", *Annali dela Facoltà di Lettere e Filosofia*, I (Firenze, 1976), pp. 113–152, în special pp. 123 sq.

Despre cultul Cybelei și al lui Attis în epoca romană, vezi P. Boyancé, „Sur les mystères phrygiens: «J'ai mangé dans le tympanon, j'ai bu dans la cymbale»", *Revue des Études Anciennes*, 37, 1935, pp. 161–164; J. Carcopino, „La réforme romaine du culte de Cybèle et d'Attis" (în *Aspects mystiques de la Rome païenne*, Paris, 1942, pp. 49–171); P. Lambrechts, „Les fêtes «phrygiennes» de Cybèle et d'Attis" (*Bulletin de l'Institut d'Histoire Belge de Rome*, 27, 1952, pp. 141–170); E. van Doren, „L'évolution des mystères phrygiens à Rome", *Antiquité Classique*, 22, 1953, pp. 79–88; Charles Picard, „Les cultes de Cybèle et d'Attis" (*Numen*, 4, 1957, pp. 1–23); P. Romanelli, „Magna Mater e Attis sul Palotino", *Hommages à Jean Bayet* (Bruxelles, 1964 = *Latomus*, 70), pp. 619–626; A. Brelich, „Offerte e interdizioni alimentari nel culto della Magna Mater a Roma", SMSR, 36, 1965, pp. 26–42; D. Fishwick, „The Cannophori and the March Festival of Magna Mater", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 97, 1966, pp. 193–202; Dario M. Cosi, „Salvatore e salvezza nei Misteri di Attis", *Aevum*, 50, 1976, pp. 42–71.

Controversa în jurul semnificației și funcției rituale a lui *pantos (cubiculum)* e rezumată de M. J. Vermaseren, *op. cit.*, p. 117.

Despre *taurobolium*, a se vedea R. Duthoy, *The Taurobolium. Its Evolution and Terminology* (Leiden, 1969), cu literatura anterioară.

A. Loisy a atras atenția asupra unui mit relatat de Clement din Alexandria (*Protrept.*, II, 15) și care servea drept comentariu la formula: „am mâncat în cântec de tamburină [...]; am intrat sub baldachin". Zeus se împreunase prin stratagemă cu Mama Zeilor (Cybele); „pentru a-i potoli mânia acesteia când a aflat că a fost posedată, el a azvârlit în poala ei testiculele unui berbec, ca și cum s-ar fi automutilat drept ispășire pentru ofensa comisă. Arnobius, relatând acest mit, spune că Zeus se metamorfozase în taur ca să se împreuneze cu Mama Zeilor" (*Mystères païens*, p. 110).

Despre preoții-*galli*, vezi M. J. Vermaseren, *op. cit.*, pp. 98 sq. și literatura citată *ibid.*, pp. 200 sq. Despre castrare, ca identificare cu divinitatea, vezi Michel Meslin, „Réalités psychiques et valeurs religieuses dans les cultes orientaux, Ier–IVe siècles" (*Revue Historique*, 512, octombrie–decembrie 1974, pp. 289–314), pp. 295 sq.

Despre raporturile dintre misterele frigiene și creștinism, a se vedea M. J. Lagrange, „Attis et le christianisme", RB, 16, 1919, pp. 419–480; id., „Attis ressuscité", RB, 36, 1927, pp. 561–566; A. Loisy, *op. cit.*, pp. 108 sq.; M. J. Vermaseren, *Cybele and Attis*, pp. 180 sq.

Vezi, de asemenea, Hugo Rahner, „Christian Mysteries and Pagan Mysteries" (în *Greek Myths and Christian Mystery*, Londra–New York, 1963, pp. 1–45) și bibliografia înregistrată la § 205.

208. Despre misterele egiptene, a se vedea F. Cumont, *Les religions orientales*, pp. 69–94, 231–248; A. Loisy, *Les Mystères païens*, pp. 121–156; K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch*, pp. 268–280; Georges Nagel, „The „Mysteries" of Osiris in Ancient Egypt", în *The Mysteries*, pp. 119–134 (textul francez a fost publicat în *Eranos-Jahrbuch*, 1944); Carl Schneider, *Kulturgeschichte d. Hellenismus*, II, pp. 840 sq.

Despre Serapis, vezi P. M. Fraser, „Two Studies on the Cult of Sarapis in the Hellenistic World", *Opuscula Atheniensia*, 3, 1960, pp. 1–54; id., „Current Problems concerning the Early History of the Cult of Sarapis", *Opuscula Atheniensia*, 7, 1967, pp. 23–45; Ruth Stiehl, „The Origin of the Cult of Sarapis", HR, 1963, 3, pp. 21–33; Ladislaws Vidman, *Isis und Sarapis bei den Griechen u. Römern* (Berlin, 1970); J. E. Stambaugh, *Sarapis under the early Ptolemies* (Leiden, 1972); W. Hornbostel, *Sarapis. Studein zur Ueberlieferungsgeschichte, den Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt eines Gottes* (Leiden, 1973).

Despre Herodot și „misterele" egiptene, a se vedea comentariile lui A. B. Lloyd, *Herodotus*, Book II, part. I–II (Leiden, 1975–1976).

Există o abundentă literatură despre cultul lui Isis și răspândirea sa în Imperiul roman; vezi R. Merkelbach, *Isisfeste in griechischrömischer Zeit. Daten und Riten* (Meisenheim am Glan, 1963), M. Münster, *Untersuchungen zur Göttin Isis* (Berlin, 1968); R. E. Witt, *Isis in the Graeco-Roman World* (Londra–Ithaque, 1971; carte mai degrabă decepționantă); S. K. Heyob, *The cult of Isis among women in the Graeco-Roman world* (Leiden, 1975). Cf., de asemenea, R. Harder, „Karpokrates von Chalkis und die memphitische Isispropaganda" (*Abhandl. d. Preussischen Akad. d. Wissenschaften*, Phil.-Hist. Klasse, 1943; 14, Berlin, 1944); D. Vandebeek, *De interpretatio Graeca van de Isisfigur* (Studia hellenistica, 4, Louvain, 1946).

Dintre aparițiile recente privind răspândirea cultului, citățm: G. Grimm, *Zeugnisse aegyptischer Religion und Kunstelemente im römischen Deutschland* (Leiden, 1969); P. F. Tchudin, *Isis in Rom* (Aarau, 1962); Tam Tinh Tram, *Le culte d'Isis à Pompéi* (Paris, 1964), Françoise Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditeranée*, I–III (Leiden, 1973); M. Malaise, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie* (Leiden, 1972).

Despre aretalogiile lui Isis, vezi D. Müller, „Aegypten und die griechischen Isis-Aretalogien" (*Abhand. d. Sächsischen Akad. d. Wissenschaften*, Philol.-hist. Klasse, 53: 1, 1961); Jan Bergman, *Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretalogien* (Uppsala, 1968); cf. observațiile lui Jonathan Smith în HR, 11, 1971, pp. 236 sq.; *ibid.*, n. 10, pp. 241–242, o bogată bibliografie.

Despre inițierea în cultul lui Isis, vezi M. Dibelius, „Die Isis-weihe bei Apuleius u. verwandte Initiationsriten", în *Botschaft und Geschichte* (Tübingen, 1965), II, pp. 30–79 (studiu publicat în 1917); V. von Gonzenbach, *Untersuchung zu den Knabenweihen im Isiskult* (Bonn, 1957); L. Gwyn Griffiths, *Apuleius of Madauros. The Isis-book* (Leiden, 1975). Vezi, de asemenea, J. Baltrušaitis, *La Quête d' Isis. Introduction à l'égyptomanie. Essai sur la légende d'un mythe* (Paris, 1967).

209. Textele hermetice au fost editate și traduse de A. J. Festugière și A. D. Nock, *Hermès Trismégiste*, I–IV (Paris, 1945–1954). Traducerea engleză a lui W. Scott și A. S. Fergusson, *Hermetica*, I–IV (Oxford, 1924–1936), prețioasă prin notele și comentariile ei, trebuie consultată cu precauție, deoarece autorii au lucrat pe un text rău.

O excelentă prezentare și definitivare a dat Jean Doresse, „L'hermétisme égyptianisant" (*Histoire des religions*, II, Paris, 1972, pp. 430–497; cf., pp. 433–441, inventarul textelor). Lucrarea fundamentală a lui A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I–IV (Paris, 1944–1954), rămâne indispensabilă. Același autor a reunit un anumit număr de studii — între care „L'Hermétisme" (1948) și „Hermetica" (1938) — în *Hermétisme et mystique païenne* (1967). Vezi, de asemenea, K. Prümm, *Religionsgeschtliches Handbuch*, pp. 540–605; G. van Moorsel, *The Mysteries of Hermes Trismegistos* (Utrecht, 1955); Hugo Rahner, *Greek Myths and Christian Mystery* (Londra–New York, 1963), pp. 190 sq.

Textele hermetismului popular au fost îndelung analizate, interpretate și în parte traduse în primul volum din *La révélation d'Hermès Trismégiste: L'astrologie et les sciences occultes*. Despre structura alchimică a creării sufletelor în tratatul *Kore Kosmou*, vezi articolul lui A. J. Festugière, publicat în *Pisciculi* (Münster, 1939), pp. 102–116, și reprodus în *Hermétisme et mystique païenne*, pp. 230–248.

Scrierile hermetismului filosofic se deosebesc între ele prin genul lor literar: *Poimandrès* este o aretalogie, adică povestirea unei manifestări miraculoase (*arétè*) a divinității (aici, a *Nous*-ului divin); mai găsim fragmente de cosmogonie și *logoi* de învățătură (cf. A. J. Festugière, *Révélation*, II, pp. 28 sq.); tratatele I și XIII descriu experiența unei divinizări (aceste două tratate, mai ales, sunt textele ce conțin revelarea salvării hermetice; cf. A. J. Festugière, *Hermétisme et mystique païenne*, pp. 34 sq., 38 sq.).

Teologia optimistă se află expusă în tratatele V, VII și IX din *Corpus Hermeticum*, iar doctrina pesimistă e prezentată în tratatele I, IV, VI, VII și XIII. Uneori însă cele două orientări coexistă în aceeași carte. Afinitățile egiptene ale lui *Corpus*

Hermeticum au fost reliefate de R. Reitzenstein (în R. Reitzenstein și H. H. Schaeder, *Studien zum antiken Syncretismus*, Leipzig–Berlin, 1926, pp. 43–44); Philippe Derchain („L'authenticité de l'inspiration égyptienne dans le *Corpus Hermeticum*", RHR, 161, 1962, pp. 172–198); Martin Krause („Aegyptisches Gedankengut in der Apokalypse des Asclepius", ZDMG, Supplementa, 1, 1969, pp. 48–57) și Jean Doresse, „Hermès et la Gnose, à propos de l'Asclepius copte"; și, mai recent, „L'hermétisme égyptianisant", pp. 442–450.

S-au decelat, de asemenea, anumite influențe ale izvoarelor ebraice; *Corpus Hermeticum* I citează *Geneza*, vezi C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks* (1935), pp. 99 sq.; W. Scott, *Hermetica*, I, pp. 54 sq. Cf., de asemenea, Marc Philonenko, „Une allusion de l'*Asclepius* au livre d'Henoch" *(Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults, Studies for Morton Smith*, II, Leiden, 1975, pp. 161–163).

Poimandres a fost studiat de R. Reitzenstein, *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur* (Leipzig), 1904; A. J. Festugière, *Révélation*, vol. IV, pp. 40 sq.; Hans Jonas, *The Gnostic Religion* (1958, ediția a 2-a revăzută, 1963), pp. 147–173; E. Haenshen, *Gott und Mensch* (Tübingen, 1965), pp. 335–377. În biblioteca gnostică de la Nag Hammadi s-a găsit o culegere de texte hermetice în dialectul Egiptului de Sus, între care cele mai lungi fragmente dintr-un proto-Asclepius; cf. J. Doresse, „Hermès et la gnose. À propos de l'Asclepius copte" (*Novum Testamentum*, I, 1956, pp. 54–59); id., *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte* (Paris, 1958), pp. 256 sq.; id., „L'hermétisme égyptianisant", p. 434.

210. Existența confreriilor hermetice a fost susținută de R. Reitzenstein, *Poimandres*, pp. 248 sq. (despre o „Poimandres-Gemeinde") și acceptată de Geffcken, *Der Ausgang des griechischrömischen Heidentums* (Heidelberg, 1920), pp. 20 sq. Vezi critica acestei ipoteze făcută de A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I, pp. 81–84; *Hermétisme et mystique païenne*, pp. 37–38.

Despre transpunerea misterelor cultuale în mistere literare, vezi A. J. Festugière, *L'ideal religieux des Grecs et l'Évangile*, pp. 116–132; *La révélation*, pp. 82, sq.; *Hermétisme et mystique païenne*, pp. 103 sq. Vezi, de asemenea, A. D. Nock, „The Question of Jewish Mysteries", în *Gnomon*, XIII, 1937, pp. 156–165, reprodus în *Essays on Religion and the Ancient World* (Oxford, 1972), I, pp. 459–468.

Despre „inițierea" hermetică, vezi G. Sfameni Gasparro, „La gnosi ermetica come iniziazione e mistero", SMSR, 36, 1965, pp. 53–61; H. și R. Kahane, *The Krater and the Grail: Hermetic Sources of the Parzival* (Urbana, 1965), pp. 40 sq.

Despre raporturile dintre hermetism și esenism, vezi F. M. Braun, „Essénisme et hermétisme", *Revue Thomiste*, 54, 1954, pp. 523–558; cf., de același autor, „Hermétisme et Johanisme", *Revue Thomiste*, 55, 1955, pp. 22–212; 56, 1956, pp. 259–299.

Literatura hermetică a sabeenilor e analizată de W. Scott, *Hermetica*, IV, pp. 248–276 (autorul și-a extras informațiile mai ales din cele două volume ale lui D. A. Chwolsohn, *Die Ssabier und Ssabismus*, St. Petersburg, 1856); vezi și A. J. Festugière, *Hermès Trismégiste*, IV, pp. 145–146; J. B. Segal, „The Sabian Mysteries", în E. Bacon, ed., *Vanished Civilizations* (New York–Londra, 1963), pp. 201–220.

Despre literatura hermetică arabă, vezi apendixul lui L. Massignon în primul volum din *Révélation d'Hermès-Trismégiste*, pp. 384–399, și Henry și Renée Kahane, *The Krater and the Grail: Hermetic Sources of the Parzifal*, pp. 116–122.

În secolul al XII-lea, ca urmare a traducerii masive de opere arabe, hermetismul începe să fie cunoscut în Europa; cf. H. și R. Kahane, pp. 130 sq. Influența hermetistă asupra lui *Parzival* de Wolfram von Eschenbach și derivarea termenului *graal* (cupă, vas, bazin) din vocabula *crater* au fost evidențiate de H. și R. Kahane, *The Krater and the Grail*, passim. Cf., tot de aceiași autori, „Hermetism in the Alfonsine Tradition", *Mélanges offerts à Rita Lejeune* (Gembloux, I, pp. 443–445). Rezultatele lui H. și R. Kahane au fost acceptate de Henry Corbin, *En Islam iranien*, II (1971), pp. 143–154.

Despre traducerea latină a lui *Corpus Hermeticum* și importanța sa în Renaștere, vezi Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (Chicago, 1964), și partea a III-a a lucrării de față.

211. Pentru o vedere de ansamblu asupra alchimiei, a se vedea M. Eliade, *Forgerons et alchimistes* (1956; ediția a 2-a, revăzută și adăugită, 1977). Despre alchimia elenistică, cf. *ibid.*, pp. 122 sq. și bibliografia citată la pp. 174–175. Printre lucrările recente menționăm: A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I (1944), pp. 216–282; F. Sherwood Taylor, „Survey of Greek Alchemy" (*Journal of Hellenic Studies*, 50, 1930, pp. 103–139); id., „The Origins of Greek Alchemy", *Ambix*, I, 1937, pp. 30–47; id., *The Alchemists* (New York, 1942); R. P. Multhauf, *The Origins of Chemistry* (Londra, 1966), pp. 103–116; W. J. Wilson, „Origins and Development of Greco-egyptian Alchemy" (*Ciba Symposia*, III, 1941, pp. 926–960); J. Lindsay, *Hellenistic Alchemy* (Londra, 1970).

În ceea ce privește rețetele tehnice de metalurgie și orfevrărie, atestate încă în secolul XVI î.Hr. (de exemplu, Papirusul Ebers), ele comportau cu siguranță un context hierurgic — căci în societățile tradiționale operațiile erau dublate de un ritual. Papirusurile de la Leyda și Stockholm, conținând rețete pur „chimice" (vezi, în ultima vreme, R. P. Multhauf, *The Origins of Chemistry*, pp. 96 sq., cu bibliografia recentă), au fost găsite într-un mormânt la Teba, alături de papirusurile magice nr. XII și XIII (publicate de Preisendanz). R. G. Forbes a citat numeroase exemple dintr-un „limbaj secret" folosit în Mesopotamia, în redactarea rețetelor pentru manufactura în sticlă (deja din secolul al XVII î.Hr.) și în *lapislazuli* sintetic, precum și în rețetele medicale; cf. *Studies in Ancient Technology*, I (Leiden, 1955), p. 125. Avertismentul de atâtea ori repetat în textele medicale mesopotamiene din secolul VII î.Hr.: „Cel care știe poate arăta celui care știe, dar cel care știe nu trebuie să arate celui care nu știe" — se află și în rețetele pentru fabricarea sticlei, în perioada cassită, cu zece secole înainte; cf. A. G. Forbes, *op. cit.*, p. 127. În literatura alchimică elenistică abundă mustrările și jurămintele care interzic

să se comunice profanilor adevărurile ezoterice. Ostanès „a învăluit misterele cu o grijă mare, ca și cum ar fi fost vorba de propriii săi ochi; el a poruncit ca ele să nu fie date discipolilor care nu ar fi demni de aceasta etc."; a se vedea alte exemple în J. Bidez și F. Cumont, *Les Mages Hellénisés* (Paris, 1938), II, pp. 315 sq. Obligația de a păstra secretul lui *opus alchimicum* s-a menținut de la sfârșitul lumii antice până în zilele noastre. De altfel, comunicarea „secretelor meseriei" pe calea scrisului este o iluzie a istoriografiei moderne. Dacă există o literatură care a pretins că „revelează secrete", apoi aceasta este literatura tantrică. Or, în această masă considerabilă de scrieri nu se găsesc niciodată indicațiile practice indispensabile în *sādhana;* în momentele hotărâtoare, e nevoie de un maestru, fie și numai pentru a verifica autenticitatea experienței.

H. E. Stapleton consideră că originea alchimiei alexandrine trebuie căutată nu în Egiptul elenistic, ci în Mesopotamia, la Harran, acolo o situează autorul *Tratatului lui Agathodaimon*, text scris probabil în 200 î.Hr., deci, după Stapleton, înainte de *Physika kai Mystika;* cf. „The Antiquity of Alchemy", *Ambix*, V, 1953, pp. 1–43. Această ipoteză care explică, între altele, avântul alchimiei arabe, e controversată încă. Într-o serie de studii recente, H. J. Shepard a identificat în gnosticism principala sursă a misticii alchimice; cf. „Gnosticism and Alchemy" (*Ambix*, IV, 1957, pp. 86–101) și bibliografia înregistrată în *Forgerons et alchimistes*, pp. 174–175.

C. G. Jung a comentat viziunea lui Zosima în studiul său „Die Visionen des Zosimos", republicat în *Von den Wurzeln des Bewusstseins* (Zürich, 1954), pp. 137–216. Textul „Viziunii" se găsește în M. Berthelot, *Collection des Alchimistes grecs* (Textes), pp. 107–112, 115–118; cf. noua traducere engleză a lui F. Sherwood Taylor, *Ambix*, I, pp. 88–92. Stadiul de *separatio* este exprimat în operele alchimice ca rupere în bucăți a trupului; cf. C. G. Jung, *op. cit.*, p. 154, n. 27. Despre „tortura" elementelor, vezi *ibid.*, p. 211.

212. Bune expuneri asupra istoriei politice și culturale a parților în Franz Altheim, *Alexandre et l'Asie* (trad. franceză, Paris, 1954), pp. 275 sq.; R. Ghirshman, *Parthes et Sassanides* (Paris, 1962); J. Wolski, „Les Achémenides et les Arsacides", *Syria*, 43, 1966, pp. 65–89; id., „Arsakiden und Sasaniden", *Festschrift für Franz Altheim* (Berlin, 1969), I, pp. 315–322.

Toate prezentările generale privind istoria religioasă iraniană, citate în primul volum din această *Istorie a credințelor*, pp. 466–467, § 100 [trad. românească, pp. 469–470 — nota trad.], comportă capitole despre epoca parță. Vezi mai ales: J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien* (Paris, 1962), pp. 224 sq.; G. Widengren, *Les religions de l'Iran* (trad. franceză, Paris, 1968), pp. 201 sq.; id., *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit* (Köln și Opladen, 1960); id., „Juifs et Iraniens à l'époque des Parthes", *Vetus Testamentum*, Supplément, IV, 1957, pp. 197–240; id., „Iran and Israel in Parthian Times", *Temenos*, II, 1966, pp. 139–177; Stig Wikander, *Feuerpriester in Kleinasien u. Iran* (Lund, 1946).

Despre *Oracolul lui Hystaspe*, vezi G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, pp. 228 sq.; J. Bidez–F. Cumont, *Les Mages hellénisés* (Paris, 1934), I, pp. 228 sq. John R. Hinnels consideră acest *Oracol* în acord cu teologia zoroastriană; cf. „The Zoroastrian doctrine of Salvation in the Roman World" *(Man and his Salvation. Studies in memory of S. C. F. Brandom*, Manchester, 1973, pp. 125–148), pp. 146 sq. Cf. F. Cumont, „La fin du monde selon les mages occidentaux", RHR, ianuarie–iunie, 1931, pp. 64–96.

Despre regalitatea în epoca arsacidă și simbolismul inițiatic în biografia fabuloasă a lui Mithradate Eupator, vezi G. Widengren, „La légende royale de l'Iran antique", *Hommages à Georges Dumézil* (Bruxelles, 1960), pp. 225–237 și *Les religions de l'Iran*, pp. 266 sq.

213. Despre structura arhaică a lui Zurvan, vezi G. Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran* (Uppsala, 1938), pp. 300 sq.; cf., de asemenea, *Religions de l'Iran*, pp. 244 sq. 314 sq. Textele despre Zurvan au fost traduse și comentate de R. C. Zaehner, *Zurvan, A zoroastrian dilemma* (Oxford, 1955); cf., de asemenea, de același autor, *The Teachings of the Magi* (Londra, 1956).

Din vasta literatură despre zurvanism, în afară de lucrările lui R. C. Zaehner, G. Widengren și J. Duchesne-Guillemin, semnalăm: M. Molé, „Le problème zurvanite", JA, vol. 247, 1959, pp. 431–470; Ugo Bianchi, *Zaman i Ohrmazd* (Torino, 1958), pp. 130–189; Gherardo Gnoli, „Problems and Prospects of the Studies on Persian Religion" (în *Problems and Methods of the History of Religions*, Leiden, 1971, pp. 67–101), pp. 85 sq.

Despre miturile cosmogonice, răspândite din Europa Orientală până în Siberia, mituri în care adversarul lui Dumnezeu are un rol determinant, vezi M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan* (1970), pp. 81–130 [trad. românească, pp. 87–135 — nota trad.] (legendele iraniene sunt analizate la pp. 109–114) [respectiv pp., 114–119 — nota trad.].

În continuarea mitului povestit de Eznik, *Împotriva sectelor* (traducere de R. C. Zaehner, *Zurvan*, pp. 438–439), Ohrmazd după ce a creat Lumea nu știa cum să facă Soarele și Luna. Ahriman știa însă și a spus-o Demonilor: Ohrmazd trebuia să se culce cu mama sa, ca să zămislească Soarele și cu sora sa ca să zămislească Luna. Un demon s-a grăbit să dezvăluie soluția lui Ohrmazd; cf. M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, pp. 109–110 [trad. românească, pp. 114–115 — nota trad.] și n. 80–81. Or, după cum a arătat G. Widengren, *Religions de l'Iran*, p. 321, Magii erau cunoscuți pentru practicile lor incestuoase. Urmarea mitului, conservată de Eznik, comportă o contradicție, căci Ohrmazd, care se dovedise „făuritorul norocos" („tot ceea ce făcea Ohrmazd era bun și drept"), se arată dintr-o dată incapabil să-și desăvârșească creația; „oboseala mentală" care caracterizează anumite tipuri de *dii otiosi* (cf. *De Zalmoxis*... pp. 110 sq. [trad. românească, 114 sq. — nota trad.] și *passim*.). Acest episod a fost introdus, probabil, ca mit etiologic, spre a justifica comportamentul Magilor parți.

214. Vom studia religiile din epoca sasanidă în partea a III-a (vezi, mai jos, § 216). O bună expunere e de găsit în G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, pp. 273 sq. și la J. Duchesne-Guillemin, *op. cit.*, pp. 276 sq. Nu trebuie totuși uitat că numeroase concepții atestate în textele târzii nu depășesc în vechime epoca ahemenidă; cf., *inter alia*, G. Widengren,

„The Problem of the Sassanid Avesta", în *Holy Book and Holy Tradition* (edited by F. F. Bruce and E. G. Rupp, Manchester University Press, 1968), pp. 36–53.

Despre doctrina mileniilor și formula celor trei epoci *(aršōkara, frašōkara* și *maršōkara)*, vezi H. S. Nyberg, „Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéenne" (JA, 214, 1929, pp. 193–310; 219, 1931, pp. 1–134), pp. 89 sq.; id., *Die Religionen des alten Iran* (Leipzig, 1938), pp. 380 sq. Despre timpul limitat și rolul luminariilor, vezi M. Molé, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien* (Paris, 1963), pp. 395 sq.

215. Despre cele două creații, vezi, în afară de cărțile lui H. S. Nyberg, J. Duchesne-Guillemin, R. C. Zaehner și G. Widengren, *s.v. mēnōk* și *gētik*, G. Gnoli, „Osservazioni sulla dottrina mazdaica della creazione" *(Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, N.S., 13, 1963, pp. 163–193), pp. 180 sq.; S. Shaked, „Some Notes on Ahreman, the Evil Spirit, and his Creation" *(Studies in Mysticism and Religion presented to Gershom G. Scholem*, Jerusalem, 1967, pp. 227–234); id., „The notions *mēnōg* and *gētig* in the Pahlavi texts and their relation to eschatology", *Acta Orientalia*, 32, 1971, pp. 59–107; Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism*, I (Leiden, 1975), pp. 229 sq. Vezi, de asemenea, Henry Corbin, „Le Temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme" *(Eranos-Jahrbuch*, 20, 1955, pp. 150–217).

216. Izvoarele despre mitul lui Gayōmart sunt parțial traduse și comentate în A. Christensen, *Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens* (Leiden–Uppsala, 1917–1934), I, pp. 19 sq., S. S. Hartmann, *Gayōmart, étude sur le syncrétisme dans l'ancien Iran* (Uppsala, 1953; puțin convingător) și M. Molé, *Culte, mythe et cosmologie*, pp. 280 sq., 409 sq., 447 sq.

Bune expuneri de J. Duchesne-Guillemin, *op. cit.*, pp. 208 sq. 324 sq.; R. C. Zaehner, *Dawn and Twilight*, pp. 180, 232, 262 sq.; M. Molé, *op. cit.*, pp. 484 sq. (critica tezei lui S. S. Hartmann). K. Hoffmann a scos în evidență asemănările cu un personaj vedic semidivin, Mārtāṇḍa („sămânță muritoare"); cf. „Mārtāṇḍa et Gayōmart", *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft*, II, 1957, pp. 85–103.

Despre tema macrocosmos–microcosmos și raporturile sale cu cosmogonia și cu Gayōmart, vezi Anders Olerud, *L'idée de macrocosmos et de microcosmos dans le TIMÉE de Platon* (Uppsala, 1951), pp. 144 sq. și Ugo Bianchi, *Zamān i Ohrmazd, Lo zoroastrismo nelle sue origini e nella sua essenza* (Torino, 1958), pp. 190–221 (pp. 194 sq., critica lui Olerud).

În mediul ebraic se întâlnesc speculații analoage cu privire la Adam. Un text din *Oracolele Sibiline* (III, 24–26), datat din secolul II sau I î.Hr., explică numele de Adam ca un simbol al Cosmosului: A = *anatole*, Orient; D = *dusis*, Occident; A = *arktos*, nord; M = *mesembreia*, sud. Cf., de asemenea, *Cartea slavă despre Henoch* (Charles, *The Apocrypha*, Oxford, 1913, II, p. 449); alchimistul Zosima, *Commentaires authentiques*, § 11, traducere de A. J. Festugière, *La révélation d'Hérmés Trismégiste*, I (Paris, 1944), p. 269.

Despre mitul oamenilor-plante care se nasc din sămânța unui Nevinovat sacrificat ori spânzurat, vezi M. Eliade, „Gayōmart et la Mandragore", în *Ex Orbe religionum. Studia Geo Widengren Oblata* II (Leiden, 1972), pp. 65–74.

După o tradiție mai veche conservată în *Bundahišn*, Gayōmart a rezistat cu îndârjire celor care l-au atacat și, înainte de a sucomba, el le-a provocat pierderi considerabile. În mitologia maniheană, Omul Primordial, Gēhmurd (Gayōmart), era capul rezistenței împotriva Celui Rău; cf. G. Widengren, „The Death of Gayōmart" *(Myths and Symbols. Studies in Honor of Mircea Eliade*, Chicago, 1969, pp. 179–193), p. 181. Vezi, de asemenea, de același autor, „Primordial Man and Prostitute: a zervanite motif in the Sassanid Avesta", *Studies in Mysticism and Religion, presented to Gershom G. Scholem*, pp. 337–352.

Despre Gayōmart ca Om Perfect, vezi M. Molé, *Culte, mythe et cosmologie*, pp. 469 sq. După M. Molé, „Macrantropul mazdeean nu este Gayōmart; el apare mai degrabă ca o manifestare a lui Ohrmazd" (*ibid.*, p. 140).

Expresiile diferite ale elementului imperisabil din om (*ahū*, „viață", *urvan*, „suflet", *baodhah*, „cunoaștere", *daēnā* și *fravaši*) sunt analizate de J. Duchesne-Guillemin, *op. cit.*, pp. 327 sq., care amintește, totodată, esențialul bibliografiei critice.

Despre Salvatorii viitori și reînnoirea finală, vezi J. Duchesne-Guillemin, pp. 343–354 (scurtă analiză a contradicțiilor decelabile în eshatologie, pp. 352–353); G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, pp. 127 sq.; M. Molé, *op. cit.*, pp. 412 sq. și bibliografiile înregistrate în *Istoria*, I, pp. 475–476 (§§ 111–112).

217. Cele două volume ale lui Franz Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra* (Bruxelles, 1896, 1898), rămân încă indispensabile. Același autor a publicat o broșură de sinteză, *Les Mystères de Mithra* (Bruxelles, 1900, ediția a 3-a, 1913); vezi, de asemenea, *Les religions orientales dans le paganisme romain* (ediția a 4-a, Paris 1929), pp. 131 sq., 270 sq. Ultima scriere a lui F. Cumont despre mithraism, completată, se pare în mai 1947, cu trei luni înainte de moartea sa, a fost publicată abia în 1975: „The Dura Mithraeum", translated and edited by E. D. Francis, în *Mithraic Studies* (Manchester, 1975), pp. 151–214. O analiză critică a interpretării lui F. Cumont a dat R. L. Gordon, „Franz Cumont and the doctrines of Mithraism", *ibid.*, pp. 215–248. Stig Wikander criticase deja reconstituirea lui F. Cumont, în prima fasciculă (singura apărută) din *Études sur les Mystères de Mithra* (Lund, 1950; dar vezi observațiile lui G. Widengren, *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte*, Leiden 1955, pp. 114 sq.).

Corpusul de inscripții și monumente au fost scoase la lumină de M. J. Vermaseren, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, I–II (La Haye, 1956, 1960). Vezi, de același autor, *Mithras, the Secret God* (Londra–New York, 1963, tradus din olandeză).

Expozeuri succinte de A. Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien* (ediția a 2-a, 1930, pp. 157–198), R. Pettazzoni, *I Misteri* (Bologna, 1924), pp. 220–281, J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, pp. 248–256; G. Widengren, „The Mithraic Mysteries in the Greco-Roman world with special regard to their Iranian background" (în *La Persia e il*

mondo greco-romano, Accademia Nazionale dei Lincei, 1966, pp. 433–455, cu referiri la publicațiile anterioare ale autorului), R. C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, pp. 128 sq. Vezi, de asemenea, K. Prümm, *Religionsgeschtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt* (Freiburg im Breisgau, 1943), pp. 281 sq.

Actele primului Congres Internațional de Studii Mithriace, care a avut loc la Manchester în 1971, au fost publicate sub conducerea lui John R. Hinnells: *Mithraic Studies* (Manchester University Press, 1971). Al doilea congres s-a ținut la Teheran în 1975. Vezi, de asemenea, *The Journal of Mithraic Studies*, 1975 sq.

În multe din lucrările sale, G. Widengren a scos în relief elementele iraniene prezente în Misterele lui Mithra; vezi, în vremea din urmă, „The Mithraic Mysteries", *passim*. R. Merkelbach a identificat alte trăsături de origine iraniană; cf. „Zwei Vermuntungen zur Mithrasreligion", *Numen*, 6, 1959, pp. 154–156. Despre ceremonia de întronare a regelui part și tradițiile armene cu privire la Meher, vezi G. Widengren, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit* (Köln și Opladen), pp. 65 sq.; S. Hartman, *Gayômart* (Uppsala, 1953), p. 60, n. 2, p. 180 și n. 6. Cf. M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan* (1970), pp. 37 sq. [trad. românească, pp. 44 sq. — nota trad.].

În studiul său „Mithra-Verehrung, Mithras-Kult und die Existenz iranischer Mysterien", *Mithraic Studies*, pp. 378–405, Carsten Colpe circumscrie originea Misterelor în regiunea Pontului și Commagene; după acest autor este vorba de un cult sincretist de orientare politică, de dată mai degrabă recentă (secolul II d.Hr.).

Despre episoadele care aduc în scenă pe Mithra și taurul *înainte* de jertfire, vezi J. Duchesne-Guillemin, *op. cit.*, p. 250 și M. J. Vermaseren, *Mithras, the Secret God*, pp. 79 sq.; aceste aventuri sunt figurate aproape exclusiv pe monumentele din Europa Centrală, între Rin și Dunăre.

Despre Cautes și Cautopates, vezi, în vremea din urmă, Leroy A. Campbell, *Mithraic Iconography and Ideology* (Leiden, 1968), pp. 29 sq. și Martin Schwartz, „Cautes and Cautopates, the Mithraic Torch bearers", în *Mithraic Studies*, pp. 406–423; aceste două studii citează esențialul literaturii anterioare.

În reprezentările sacrificiului taurului, Mithra apare cu capul întors, „ca și cum ar privi în urmă, și adeseori cu o singulară expresie de tristețe; de obicei, un corb, la stânga, se înclină în partea sa; adesea, în unghiul din stânga se află Soarele, în dreapta Luna; jos, aruncându-se asupra sângelui care țâșnește din rană, sunt un câine și un șarpe; un scorpion agață testiculele animalului care își dă sufletul și le înțeapă cu coada sa veninoasă; o furnică, uneori, participă și ea la festin; sau, dedesubtul taurului, e reprezentată o crateră, un leu pare că o păzește sau că bea din ea, în timp ce, de cealaltă parte, șarpele pare să-l imite [...]. Coada taurului, ridicată, se termină în snop de spice: se semnalează chiar monumente în care din rana taurului țâșnesc spice în loc de sânge" (A. Loisy, *Les mystères païens*, pp. 185–86, rezumându-l pe F. Cumont).

Din bibliografia considerabilă despre Mithra taurocton, amintim: M. J. Vermaseren, *op. cit.*, pp. 67 sq.; id., „A unique representation of Mithras", *Vigiliae Christianae*, 4, 1950, pp. 142–256; L. A. Campbell, *Mithraic Iconography*, pp. 247 sq.; John R. Hinnels, „Reflections on the Bull-slaying scene", *Mithraic Studies*, pp. 290–312 (autorul respinge interpretarea lui F. Cumont după care animalele prezente la sacrificiul taurului — câinele, șarpele, scorpionul — ar reprezenta conflictul dintre Bine și Rău).

Cu privire la jertfirea de animale, cu ocazia lui *Mihragan* la zoroastrienii din Iran, vezi Mary Boyce, „*Mihragan* among the Irani Zoroastriens", în *Mithraic Studies*, pp. 106–118.

Despre cele șapte grade de inițiere mithraică, vezi F. Cumont, *Textes et monuments figurés*, I, pp. 314 sq.; G. Widengren, „The Mithraic Mysteries", pp. 448 sq.; L. A. Campbell, *op. cit.*, pp. 303 sq. Multă vreme, gradul al doilea a fost citit *cryphius* în loc de *nymphus*, deși nici un manuscris al lui Ieronim (*Ep. ad. Laetam*, 107, 10) nu conține cuvântul *cryphius;* acest termen este totuși atestat în inscripțiile mithriace de la San Silvestro; cf. Bruce M. Metzger, „The Second Grade of Mithraic Initiation", în *Historical and Literary Studies* (1968), pp. 25–33. Vezi, de asemenea, W. Vollgraff, „Les cryfii des inscriptions mithraiques", *Hommage à Waldemar Deonna* (Bruxelles 1957), pp. 517–530.

În ceea ce privește inițierea descrisă de un autor din secolul IV (Pseudo-Augustin, *Quaest. vet. et. novi Test.*, 114, 12), anumiți savanți ezită să o considere autentică; cf. F. Saxl, *Mithras. Typengeschichte Untersuchungen* (Berlin, 1931), p. 67, n. 2. Dimpotrivă, după A. Loisy (*op. cit.*, p. 183), K. Prümm (*Handbuch*, p. 290) și S. Leipold (în Leipold–W. Grundmann, *Die Umwelt des Christentums*, vol. III, Berlin, 1967, p. 35) recunosc în acest text descrieri de încercări și probe inițiatice reale.

Frescele mithreumului de la Capua au fost reproduse recent în culori de M. J. Vermaseren, *Mithriaca I: The Mithraeum at Sa. Maria Capua Vetere* (Leiden, 1971). A se vedea, de același autor, *Mithriaca II: The Mithraeum at Ponza* (1974).

218. Există o bogată bibliografie privind răspândirea Misterelor lui Mithra în Imperiul roman. A se vedea F. Cumont, *Textes et monuments* și M. J. Vermaseren, *Corpus Inscriptionum*, I–II. Cf., de asemenea, M. J. Vermaseren, *Mithriaca*, I–II; W. Blawatsky și G. Kochelenko, *Le culte de Mithra sur la côte septentrionale de la mèr Noire* (Leiden, 1966); V. J. Walters, *The cult of Mithras in the Roman provinces of Gaul* (Leiden, 1974); G. Ristow, *Mithras in römischen Köln* (Leiden, 1974); C. M. Daniels, „The role of the Roman army in the spread of practice of Mithraism", *Mithraic Studies*, pp. 249–274; Nicolae Mitru, „Mithraismul în Dacia", *Studii Teologice* (București), seria a II-a, vol. 23, 1971, pp. 261–273.

R. Merkelbach consideră că cosmogonia mithriacă a fost inspirată de *Timeu* al lui Platon. Cf. „Die Kosmogonie der Mithramysterien" (*Eranos-Jahrbuch*, 34, Zürich, 1966, pp. 219–258), pp. 249 sq. Vezi, de asemenea, R. Turcan, *Mithras Platonicus. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra* (Leiden, 1975).

O analiză comparativă a ospețelor cultuale în Antichitate a dat J. P. Kane, „The Mithraic cult meal in its Greek and Roman environment", *Mithraic Studies*, pp. 313–351 (vezi în special pp. 341 sq.). Vezi, de asemenea, A. D. Nock, „Hellenistic

Mysteries and Christian Sacraments", *Mnemosyne*, Ser. 4, 5, 1952, pp. 177–213 (studiu reprodus în *Essays on Religion and the Ancient World*, Oxford, 1972, pp. 791–820), și bibliografia citată mai jos, § 220.

Despre mărturia apologeților creștini, vezi Carsten Colpe, „Die Mithramysterien und die Kirchenväter", în *Romanitas et Christianitas, Studia I. H. Waszink* (Amsterdam–Londra), pp. 29–43.

219. Majoritatea cărților despre Iisus din Nazaret, care se înmulțesc într-un ritm tot mai rapid de la începutul secolului al XIX-lea, interesează mai ales pentru ideologia și metodologia autorilor. O istorie critică și detaliată a lucrărilor apărute de la Hermann E. Reimarus (1779) până la Wilhelm Wrede (1901) se găsește în cartea lui Albert Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede: Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tübingen, 1906; ediția a 6-a, 1951); noi am utilizat traducerea engleză, *The Quest of the Historical Jesus* (1910), reeditată în 1968, cu o introducere de James M. Robinson, prețioasă pentru analiza câtorva lucrări posterioare (Maurice Goguel, R. Bultmann, Karl Barth, F. Buri etc.).

Să semnalăm câteva lucrări recente: G. Bornkam, *Jesus von Nazareth* (Stuttgart, 1956); Ethelbert Stauffer, *Jesus: Gestalt und Geschichte* (Berna, 1957); J. Jeremias, *Das Problem des historischen Jesus* (Stuttgart, 1960); H. Conzelmann, E. Eberling, E. Fuchs, *Die Frage nach dem historischen Jesus* (Tübingen, 1959), V. Taylor, *The Life and Ministry of Jesus* (Londra, 1954); C. H. Dodd, *The Founder of Christianity* (Londra, New York, 1970). A se vedea, de asemenea, J. Moreau, *Les plus anciens témoignages profanes sur Jésus* (Bruxelles, 1944); E. Trocmé, *Jésus de Nazareth vu par les témoins de sa vie* (Paris, 1971); *Jesus and the Historians (Colwell Festschrift)*, ed. F. Trotter (Philadelphia, 1968); W. Kümmel, „Jesusforschung seit 1950", *Theologische Rundschau*, 31, 1966, pp. 15 sq., 289 sq.

Cele mai vechi „Vieți ale lui Iisus", de la Evanghelii la Origen, sunt analizate de Robert M. Grant, *The Earliest Lives of Jesus* (New York, 1961). Pentru informațiile transmise prin alte izvoare decât Evangheliile, vezi Roderic Dunkerley, *Beyond the Gospels* (Harmondsworth, 1957). Joseph Klausner a abordat problema în perspectiva iudaismului; vezi *Jesus of Nazareth* (trad. din ebraică, Londra, 1925) și *From Jesus to Paul* (trad. din ebraică, New York, 1943). O bună prezentare de ansamblu despre Iisus și nașterea creștinismului, cu bibliografie și starea problemelor, de Marcel Simon, în M. Simon și A. Benoit, *Le Judaïsme et le Christianisme antique* (Paris, 1968), pp. 33 sq., 81 sq., 199 sq. Vezi, de asemenea, Robert M. Grant, *Augustus to Constantine* (New York, 1970), pp. 40 sq.; Norman Perrin, *The New Testament: An Introduction* (New York, 1974), pp. 277 sq.

Ucenicii lui Ioan Botezătorul au continuat să formeze o sectă deosebită, rivală comunității creștine. Vezi M. Goguel, *Jean-Baptiste* (Paris, 1928); J. Steinmann, *St. Jean-Baptiste et la spiritualité du désert* (Paris, 1955); J. Daniélou, *Jean-Baptiste, témoin de l'Agneau* (Paris, 1964); J. A. Sint, „Die Eschatologie des Täufers, die Täufergruppen und die Polemik der Evangelien", în K. Schubert, ed., *Von Messias zum Christos* (Viena, 1964), pp. 55–163.

Despre miracolele lui Iisus și raporturile cu magia și theurgia elenistică, vezi L. Bieler, *Theios aner*, I–II (Viena, 1935, 1936); H. van der Loos, *The Miracles of Jesus* (Leiden, 1965); O. Böcher, *Christus Exorcista* (Stuttgart, 1972); G. Petzke, *Die Traditionen über Apollonius von Tyana und das Neue Testament* (Leiden, 1970); Morton Smith, „Prolegomena to a Discussion of Aretalogies, Divine Men, the Gospels and Jesus", *Journal of Biblical Literature*, 40, 1971, pp. 174–199; J. Hull, *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition* (Naperville, 1974); Jonathan Z. Smith, „Good News is no News: Aretalogy and Gospel", în *Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults. Studies for Morton Smith*, I (Leiden, 1974), pp. 21–38.

Izvoarele grecești și semitice privitoare la relațiile lui Iisus cu fariseii au fost traduse și comentate de John Bowker, *Jesus and the Pharisees* (1973).

Despre domnia lui Irod Antipa, vezi H. Hoehner, *Herod Antipas* (Cambridge, 1972). Despre zeloți și relațiile lor cu Iisus și cu iudeo-creștinismul, vezi cartea plină de sugestii, dar controversată, a lui S. C. F. Brandon, *Jesus and the Zealots* (Manchester, 1967). Idealul zeloților este „acela al unei teocrații, a cărei instaurare trebuie fără îndoială să coincidă cu timpul mesianic, sau să îl preceadă [...]. Puterea convingerilor lor religioase este incontestabilă. Ea este aceea care le aprinde naționalismul" (M. Simon, *Le Judaïsme et le Christianisme antique*, p. 214).

Despre procesul lui Iisus, vezi *The Trial of Jesus (Moule Festschrift)* ed. E. Bammel (Londra, 1970). Cf., de asemenea, A. Jaubert, „Les séances du sanhédrin et les récits de la passion", RHR, 166, 1964, pp. 143–163; 167, 1965, pp. 1–33. O analiză penetrantă și originală asupra învierii a dat A. Ammassari, *La Ressurezione, nell'insegnamento, nelle profezie, nelle aparizioni di Gesù* (Roma, I, ediția a 2-a, 1967; II, 1976).

220. Pentru propovăduirea lui Iisus privind iminența Împărăției lui Dumnezeu, vezi T. W. Manson, *The Teaching of Jesus* (Cambridge, 1931; ediția a 2-a, 1937); N. Perrin, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus* (Londra, 1963); id., *Rediscovering the Teaching of Jesus* (New York, 1967), pp. 54–108 (vezi și bibliografia adnotată, *ibid.*, pp. 249 sq.).

Împărăția este de pe acum *prezentă;* cf. E. Käsemann, „The Problem of the Historical Jesus", în *Essays on New Testament Themes* (Londra, 1964), pp. 15–47; N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, pp. 76 sq. (analiză comentată a exegezelor recente) și M. Simon, *op. cit.*, pp. 85 sq.

Despre Euharistie, vezi Oscar Cullman, *Le culte dans l'Église primitive* (Paris, 1945), pp. 12 sq.; K. G. Kühn, „Repas cultuel essénien et Cène chrétienne", în *Les Manuscrits de la Mer Morte* (Colloque de Strasbourg, 1957), pp. 85 sq.; Jean Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme* (Tournai, 1958), pp. 387 sq.; M. Simon, *op. cit.*, pp. 184 sq. Pentru un studiu comparativ, vezi A. D. Nock, *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background* (New York, Torchbook, 1964), pp. 109–146; articolul „Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments" a fost publicat în *Mnemosyne*, Seria IV, 5, 1952.

Există o deosebire semnificativă între vindecările spectaculoase, exorcismele și miracolele înfăptuite de Iisus și faptele similare atestate în tradițiile elenistice (de exemplu, Apollonius din Tyana) și iudee (cf. câteva exemple din *Talmudul din Babilon*, citate de N. Perrin, *Rediscovering the Teachings of Jesus*, p. 135). Iisus insistă întotdeauna asupra *„credinței care mântuiește"* (cf. *Marcu*, 5 : 34; 10 : 52; *Luca*, 7 : 50; 17 : 19 etc.). După vindecarea unui copil stăpânit de diavol, ucenicii îl întreabă pe Iisus: „De ce noi n-am putut să scoatem demonul? — Pentru că aveți credință puțină, le-a răspuns el. Căci [...] de veți avea credință cât un grăunte de muștar, veți zice muntelui acestuia: «Mută-te de aici dincolo», și se va muta, și *nimic nu vă va fi vouă cu neputință"* (*Matei*, 17, 19–20; *Luca*, 17 : 6). Or, după cum s-a remarcat, această valorizare a credinței este cu totul absentă în literatura elenistică și în tradițiile adunate în *Talmudul din Babilon;* cf. N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, pp. 130–142 și lucrările recente, citate *ibid.*, p. 130, n. 1 și 131, n. 1–6 etc.

221. Cu privire la nașterea Bisericii și *Faptele Apostolilor* ca sursă istorică, vezi J. Dupont, *Les problèmes du Livre des Actes d'après les travaux recentes* (Louvain, 1950); E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (Göttingen, 1956); E. Trocmé, *Le livre des Actes et l'histoire* (Paris, 1957).

Despre comunitatea din Ierusalim, vezi studiile lui L. Cerfaux, adunate în *Recueil Lucien Cerfaux*, II (Gembloux, 1954), pp. 63–315; P. Gaetcher, *Petrus und seine Zeit* (Innsbruck, 1957); O. Cullman, *Peter: Disciple, Apostle, Martyr* (1962, a doua ediție, revăzută și comentată, a traducerii engleze din *Petrus*, 1960). Despre raporturile dintre Biserica primitivă și iudaismul normativ și sectar, vezi E. Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis* (Viena, 1959); H. Kosmalas, *Hebräer, Essener, Christen* (Leiden, 1959); M. Simon, *Verus Israel* (Paris, 1948; ediția a 2-a, 1964).

Faptele Apostolilor abia îl menționează pe conducătorul primei comunități creștine din Ierusalim, Iacov, „fratele Domnului" (*Epistola către Galateni*, 1 : 19), împotriva căruia se ridică Pavel (*Gal.*, 2 : 12). Relațiile lui cu iudaismul rabinic sunt evidente (el nu bea vin, nu se rădea niciodată, își petrecea viața în Templu etc.). Cum partida lui Iacov a dispărut în cele din urmă după războiul dintre anii 66–70, amintirea sa se șterge. Dar alte documente (*Evanghelia evreilor, Evanghelia după Toma, Pseudoclementinele* etc.) îl prezintă pe Iacov drept cel mai important personaj al Bisericii; cf. S. G. F. Brandon, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church* (Londra, 1951), pp. 126–154; J. Daniélou, *Nouvelle histoire de l'Eglise*, I (Paris, 1963), p. 37–38).

Despre iudeo-creștinism, vezi H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentum* (Tübingen, 1949); Jean Danielou, *Théologie du Judéo-Chriastianisme* (Tournai, 1957), în special pp. 17–101; M. Simon și col., *Aspects du Judéo-Christianisme: Coloque de Strasbourg* (Paris, 1965). Bună perspectivă de ansamblu în M. Simon și A. Benoit, *Le Judaïsme et le Christianisme antique*, pp. 258–274. De adăugat: M. Simon, „Reflexions sur le judéo-christianisme", *Studies for Morton Smith*, II, Leiden, 1975, pp. 53–76 (examinare critică a câtorva lucrări recente). Iudeo-creștinismul se caracterizează prin atașamentul său exclusiv față de păzirea Legii evreiești, fidelitate care, mai târziu, se transformă „într-un fel de fosilizare. Unii iudeo-creștini au devenit eretici prin simplul fapt că rămân izolați de evoluția doctrinală a Bisericii celei Mari și nu acceptă, sau pur și simplu ignoră, adăugirile și îmbogățirile pe care le-a cunoscut dogma creștină în comparație cu simpla *kerygma* primitivă, în special începând din clipa când gândirea grecească i-a împrumutat cadrele și conceptele sale... Aversiunea lor față de Pavel, atât de caracteristică pentru poziția care le e proprie, este motivată, fără îndoială, de atitudinea acestuia față de Lege. Dar ea i-a ținut în același timp la o parte de dezvoltările hristologice, cărora gândirea pauliniană le este punct de plecare. Ei rămân în materie de doctrină, ca și pe planul păstrării rânduielilor, moștenitorii imobili ai comunității primitive. Ei sunt eretici într-un mod, ca să spunem așa, negativ, prin deficiență" (Marcel Simon, *Le Judaïsme et le Christianisme antique*, p. 270).

Motivele invocate de evrei pentru respingerea creștinismului sunt examinate de D. R. A. Hare, *The Theme of Jewish Persecution of Christianity in the Gospel according to St. Matthew* (Cambridge, 1967).

222. Vreme de două generații, interpretările convertirii și teologiei Sfântului Pavel erau dominate, pe de o parte, de o prea rigidă distincție între iudaismul palestinian și iudaismul elenistic și, pe de alta, de evaluările prea personale ale acestor două forme de iudaism. Așa, de pildă, Albert Schweitzer îl opunea pe Sfântul Pavel, pe care îl socotea ca împărtășind structura religioasă palestiniană, Sfântului Ioan, complet integrat în tradiția iudaismului elenistic (cf. *Die Mystic des Apostels Paulus*, Tübingen, 1930); în timp ce un exeget evreu, C. J. G. Montefiore, îl considera pe Pavel printre dezrădăcinații diasporei; dacă ar fi cunoscut iudaismul, pur și superior, al Palestinei, conchidea C. J. G. Montefiore, Pavel n-ar fi îmbrățișat niciodată Evanghelia (cf. *Judaism and St. Paul*, Londra, 1914). Poziții analoage sunt susținute de Joseph Klausner, *From Jesus to Paul* (trad. din ebraică de W. F. Stinespring, Londra, 1943; reeditare, New York, 1961); S. Sandmel, *A Jewish Understanding of the New Testament* (New York, 1956), pp. 37–51; H. J. Schoeps, *Paulus* (Tübingen, 1959).

Dar cercetările recente au arătat, pe de o parte, profunda influență elenistică asupra ideologiei și vocabularului rabinic și, pe de alta, prezența conceptelor semitice în scrierile elenistice. Vechea dihotomie dintre iudaismul palestinian și iudaismul elenistic nu mai este de susținut (cf. bibliografiile de la §§ 200, 204). Și în același timp se șterge și opoziția dintre cele două forme de religiozitate creștină — pauliniană și ioanică —, opoziție strălucit dezvoltată de A. Schweitzer. A se vedea W. A. Davies, *Paul and rabbinic Judaism. Some elements in Pauline theology* (Londra, 1948; reeditare, Harper Torchbook, New York, 1967, cu o nouă introducere: „Paul and Judaism since Schweitzer", pp. VII–XV). Ascultând apelul lui Hristos înviat, Pavel nu se socotea deloc un apostat. El redefinea însă adevărata natură a lui Israel și a Legii, din perspectiva unui evreu care îl descoperea pe Mesia în Iisus Hristos. După Pavel, ceea ce caracteriza de aci înainte „poporul lui Dumnezeu" nu mai era supunerea întru Lege, ci credința în Iisus Hristos. Aceasta era, întrucâtva, desăvârșirea universalismului religios

evreu; căci, datorită lui Hristos-Mesia, „poporul lui Dumnezeu" putea să împlinească împăcarea universală („nici grec, nici iudeu, nici bărbat, nici femeie" etc.) și să pregătească înnoirea Lumii, „Noua Creație".

Din vasta literatură recentă semnalăm: M. Dibelius și W. G. Kümmel, *Paulus* (ediția a 2-a, Berlin, 1956); J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Épîtres de Saint Paul* (Louvain, 1949); A. D. Nock, *St. Paul* (ediția a 3-a, Londra, 1948); L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant Saint Paul* (ediția a 2-a, Paris, 1948); W. C. Van Unnik, *Tarsus or Jerusalem* (Londra, 1952); E. Earle Ellis, *Paul and his recent interpreters* (Grand Rapids, Michigan, 1961); id., „Paul and his opponents. Trends in the Research", *Studies for Morton Smith*, I (Leiden, 1975), pp. 264–298 (în special pp. 284 sq.); J. W. Drane, *Paul, Libertine or Legalist: A Study in the Theology of the Major Pauline Epistles* (Londra, 1975); K. Stendhal, *Paul among Jews and Gentiles* (Philadelphia, 1976); E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (Philadelphia, 1977). Vezi, de asemenea, discutarea câtorva teze recente în studiul lui W. D. Davies, „Paul and the People of Israel", *New Testament Studies*, 24, 1977, pp. 4–39.

223. Să semnalăm câteva traduceri ale manuscriselor de la Marea Moartă: T. H. Gaster, *The Dead Sea Scriptures in English translation* (New York, 1956); G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English* (Harmondsworth, Penguin Books, 1962); J. Carmignac și col., *Les textes de Qumran traduits et annotés*, I–II (Paris, 1961, 1963). A se vedea, de asemenea, A. S. van der Ploeg, *Le rouleau de la guerre. Traduit et annoté avec une Introduction* (Leiden, 1969); Y. Yadin și C. Rabin, *The Scroll of the war of the Sons of Light against the Sons of Darkness* (Londra–New York, 1962). În plus, numeroase texte traduse și comentate se pot găsi în lucrările lui J. M. Allegro, F. M. Cross, A. Dupont-Sommer etc.

Între prezentările de ansamblu, cele mai utile sunt: J. M. Allegro, *The Dead Sea Scrolls* (Harmondsworth, 1956); Y. Yadin, *The Message of the Scrolls* (Londra, 1957); H. Bardtke, *Die Sekte von Qumran* (Berlin, 1958, ediția a 2-a, 1961); F. M. Cross Jr., *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies* (New York, 1958; ediția a 2-a, revăzută și adăugită, 1961); O. Cullman, J. Daniélou și col., *Les Manuscrits de la Mer Morte. Colloque de Strasbourg* (Paris, 1958); R. K. Harrison, *The Dead Sea Scrolls: An Introduction* (New York, 1961); A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts pres de la Mer Morte* (Paris, 1959; ediția a 2-a, 1965); E. F. Sutcliffe, *The Monks of Qumran as depicted in the Dead Sea Scrolls* (Londra, 1960); H. Ringgren, *The Faith of Qumran. Theology of the Dead Sea Scrolls* (Philadelphia, 1963).

Bibliografia aparițiilor de lucrări referitoare la manuscrisele de la Qumran până la începutul anului 1957 a fost publicată de Ch. Burchard, *Bibliographie zu den Handschriften von Toten Meer* (Berlin, 1957). Autorul a continuat aducerea ei la zi în *Revue de Qumran*. O listă selectivă a aparițiilor (1951–1964), în A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens...* (ediția a 2-a, 1965), pp. 442–444; cf., de asemenea, R. K. Harrison, *The Dead Sea Scrolls*, pp. 151–158.

Despre raporturile cu creștinismul, vezi J. Daniélou, *Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme* (Paris, 1956); K. Stendhal, ed., *The Scrolls and the New Testament* (New York, 1957); H. Kosmala, *Hebräer, Essener, Christen* (Leiden, 1959); L. Mowry, *The Dead Sea Scrolls and the Early Church* (Chicago, 1962); J. van der Ploeg și col.), *La secte de Qumran et les origines du christianisme* (Bruges–Paris, 1959); M. Black, *The Scrolls and Christian Origins* (Edinburgh–New York, 1961); id., *The Scrolls and Christianity* (Londra, 1969); J. H. Charlesworth, ed., *John and Qumran* (Londra, 1972). Vezi, de asemenea, F. Notscher, *Zur theologischen Terminologie der Qumran Texte* (Bonn, 1956); W. A. Davies, „«Knowledge» in the Dead Sea Scrolls and Matthew II: 25–30", în *Christian Origins and Judaism* (Philadelphia, 1962), pp. 31–66; J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu* (ediția a 2-a, Gottingen, 1949), pp. 58 sq.

Despre raporturile cu Iranul, vezi K. G. Kuhn, „Die Sektenschrift und die iranische Religion", *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 49, 1952, pp. 296–316; H. Michaud, „Un mythe zervanite dans un des manuscrits de Qumran", VT, 5, 1955, pp. 137–147; David Winston, „The Iranian Component in the Bible, Apocrypha and Qumran: A Review of the Evidence", HR, 5, 1966, pp. 183–216; S. Shaked, „Qumran and Iran: Further Considerations", *Israel Oriental Studies*, 2, 1972, pp. 433–446; Richard N. Frye, „Qumran and Iran: the State of Studies", *Studies for Morton Smith*, III (Leiden, 1975), pp. 167–173 (destul de sceptic în ce privește argumentarea lui David Winston și a altor cercetători, R. Frye acceptă totuși teza lui S. Shaked; cf. pp. 172–173).

Despre metoda de interpretare *pesher*, vezi bibliografia la F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran*, p. 218, n. 38; de adăugat Lawrence H. Schiffman, *The Halakha at Qumran* (Leiden, 1975). Despre războiul dintre cele două Spirite, vezi Y. Yadin și C. Rabin, *The Scrolls of the War*, pp. 29 sq. și *passim.*; H. S. van der Ploeg, *Le rouleau de la guerre;* F. M. Cross, *op. cit.*, pp. 210 sq. (n. 25, bibliografie); S. Shaked, „Qumran et Iran", pp. 437 sq.

Despre figura lui Paraclet, vezi excelentul studiu comparativ al lui O. Betz, *Der Paraklet. Fürsprecher im häretischen Spätjudentum, im Johannes-Evangelium und in neu gefundenen gnostischen Schriften* (Leiden–Köln, 1963).

224. Despre R. Jochanan ben Zaccai, vezi monografiile lui Jacob Neusner, *Life of Rabban Yohanan ben Zakkai* (Leiden, 1962); *Development of a Legend: Studies in the traditions concerning Yohanan ben Zakkai* (Leiden, 1970). De adăugat: N. Sed, „Les traditions secrèts et les disciples de Rabban Yohannan ben Zakkai", RHR, 184, 1973, pp. 49–66.

Despre consecințele dărâmării Templului, vezi G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, I–II (Cambridge Mass., 1927, 1930), I, pp. 93 sq., II, pp. 3 sq., 116 sq., cf. Judah Goldin, „Of change and adaptation in Judaism", HR, 4, 1965, pp. 269–294; Jacob Neusner, *From Politics to Piety: The Emergence of Pharisaic Judaism* (Englewood Cliffs, 1973); Sheldon R. Isenberg, „Power through Temple and Torah in Greco-Roman Period", *Studies for Morton Smith*, III, pp. 24–52.

Despre consecințele catastrofei din anul 70 asupra creștinismului, vezi L. Gaston, *No stone on another. Studies in the Significance of the Fall of Jerusalem in the Synoptic Gospels* (Leiden, 1970); N. Perrin, *The New Testament*, pp. 40 sq., 136 sq.

Despre relațiile dintre creștini și evrei, vezi Robert A. Kraft, „The multiform jewish heritage of early Christianity", *Studies for Morton Smith*, III, pp. 174–199; Wayne A. Meeks, „«Am I Jew?», Johannine Christianity and Judaism", *ibid.*, I, pp. 163–186; Cf., de asemenea, G. W. Bruchanam, „The present state of scholarship on Hebrews", *ibid.*, I, pp. 299–330. Despre relațiile dintre creștini și evrei în Imperiul roman, vezi Marcel Simon, *Verus Israel* (Paris, 1948, ediția a 2-a, 1964).

Despre întârzierea *parousiei*, vezi Norman Perrin, *The New Testament: An Introduction*, pp. 40–51, 197–198; A. L. Moore, *The Parousia in the New Testament* (Leiden, 1966).

Despre începuturile hristologiei, vezi R. H. Fuller, *The Foundation of New Testament Christology* (Londra, 1965); Martin Hengel, *Der Sohn Gottes. Die Enstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte* (ediția a 2-a, revăzută și adăugită, Tübingen, 1977); C. F. D. Moule, *The Origin of Christology* (New York, 1977).

Există o literatură considerabilă despre teologia Noului Testament. Vom putea să ne raportăm la introducerea lui N. Perrin, *The New Testament* (pp. 353–359, bibliografie) și la Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, I–II (trad. engleză, New York, 1951, 1955; lucrare penetrantă și personală, dar comportând bibliografii critice, I, pp. 357–368; II, pp. 253–260).

Indispensabilă pentru problemele discutate în acest capitol: Gerhard Delling și col., *Bibliographie zur judisch-hellenistischen und intertestamentarischen Literatur: 1900–1970* (ediția a 2-a, Berlin, 1975).

225. Despre pătrunderea cultelor orientale la Roma și în Imperiul roman, vezi F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, ediția a 4-a (Paris, 1929); A. D. Nock, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo* (Oxford, 1933; reeditare, 1961). pp. 66 sq., 99 sq., 122 sq.; cf., de asemenea, bibliografiile înregistrate la §§ 205–208.

Despre *Oracolele Sibiline*, vezi bibliografia citată la § 165 și A. Peretti, *La Sibilla babilonese nella propaganda ellenistica* (Florența, 1942); A. Kurfess, *Die Sibyllinische Weissagungen* (Münich, 1951); V. Nikiprowetzki, *La Troisième Sibylle* (Paris–La Haye, 1970) în special cap. VI *(Doctrina)*, pp. 71 sq.; John J. Colllins, *The Sibylline Oracles of Egyptian Judaism* (Missoula, Montana, 1974; doctrina Anului cel Mare în lumea elenistică, pp. 101 sq.). Despre apocaliptică și raporturile sale cu școlile de Înțelepciune, vezi bibliografia înregistrată la §§ 202–204; de adăugat J. Z. Smith, „Wisdom and Apocalyptik", în *Religious Syncretism in Antiquity: Essays in Conversation with Geo Widengren* (Missoula, 1975), pp. 131–156; John J. Collins, „Cosmos and Salvation; Jewish Wisdom and Apocalyptic in the Hellenistic Age", HR 17, 1977, pp. 121–142.

Despre Egloga IV, vezi Ed. Norden, *Die Geburt des Kindes* (Berlin, 1924); J. Carcopino, *Virgile et le Mystère de la IV-e Eglogue* (Paris, 1930; ediție nouă, adăugită, 1943); Henri Jeanmaire, *La Sibylle et le retour de l'âge d'or* (Paris, 1939).

Cele două mituri despre destinul Romei sunt examinate de Jean Hubaux, *Les grands mythes de Rome* (Paris, 1945) și M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour* (ediție nouă, 1969), pp. 157 sq.

Despre *Pax Augusta*, vezi Charles Norris Cochrane, *Christianity and Classical Culture* (Oxford–New York, 1940; ediție nouă, revăzută și adăugită, 1944), pp. 1–26.

Despre reformele religioase ale lui Augustus, vezi Franz Altheim, *A History of Roman Religion* (Londra, 1938), pp. 321–410; id., *La religion romaine antique* (trad. franceză, 1955), pp. 223 sq.

226. O excelentă sinteză despre epoca imperială a dat Robert M. Grant, *Augustus to Constantine. The thrust of the Christian movement into the Roman World* (New York, 1970).

Despre cultul Suveranilor, vezi bibliografia la § 205.

Privitor la relațiile dintre Biserică și Imperiu, vezi E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem* (Leipzig, 1935); G. Kittel, *Christus und Imperator* (Stuttgart–Berlin, 1939); E. Stauffer, *Christus und die Cäsaren*, ediția a 2-a (Hamburg, 1925); J. M. Hornus, *Évangile et Labarum. Étude sur l'attitude du christianisme primitif devant les problèmes de l'État, de la guerre et de la violence* (Geneva, 1960).

Bune lucrări de sinteză privind confruntarea dintre creștinism și tradiția clasică, în C. N. Cochrane, *Christianity and Classical Culture* (ediția a 2-a, 1944), și H. Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition* (Oxford, 1966). Vezi, de asemenea, W. Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia* (Cambridge, Mass., 1962); J. Carcopino, *De Pythagore aux Apôtres* (Paris, 1956). Lucrarea lui Pierre de Labriolle, *La réaction païenne* (ediția a 5-a, Paris, 1942) rămâne mereu foarte utilă.

Despre convertirea la creștinism, vezi A. D. Nock, *Conversion*, pp. 187 sq., 297 sq. (surse și bibliografie); Gustave Bardy, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles* (Paris, 1949); A. Tuck, *Évangélisation et catéchèse aux deux premiers siècles* (Paris, 1962); Paul Aubin, *Le problème de la „conversion". Étude sur un thème commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles* (Paris, 1963).

Despre expansiunea creștină, lucrarea lui A. von Harnack, *Mission und Ausbreitung in der ersten drei Jahrhunderten*, ediția a 4-a (Leipzig, 1924), rămâne de neînlocuit; vezi, de asemenea, R. Liechtenhan, *Die urchristliche Mission* (Zürich, 1946); Jean Daniélou și Henri Marrou, *Nouvelle histoire de l'Église, I: Des origines à Grégoire le Grand* (1963), pp. 112–140.

Despre persecuții, vezi P. Allard, *Histoire des persécutions*, 5 vol. (ediția a 3-a, Paris, 1903–1908), învechită, dar foarte utilă; H. C. Babut, *L'adoration des empereurs et les origines de la persécution de Dioclétien* (Paris, 1916); H. Grégoire, *Les persécutions dans l'Empire romain* (Bruxelles, 1951, ediția a 2-a, adăugită, 1964). J. Moreau, *Les persécutions du christianisme dans l'Empire romain* (1956; excelentă sinteză); W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early*

Church (Oxford, 1965); G. E. M. de Ste Croix, „Why were the Early Christians persecuted?", *Past and Present*, 26, 1961, pp. 6–31. Cf., de asemenea, N. H. Baynes, „The Great Persecution", *Cambridge Ancient History*, XII, 1939, pp. 646–677; G. E. M. de Ste Croix, „Aspects of the Great Persecution", *Harvard Theological Review*, 47, 1954, pp. 75–113.

Cei mai importanți apologeți sunt Theophil din Antiohia (către 180), autorul unei scrieri *Lui Autolycos*, Tatian Sirianul (către 165), Tertullian (*Apologeticum* a fost redactat în 197), Minucius Felix (autor al lui *Octavius*) și mai ales Iustin Martirul.

Despre apologeți, vezi M. Pellegrino, *Gli Apologetici del II-o secolo*, ediția a 2-a (Brescia, 1943); id., *Studi sull'antica Apologetica* (Roma, 1947); E. R. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr* (Iena, 1923); W. H. Shotwell, *The Exegesis of Justin* (Chicago, 1955); P. Prigent, *Justin et l'Ancien Testament* (1964).

Din enorma literatură despre tradiția apostolică citățm: R. P. C. Hanson, *Tradition in the Early Church* (Londra, 1963); M. Pellegrino, *La tradizione nel Cristianesimo antico* (Torino, 1963). Punctul de vedere catolic este reprezentat, *inter alia*, de A. Deneppe, *Der Traditionsbegriff* (Münster, 1947) și Yves Congar, *La tradition et les traditions* (Paris, 1960); privitor la poziția teologiei protestante, vezi O. Cullmann, *La tradition* (Neuchâtel–Paris, 1953). E. Flessemann-Van Leer, *Tradition and Scripture in the Early Church* (Assen, 1954) și G. G. Blum, *Tradition und Sukzession. Studien zum Normbegriff des apostolischen von Paulus bis Irenäus* (Berlin, 1963); cf., de asemenea, A. Ehrhardt, *The Apostolic Succession in the first two centuries of the Church* (Londra, 1953; poziție anglicană).

Georg Kümmel a retrasat recent istoria cercetărilor neotestamentare în cartea sa *Das Neue Testament: Geschichte der Erforschung seiner Probleme* (1970; trad. engleză, *The New Testament, The History of Investigation of its Problems*, Nashville–New York, 1972; bogată bibliografie, pp. 407–465). Pentru o expunere succintă a problemei, vezi R. M. Grant, *The Formation of the New Testament* (Londra, 1965); același autor a publicat o lucrare mai amplă, *Historical Introduction to the New Testament* (New York–Evanston, 1963). Vezi, de asemenea, A. Riesenfeld, *The Gospel Tradition and his Beginnings* (Londra, 1957) și bibliografiile citate la §§ 221 sq.

227. Izvoarele privind ezoterismul (= învățătură și rituri secrete) în iudaismul normativ și în sectele iudaice, la esenieni, samariteni și farisei sunt citate de Morton Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark* (Cambridge, Mass., 1973), pp. 197–199 (lucrarea este prețioasă pentru considerabila sa documentație; dar teza autorului — botezul inițiatic efectuat de Iisus și practicile libertine care se revendicau de la această tradiție secretă — a fost respinsă, în general, de către exegeți). Vezi *ibid.*, pp. 199 sq., analiza izvoarelor privind învățătura secretă a lui Iisus.

Despre ezoterismul evreu, vezi G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticismus and Talmudic Tradition* (New York, 1966); id., „Jaldabaoth reconsidered", *Mélanges H. Ch. Puech*, pp. 405–421; Jean Daniélou, *Théologie du Judéo-christianisme* (Paris, 1957), pp. 121 sq. A se vedea, de asemenea, Morton Smith, „Observations on *Hekhalot Rabbati*", în *Biblical and other Studies*, ed. A. Altmann (Cambridge, Mass., 1963), pp. 142–160; James M. Robinson, ed., *Jewish Gnostic Nag Hammadi Texts* (Berkeley, 1975).

Jean Daniélou a examinat izvoarele ezoterismului creștin în studiul său „Les traditions secrètes des Apôtres", *Eranos-Jahrbuch*, 31, 1962, pp. 199–215. Pentru acest autor „tradițiile ezoterice ale Apostolilor sunt continuarea în creștinism a unui ezoterism evreu care exista în vremea Apostolilor și care privește domeniul foarte definit al secretelor lumii cerești" (*op. cit.*, p. 211). Vezi, de asemenea, G. Quispel, „Gnosis and the new Sayings of Jesus", *Eranos-Jahrbuch*, 38, 1969, pp. 261–295.

Despre gnosa creștină, vezi J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Épîtres de Saint Paul* (Louvain, 1949); Stanislas Lyonnet, „Saint Paul et le gnosticisme. L'Épître aux Colossiens", în *Origini dello Gnosticismo*, pp. 528–531; H. J. Schoeps, *Aus frühchristlicher Zeit* (Tübingen, 1950); id., *Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis* (Tübingen, 1956); H. B. Bartch, *Gnostiches Gut und Gemeindetradition bei Ignatius von Antiochen* (Gütersloh, 1940). A se vedea, de asemenea, M. Simonetti, *Testi gnostici cristiani* (Bari, 1970) și bibliografia § 221.

228. Cercetările asupra gnosei și gnosticismului au făcut progrese însemnate în ultimii 40 de ani; totuși, problema originilor curentului desemnat prin numele de „gnosticism" nu este încă rezolvată. Pentru Adolf Harnack, gnosticismul — așa cum se manifestă în secolul al II-lea al erei noastre — reprezintă o elenizare radicală a creștinismului („eine akute Hellenisierung des Christentum"). E de altfel teza teologilor creștini — în primul rând Irineu din Lyon și Hippolyt din Roma — pentru care gnosticismul era o erezie diabolică, produsă de deformarea doctrinei creștine sub influența filosofiei grecești. Dar într-o lucrare care rămâne încă fundamentală, *Hauptprobleme der Gnosis* (Göttingen, 1907), Wilhelm Bousset propune o explicație total opusă: analizând în perspectivă comparativă temele specific gnostice (dualismul, noțiunea de Mântuitor, ascensiunea extatică a sufletului), el le găsește o origine iraniană. Gnosticismul este deci, pentru W. Bousset, un fenomen precreștin care a înglobat și creștinismul. R. Reitzenstein dezvoltă și precizează această ipoteză în mai multe lucrări, dintre care cea mai importantă este *Das iranische Erlösungmysterium* (Leipzig, 1921). R. Reitzenstein reface mitul iranian al „Salvatorului salvat", care are cea mai articulată expresie în *Imnul Margăritarului* din *Faptele lui Toma* (cf. § 230). Originea iraniană a gnosei, criticată de anumiți orientaliști și istorici ai religiilor, a fost acceptată, corectată și pusă la punct de G. Widengren; vezi mai ales studiul său „Les origines du gnosticisme et l'histoire des religions" (în *Le origini dello Gnosticismo*, Colloquio di Messina, Leiden, 1967, pp. 28–60), în care savantul suedez examinează și alte ipoteze, mai recente.

Lucrarea lui Hans Jonas, *The Gnostic Religion: The message of the Alien God and the beginnings of Christianity* (Boston, 1958; ediție adăugită, 1963) este fudamentală pentru pătrunzătoarea analiză filosofică a „fenomenului gnostic". H. Jonas este primul istoric al filosofiei care a studiat gnosticismul, după H. Leisegang și Simone Pétrement; dar *Gnosa* (Leipzig, 1924; ediția a 3-a 1941, trad. franceză, 1951) lui H. Leisegang este utilă mai ales datorită citatelor masive de texte. Lucrarea

lui Simone Pétrement poartă titlul: *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens* (Paris, 1947). În ceea ce privește începuturile mișcării gnostice, H. Jonas distinge două tipuri de gnoză, derivate din două medii culturale diferite: siro-egiptean și iranian (ipoteza este criticată de G. Widengren, *op. cit.*, pp. 38 sq.).

Cartea lui Robert M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity* (New York, 1959) constituie o excelentă introducere în problemă; ea este prețioasă pentru analizele pertinente ale câtorva sisteme gnostice. R. Grant explică apariția gnosticismului prin criza gândirii apocaliptice evreiești după catastrofa anilor 70. Această ipoteză, acceptată între alții de Jean Daniélou, a fost criticată, *inter alia*, de Jacob Neusner, „Judaism in Late Antiquity" *(Judaism*, 15, 1966, 230–240), pp. 236 sq.

Pentru Giles Quispel, gnoza este o religie universală (cf. *Gnosis als Weltreligion*, Zürich, 1951), dar diversele sisteme gnostice din secolul al II-lea își trag rădăcinile din speculațiile apocaliptice ebraice și iudeo-creștine (cf. studiile sale reunite în *Gnostic Studies*, I–II, Leiden, 1973).

Importantele contribuții ale lui Henri-Charles Puech la istoria și fenomenologia gnosei, publicate începând din 1934 în diferite reviste savante și în *Annuaire du Collège de France*, au fost reeditate recent sub titlul *En quête de la Gnose:* I. *La Gnose et le Temps*, II. *Sur l'Évangile selon Thomas* (Paris, 1978). O mențiune deosebită pentru studiile asupra lui Plotin și asupra Gnosei și Timpului (I, pp. 55–116, 185–214, 215–270).

O bună examinare a problemei a dat R. Mc L. Wilson, *The Gnostic Problem* (Londra, 1958); autorul analizează mai ales elementele ebraice și creștine prezente în diversele școli gnostice; cf., de asemenea, contribuția sa la Colocviul din Messina, „Gnosis, gnosticism and the New Testament" *(Le Origini dello Gnosticismo*, pp. 511–527).

Participanții la Colocviul internațional asupra originilor gnosticismului au propus să se delimiteze bine semnificațiile termenilor de *gnosa* și *gnosticism:* „gnosticismul" desemnează „un anumit grup de sisteme din secolul al II-lea d.Hr., pe care toată lumea e de acord să le numească astfel". Dimpotrivă, „gnosa" semnifică „cunoașterea misterelor divine rezervată unei elite" *(Origini dello Gnosticismo*, p. XXIII). Cu ocazia Colocviului de la Messina s-a putut verifica încă o dată numărul și varietatea ipotezelor privind „originile" gnosticismului. În studiul său „Perspectives de la recherche sur les origines du gnosticisme" *(Origini*, pp. 716–746), Uho Bianchi a schițat o morfologie a textelor gnostice, analizând totodată distribuirea lor geografică și eventualele lor relații istorice. Vezi, de asemenea, de același autor, „Le problème des origines du gnosticisme" *(ibid.*, pp. 1–27).

Între numeroasele comunicări la Colocviul de la Messina, semnalăm: H. Jonas, „Delimitation of the gnostic phenomenon — typological and historical" *(Origini*, pp. 90–108); A. Bausani, „Letture iraniche per l'origine e la definizione tipologica di Gnosi" *(ibid.*, pp. 251–264); G. Gnoli, „La gnosi iranica. Per una impostazione del problema" *(ibid.*, pp. 281–290; autorul examinează mai ales maniheismul); R. Grahay, „Éléments d'une mytopée gnostique dans la Grèce classique" (pp. 323–339); M. Simon, „Éléments gnostiques chez Philon" (pp. 359–376); H. Ringgren, „Qumran and gnosticism" (pp. 379–388); H. J. Schoeps, „Judenchristentum und Gnosis" (pp. 528–537); G. Quispel, „Makarius und das Lied von der Perle" (pp. 625–644).

Despre Plotin și gnosa, vezi studiul lui H. Ch. Puech, *En quête de la Gnose*, I, pp. 55–116; despre raporturile dintre dualismul platonician (mai ales în interpretarea lui Plotin) și dualismul gnostic, vezi E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some aspects of religious experience from Marcus Aurelius to Constantin* (Cambridge, 1965), pp. 24 sq., 83 sq.

Descoperirea manuscriselor gnostice într-un urcior la Nag Hammadi, în Egiptul de Sus, istoria destul de zbuciumată a achiziționării lor, precum și descifrarea și publicarea lor au fost relatate de Jean Doresse, *Les livres secrèts des gnostiques d'Égypte. I. Introduction aux écrits gnostiques coptes découvérts à Khenoboskion* (Paris, 1958), pp. 133 sq., și, cu detalii necunoscute, de John Dart, *The Laughing Savoir* (New York, 1976). Vezi, de asemenea, James R. Robinson, „The Jung Codex: The Rise and Fall of a Monopoly", *Religious Studies Review*, 3, 1977, pp. 17–30. Ediția completă, *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*, a fost terminată în 1976. Ediții critice ale anumitor texte, însoțite de traduceri și comentarii, au fost publicate treptat, începând din 1956, dar singura traducere completă (din nefericire lipsită de note și comentarii) este editată sub direcția lui James M. Robinson, *The Nag Hammadi Library* (New York, 1977).

Biblioteca descoperiită la Nag Hammadi a dat loc la numeroase scrieri. Vezi David M. Scholer, *Nag Hammadi Bibliography 1948–1969* (Leiden, 1971) și aducerile anuale la zi în periodicul *Novum Testamentum*. O analiză extrem de erudită a noilor apariții — ediții critice, traduceri și contribuții la istoria și exegeza textelor — a dat Carsten Colpe: „Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi", în *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 16, 1973, pp. 106–126; 17, 1974, pp. 109–125; 18, 1975, pp. 144–165; 19, 1976, pp. 120–138.

Printre lucrările consacrate analizei și interpretării noilor texte, citățm: W. C. van Unnik, *Newly discovered Gnostic writings* (Naperville, 1960); Alexander Böhlig, *Mysterion und Wahrheit* (Leiden, 1968), pp. 80–111, 119–161; *Essays on the Nag Hammadi Texts in honour of Alexander Böhlig* (editată de Martin Krause, Leiden, 1972); M. Tardieu, *Trois mythes gnostiques. Adam, Eros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi* (II, 5), Paris, 1974. Vezi, de asemenea, studiile lui Henri Charles Puech, reunite în al doilea volum din cartea sa: *En quête de la Gnose: Sur l'Évangile selon Thomas* (Paris, 1978). În același volum (pp. 11–32), traducerea *Evangheliei după Toma* (publicată pentru prima oară, cu aparat critic și comentariu, în 1959). O altă traducere, bogat adnotată, a dat Jean Doresse, *L'Évangile selon Thomas ou les Paroles Secrètes de Jésus* (Paris, 1959). Cf., de asemenea, excelentul comentariu al lui J.-E. Ménard, *L'Évangile selon Thomas* (Leiden, 1975). Cu privire la acest text important, vezi, în plus, Robert M. Grant, *The Secret Saying of Jesus* (New York, 1960); R. Mc. L. Wilson, *Studies in the Gospel of Thomas* (Londra, 1960); B. Gartner, *The Theology of the Gospel of Thomas* (Londra, 1961).

Unul din textele cele mai discutate și de mai multe ori traduse este *Evanghelia Adevărului;* cf. traducerii lui W. W. Isenberg, în R. M. Grant, *Gnosticism*, pp. 146–161; și aceea a lui George W. Mac Rae, în J. M. Robinson, *The Nag Hammadi Library*, pp. 37–49.

Despre *Evanghelia după Filip* = *Nag Hammadi Library*, pp. 131–151, traducere de W. W. Isenberg), vezi R. Mc. L. Wilson, *The Gospel of Philip* (Londra, 1962); J.-É. Ménard, *L'Évangile selon Philippe* (Paris, 1967).

Mai multe antologii de texte gnostice, traduse și adnotate, au fost publicate în ultimii cincisprezece ani. Semnalăm: Robert M. Grant, *Gnosticism. A Sourcebook of Heretical Writings from the Early Christian Period* (New York, 1961); Werner Foerster, *Die Gnosis*, I–II (Zürich, 1969, 1971).

229. Despre Simon Magul, vezi R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, pp. 70–96; H. Leisegang, *La Gnose*, pp. 48–80; L. Cerfaux, „Simon le magicien à Samarie", *Recherches de Science religieuse*, 27, 1937, pp. 615 sq.; L. H. Vincent, „Le culte d'Hélène à Samarie", *Revue Biblique*, 45, 1936, pp. 221 sq.; H. Jonas, *The Gnostic Religion*, pp. 103–111, 346 (bibliografie).

Despre originile legendei Doctorului Faust, cf. E. M. Buttler, *The Myth of the Magus* (Cambridge, 1948); Gilles Quispel, „Faust: Symbol of Western Man", *Eranos Jahrbuch*, 35, 1966, pp. 241–265, reluat în *Gnostic Studies*, II (Leiden–Istanbul, 1973), pp. 288–307.

Lucrarea lui Marcion, *Antitezele*, s-a pierdut, dar substanța ei ne e cunoscută din tratatul lui Tertullian, *Adversus Marcionem*. Numeroși autori ortodocși au respins marcionismul; să-i citățm pe Iustin, Irineu și Dionysie din Corint.

Cartea lui Adolf von Harnack, *Marcion: das Evangelium vom fremden Gott* (Leipzig, ediția a 2-a, 1924), nu a fost depășită. A se vedea, de asemenea, E. C. Blackmann, *Marcion and his influence* (Londra, 1948); M. Leisegang, *La Gnose*, pp. 185–191; Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, pp. 130–146; R. M. Grant, *op. cit.*, pp. 121 sq.

Despre iudeo-creștinismul heterodox, vezi J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme* (Tournai, 1958), pp. 68–98; despre Cerintius, *ibid.*, pp. 80–81. Despre Carpocrat, vezi H. Leisegang, *La Gnose*, pp. 176 sq.; Morton Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, pp. 261–278. Despre Basilide, vezi M. Leisegang, *La Gnose*, pp. 136–175; R. Mc. L. Wilson, *The Gnostic Problem*, pp. 123 sq.; R. M. Grant, *op. cit.*, pp. 142 sq.

Despre Valentin și școala sa, vezi F. M. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée* (Paris, 1947); A. Orbe, *Estudios valentinianos*, I–IV (Roma, 1955–1961; e vorba, în fond, de un foarte savant studiu comparativ al teologiilor gnostice și creștine); H. Jonas, *The Gnostic Religion*, pp. 174–205; cf., de asemenea, bibliografia referitoare la *Evanghelia Adevărului*. Dintre scrierile aparținând școlii valentiniene, trebuie să menționăm tratatul *De Resurrectione (Epistula ad Rheginum);* noi folosim traducerea și comentariul lui Malcolm Lee Peel, *The Epistle to Rheginos. A Valentinian letter on Resurrection* (Philadelphia, 1969). Acest mic text (mai puțin de opt pagini) este deosebit de important deoarece constituie primul document gnostic de la Nag Hammadi consacrat eshatologiei individuale (*i.e.* moartea și postexistența omului).

Valentin este singurul maestru gnostic căruia i se cunosc discipolii pe nume. Unul din acești discipoli, Heracleon, a redactat primul comentariu la *Evanghelia după Ioan;* Origen i-a răspuns scriind propriul său comentariu. De altfel, discipolii sunt cei care au dezvoltat sistemul, astfel încât este greu de precizat contururile originare ale doctrinei lui Valentin. Despre diversele expresii ale teologiei valentiniene, vezi R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, pp. 134 sq.

Despre sectele gnostice libertine, în primul rând, fibioniții (ale căror orgii au fost descrise de Epiphanus, *Panarion*, 26 , 17: 1 sq.), vezi Stephen Benko, „The Libertine Gnostic Sect of the Phibionites according to Epiphanius", *Vigiliae Christianae*, 2, 1967, pp. 103–119; Alfonso M. di Nola, *Parole Segrete din Gesù*, pp. 80–90; M. Eliade, *Occultism, Witchcraft and cultural fashions* (Chicago, 1976), pp. 109 sq., 139–140.

Secta gnostică a mandeenilor supraviețuiește încă într-o mică comunitate de 13 000–14 000 de credincioși, în sudul Irakului. Numele lor derivă de la termenul *mandâye* („gnostici"). Dispunem de un mare număr de opere: cele două *Ginzâ* („Comoară"), *Cartea lui Ioan*, o carte canonică de rugăciuni și alte texte de cult, dobândite mai ales grație doamnei E. S. Drower. Probabil că practicile religioase (în primul rând botezul și slujba pentru morți), cât și teologia mandeenilor urcă până într-o foarte străveche perioadă, care precede vremea propovăduirii lui Iisus Hristos. Totuși, originea și istoria sectei sunt încă insuficient cunoscute. Este vorba probabil de o sectă eretică evreiască, în opoziție cu iudaismul ortodox, și puternic influențată de ideile gnostice și iraniene. După cum scrie Kurt Rudolph: „este o ramură, organizată în sectă baptistă, a curentului gnostic iudeo-sirian, devenită o comunitate, de viață și de limbă, închisă, care a păstrat, până în zilele noastre, documente foarte prețioase ale unei credințe dispărute".

Literatura (texte și studii critice) este considerabilă: vezi E. S. Drower, *The Mandaeans of Irak and Iran* (Oxford, 1937; reeditare, Leiden, 1962); K. Rudolph, *Mandäische Quellen* (în *Die Gnosis*, ed. W. Foerster, II, Zürich, 1971, pp. 171–418); id., *Die Mandäer*, I–II (Göttingen, 1960–1961); vezi, de asemenea, prezentarea de ansamblu, de același autor: „La religion mandéenne", în *Histoire des religions* (sub direcția lui H. Ch. Puech), II (Paris, 1972), pp. 498–522.

230. *Imnul Mărgăritarului* a dat naștere la o îndelungată discuție. Originea iraniană a mitului a fost susținută mai ales de R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium* (Bonn, 1921), pp. 72 sq.; G. Widengren, „Der iranische Hintergrund der Gnosis" (*Zeitschrift für Religions — und Geisteschichte*, 4, 1952, pp. 97–114), pp. 105 sq.; id., *Religionphänomenologie* (Berlin, 1969), pp. 506 sq. Bune analize la H. Jonas, *The Gnostic Religion*, pp. 116 sq.; Erik Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis* (Roma–Fribourg, 1959), pp. 204 sq.; Alfred Adam, *Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis*, Berlin, 1959; H. Ch. Puech, *En Quête de la Gnose* II, 118 sq.; 231 sq. Vezi, de asemenea, A. T. J. Klijn,

„The so-called Hymn of the Pearl", *Vigiliae Christianae*, 14, 1960, pp. 154–164; G. Quispel, *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle* (Leiden, 1967).

Despre simbolismul perlei în culturile arhaice și orientale, vezi M. Eliade, *Images et symboles*, pp. 164–198; M. Mokri, „Les symboles de la Perle", JA, 1960, pp. 463–481. În legătură cu identificarea cu „Hrist" la teologii creștini, a se vedea C. M. Edsman, *Le baptême de feu* (Leipzig–Uppsala, 1940), pp. 190 sq.; M. Eliade, *Images et symboles*, pp. 195 sq.

Legendele despre Matsyendranāth și amnezia sa sunt analizate în cartea noastră, *Le Yoga*, pp. 308 sq.; vezi bibliografia izvoarelor, *ibid.*, p. 403. Temele exilului, a captivității într-o țară străină, a mesagerului care trezește prizonierul și îl invită să se aștearnă la drum, se regăsesc într-un opuscul de Sohrawardī, *Récit de l'éxil occidental*, strălucit analizată de Henry Corbin, *En Islam iranien*, II (1971), pp. 270–294.

Despre mitul „Salvatorului salvat", vezi lucrările lui R. Reitzenstein și lui G. Widengren citate mai sus; cf., de asemenea, criticile avansate de C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule* (Göttingen, 1961).

Despre imaginile și simbolurile specific gnostice, vezi Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, pp. 48–99; G. Mac Rae, „Sleep and awakening in gnostictexts" (*Origini dello Gnosticismo*, pp. 496–510); H.-Ch. Puech, *En quête de la Gnose*, II, pp. 116 sq. Vezi, de asemenea, M. Eliade, *Aspects du mythe* (Paris, 1963), pp. 142 sq. [trad. românească, pp. 125 sq. — nota trad.].

231. Istoria studiilor despre maniheism constituie un capitol important în istoria ideilor în Europa; n-avem decât să ne reamintim interesul filosofic și controversele pasionate suscitate de *Histoire critique de Manichée et du Manichéisme* (2. vol. Amsterdam, 1734–1739) de Isaak de Beausobre și de articolele lui Bayle în *Dicționarul* său; vezi J. Ries, „Introduction aux études manichéennes. Quatre siècles de recherches", *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 33, 1957, pp. 453–482; 35, 1959, pp. 362–409; despre lucrările publicate în secolul XX, cf. H. S. Nyberg, „Forschungen über den Manichaïsmus", *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, 34, 1935, pp. 70–91; Raoul Manselli, *L'eresia del male* (Napoli, 1963), pp. 11–27. Cea mai bună expunere de ansamblu rămâne mereu cartea lui H. Ch. Puech, *Le manichéisme. Son fondateur, sa doctrine* (Paris, 1949); notele (pp. 98–195) constituie o excelentă documentare. Același autor prezintă o nouă sinteză în capitolul „Le manichéisme", în *Histoire des religions*, II, 1972; pp. 523–645. Vezi, de asemenea, G. Widengren, *Mani und der Manichäismus* (Urban-Bücher 57, Stuttgart, 1962; citām traducerea engleză, *Mani und Manichaeism*, Londra–New York, 1965); O. Klima, *Manis Zeit und Leben* (Praha, 1962); François Decret, *Mani et la tradition manichéenne* (Paris, 1974). Pot fi consultate încă cu folos: A. V. W. Jackson, *Researches in Manichaism, with special reference to the Turfan fragments* (New York, 1932); A. H. Schaeder, „Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems", *Vorträge der Bibliothek Warburg 1924–1925* (Leipzig, 1927), pp. 65–157; U. Pestalozza, „Appunti sulla vita di Mani" (*Reale Istituto Lombardo di Lettere*, seria a II-a, vol. 67, 1934, pp. 417–479, reluată în ale sale *Nuovi Saggi di religione mediterranea*, Firenze, 1964, pp. 477–523). Pentru bibliografia lucrărilor recente, cf. L. J. R. Ort, *Mani. A religio-historical description of his personality* (Diss., Leiden, 1967), pp. 261–277; Puech, „Le manichéisme", pp. 637–645.

Episodul privind vocea auzită de Patek ne-a fost transmis de Ibn an-Nadīm (*Fihrist*, pp. 83–84, traducere de Flügel). Despre secta botezătorilor la care s-a convertit Patek, vezi discutarea izvoarelor în H. Ch. Puech, *Le manichéisme*, pp. 40–42, și n. 146–156; G. Widengren, *Mani*, pp. 24–26.

Descoperirea recentă a unui Codex grecesc, a cărui origine siriacă urcă până în secolul al V-lea, permite identificarea sectei botezătorilor: este vorba de elkasaiți, mișcare gnostică iudeo-creștină întemeiată de Elkhasaï în timpul domniei lui Traian. Vezi A. Henrichs și L. Koenen, „Ein griechischer Mani-Codex"; *Zeitschrift f. Papyrologie u. Epigraphik*, 5, 1970, pp. 97–216; Hans J. W. Drijvers, „Die Bedeutung des Kölner Mani-Codex für die Manichäismusforschung", în *Mélanges... Henri-Charles Puech*, 1974, pp. 471–486; Giles Quispel, „Mani the Apostle of Jesus Christ" (*Epektasis. Mélanges... Cardinal Jean Daniélou*, 1972, pp. 667–672); R. N. Frye, „The Cologne Greek Codex about Mani", *Ex Orbe Religionum* (Festschrift G. Widengren), I, pp. 424–429; F. Decret, *Mani*, pp. 48 sq.

Cele două revelații au fost consemnate de Mani în cartea sa *Shabuhragān* (cf. Al-Bīrūnī, *Chronology of Ancient Nations*, traducere de Edward Sachau, Londra, 1879, p. 190). Potrivit mărturiei unui *Kephalaion*. copt, Mani a avut o singură revelație la vârsta de doisprezece ani: Sfântul Spirit, Paracletul promis de Iisus, a pogorât și i-a revelat „misterul" care a fost multă vreme ascuns, adică lupta dintre Lumină și Întuneric, originea lumii, crearea lui Adam, pe scurt esențialul a ceea ce va deveni mai târziu doctrina maniheană; cf. *Kephalaia* (= H. J. Polotsky, *Manichaeische Handschriften*, I, Stuttgart, 1934), cap. I, pp. 14–15.

Despre data întrevederii cu Shāpūr I, cf. H.Ch. Puech, *op. cit.*, p. 46 și n. 179–184; data de 9 aprilie a fost calculată de S. H. Taqizadeh. Despre ultima călătorie a lui Mani, cf. W. B. Henning, „Mani's last jorney", BSOAS, X, 1942, pp. 941–953. În ce privește anumite amănunte atroce ale morții lui Mani (ar fi fost jupuit de viu etc.), autenticitatea lor pare suspectă, cf. H. Ch. Puech, pp. 54–56.

232. Scrierile lui Mani au fost analizate de P. Alfaric, *Les écritures manichéennes*, I–II, Paris, 1918–1919; despre descoperirile ulterioare și cele publicate de F. W. K. Müller, E. Chavannes, P. Pelliot, W. B. Henning etc., vezi H. Ch. Puech, *Le manichéisme*, pp. 144 sq. (n. 240 sq.), id., în *Histoire des religions*, II, pp. 547 sq., G. Widengren, *op. cit.*, pp. 151–153; cf., de asemenea, Ort, *Mani*, pp. 32 sq. În afară de *Shābuhrāgan*, dedicat lui Shāpūr și scrisă în persana mijlocie, Mani a scris în siriacă sau în aramaica orientală *Evanghelia Vie, Cartea Misterelor, Pragmateia* (sau „Tratat"), *Comoara Vieții, Cartea Giganților* și *Scrisorile* (H. Ch. Puech, *Le Manichéisme*, p. 67 și n. 262). Printre textele atribuite profetului, cele mai importante sunt *Kephalaia* sau „Capitole". Textele traduse și comentate se găsesc în A. Adam, *Texte zum Manichäismus*

(Berlin, 1954); C. R. C. Allberry, *A Manichaean Psalm-Book* (Stuttgart, 1938); E. M. Boyce, *The Manichaean Hymn Cycles in Parthian* (Oxford, 1954); H. J. Polotsky, *Manichäische Homilien* (Stuttgart, 1940), F. Decret, *Mani*, pp. 58 sq. și *passim*.

233. *Mitul* este prezentat de H. Ch. Puech, *Le manichéisme*, pp. 74–85, G. Widengren, *op. cit.*, pp. 43-69, Hans Jonas, *The Gnostic Religion* (ediția a 2-a, Boston, 1963), pp. 209–231. Insistând asupra caracterului iranian al maniheismului (vezi, de asemenea, *Les religions de l'Iran*, pp. 331–341), G. Widengren a analizat cu pertinență antecedentele mesopotamiene ale anumitor personaje și episoade ale mitului; cf. *Mesopotamian Elements in Manichaeism* (Uppsala, 1946), pp. 14–21, 25, 53 („Mama Vieții"), pp. 31 sq. („Prințul Întunericului"), pp. 74 sq. („Mesagerul") etc. Vezi, de asemenea, W. B. Henning, „Ein manichäischer Kosmogonischer Hymnus", NGWG, 1932, pp. 214–228; id., „A Sogdian Fragment of the Manichaen Cosmogony", BSOAS, 12, 1948, pp. 306–318; A. V. W. Jackson, „The Doctrine of the *Bolos* in Manichaean eschatology", JAOS, 58, 1938, pp. 225–234; Hans J. W. Drijvers, „Mani und Bardaisan. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Manichäismus" (*Mélanges... Henri-Charles Puech*, pp. 459–469).

Despre „Prințul Întunericului", vezi importantul studiu al lui H. Ch. Puech, „Le Prince des Tenèbres et son Royaume", *Satan* (Paris, 1948), pp. 136–174. Despre episodul „seducerii arhonaților", cf. F. Cumont, *Recherches sur le Manichéisme*, I (Bruxelles, 1908), pp. 54–68, și H. Ch. Puech, *Le manichéisme*, p. 172 (n. 324). Despre echivalența lumină (spirit), *semen virile*, cf. M. Eliade, „Spirit, Light and Seed", *History of Religions*, II, august, 1971. Privind mitul despre nașterea plantelor din sămânța unei Ființe primordiale, cf. M. Eliade, „La Mandragore et les mythes de la „naissance miraculeuse"", *Zalmoxis*, 3, 1940–42, pp. 3–48; id., „Gayōmart et la Mandragore", *Ex Orbe Religionum*, II, pp. 65–74; id., „Adam, le Christ et la Mandragore", *Mélanges... H. Ch. Puech*, pp. 611–616.

234. Imaginea lui *Jesus Patibilis*, și mai ales ideea că facerea pâinii constituie un păcat, pentru că ea implică „torturarea" cerealelor (cf. H. Ch. Puech, *Le manichéisme*, p. 90), amintește de unele credințe arhaice, solidare religiozității agrare (§§ 11 sq.).

Despre difuziunea maniheismului, vezi U. Pestalozza, „Il manicheismo presso i Turchi occidentali ed orientali", *Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*, seria a II-a, vol. 57, 1934, pp. 417–419 (reluat în *Nuovi Saggi di Religione Mediterranee*, pp. 402–475); G. Messina, *Christianesimo Buddhismo Manicheismo nell'Asia Antica* (Roma, 1947); H. S. Nyberg, „Zum Kampf zwischen Islam und Manichäismus", OLZ, 32, 1929, cols. 425–441; O. Maenchen-Helfen, „Manichaens in Siberia" *(Univ. of California Publications in Semitic Philology*, XI, 1951, pp. 311–326); M. Guidi, *La lotta tra l'Islam et il Manicheismo* (Roma, 1927); W. B. Henning, „Zum zentralasiatischen Manichäismus", OLZ, 37, 1934, col. I–II; id., „Neue Materialen zur Geschichte des Manichäismus", ZDMG, 40, 1931, pp. 1–18. Cartea lui E. de Stoop, *Essai sur la diffusion du manichéisme dans l'Empire Romain* (Gand, 1909), este învechită; vezi bibliografiile mai recente în H. Ch. Puech, *op. cit.*, p. 148, n. 257 și G. Widengren, *Mani*, pp. 155–157. Cf. P. Brown, „The Diffusion of Manicheism in Roman Empire", *Journal of Roman Studies*, 59, 1969, pp. 92–103; F. Decret, *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine* (Paris, 1970). Pentru bibliografiile privind mișcările zise „neomaniheiste", vezi partea a III-a, cap. XXXVI.

235. Despre gândirea religioasă ebraică, vezi Claude Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraique* (Paris, 1953); despre structura biblică a teologiei creștine, vezi, de același autor, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne* (Paris, 1961), pp. 21 sq. Despre tema „după chipul și asemănarea" lui Dumnezeu, vezi J. Jervell, *Imago Dei. Gen I*, 26 f., *im Spätjudentum, in der Gnosis u. in den paulinischen Briefen* (Göttingen, 1960).

Despre controversele în jurul definirii „ortodoxiei", vezi Walter Bauer, *Rechtglaubiogkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen, 1939, ediția a 2-a, 1964), trad. engleză: *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* (1971); E. H. W. Turner, *The Pattern of the Christian Truth* (Londra, 1954); A. Benoit, *Le Judaïsme et le Christianisme antique* (Paris, 1968), pp. 289–330. „Trebuie de acum înainte renunțat la o vedere simplistă și monolitică a originilor creștine. Deși reclamându-se de la credința în Hristos, creștinismul nu a exprimat-o într-un chip unic și identic; e de ajuns să ne gândim la cercetările efectuate asupra diverselor teologii ce se găsesc chiar în Noul Testament: teologia pauliniană, teologia ioanică..." (A. Benoit, *op. cit.*, p. 300).

236. Despre simbolismul și metologia acvatică, vezi M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, §§ 64, 65; *Images et symboles*, pp. 199 sq. Despre simbolismul botezului creștin, vezi J. Daniélou, *Sacramentum futuri* (Paris, 1950), pp. 13–20, 55–85; id., *Bible et Liturgie* (1951), p. 29–173; Hugo Rahner, *Greek Myth and Christian Mystery* (Londra, 1963), pp. 69–88.

Despre simbolismul androginului în creștinismul primitiv și la gnostici, vezi M. Eliade, *Méphistophélès et l'androgyne* (Paris, 1962), pp. 128 sq.; de adăugat: A. di Nola, *Parole Segrete di Gesù* (Torino, 1964), pp. 60 sq., Wayne A. Meeks, „The Image of the Androgyne: Some uses of a Symbol in Earliest Christianity", HR, 13, 1974, pp. 165–208 (bibliografie bogată); Derwood Smith, „The Two made One: Some Observations on Eph. 2: 14–18", *Ohio Journal of Religious Studies*, 1, 1973, pp. 34–54; Robert Murray, *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition* (Cambridge, 1975), pp. 301 sq. O bună antologie de texte a dat Ernst Benz, *Adam: Der Mythus des Urmenschen* (München, 1955). Printre autorii contemporani, citățm pe teologul catolic Georg Koepgen, *Die Gnosis des Christentums* (Salzburg, 1930), care consideră drept androgin pe Hristos, precum și Biserica și Preoții (pp. 316 sq.). Pentru Nicolai Berdiaev, de asemenea, omul perfect al viitorului va fi androgin, așa cum a fost Hristos: cf. *The Meaning of the Creative Act* (1916, trad. engleză, 1955), p. 187.

Despre simbolismul Arborelui Cosmic și al „Centrului Lumii", vezi *Traité d'histoire des religions*, §§ 99 sq.; *Images et symboles*, pp. 55 sq., 213 sq. Despre simbolismul Crucii ca Arbore Cosmic sau ca Arbore al Vieții, vezi referințele citate în *Images et symboles*, pp. 213 sq.; de adăugat H. Rahner, *op. cit.*, pp. 46–68 („The Mystery of the Cross").

Despre „capul lui Adam", îngropat pe Golgota și botezat cu sângele Domnului, vezi *The Book of the Cave of Treasures* (tradusă din siriacă de E. A. W. Budge, Londra, 1927), p. 53.

Despre legendele plantelor miraculoase care cresc la picioarele Crucii, vezi M. Eliade, „La Mandragore et les mythes de la «naissance miraculeuse»", *Zalmoxis*, 3, 1940–1942, pp. 3–48 (cf. notele bibliografice, pp. 44–45); id., „Adam, le Christ et la Mandragore", *Mélanges... H. Ch. Puech* (Paris, 1974), pp. 611–616.

Despre legenda originii viței de vie din sângele Mântuitorului, vezi M. Eliade, „La Mandragore...", pp. 24 sq.; N. Cartojan, *Cărțile populare în literatura românească*, vol. II (ediția a 2-a, 1973), pp. 113 sq.

Despre legendele privitoare la originea mirului („leacul Vieții") în literatura siriacă, în mandeism și în maniheism, vezi G. Widengren, *Mesopotamian Elements in Manichaism* (Uppsala, 1946), pp. 123 sq.; Robert Murray, *Symbols in Church and Kingdom*, pp. 95 sq. 320 sq.

Despre circulația legendelor asemănătoare (Seth și Crucea, căutarea uleiului și a mirului etc.), în Occident, vezi Esther Casier Quinn, *The Quest of Seth for the Oil of Life* (Chicago, 1962).

237. Lungul și complexul proces de asimilare a iconografiei religioase păgâne și a simbolismului său de către iudaism în epoca elenistică și romană a fost strălucit prezentată de Edwin R. Goodenough, în cele douăsprezece volume ale lui *opus magnum* al său: *Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period* (New York, 1953–1965). Cf., de asemenea, Morton Smith, „The Image of God: Notes on the Hellenization of Judaism, with Especial Reference to Goodenough's work on Jewish Symbols", *Bulletin of the John Rylands Library*, 40, 1958, pp. 473–512.

Despre „creștinismul cosmic", vezi M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan* (Paris, 1970), cap. VII.

Despre cosmologiile dualiste atestate în folclorul Europei Orientale, vezi *De Zalmoxis...*, cap. III.

Problema aportului iranian la creștinism a fost prezentată sumar de către J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien* (Paris, 1962), pp. 264 sq. (cf. p. 264, n. 2–3, bibliografie).

Cele mai vechi surse creștine situând nativitatea într-o peșteră sunt *Protoevanghelia lui Iacov* (18: 1 sq.), Justin Martirul și Origen. Iustin atacă pe inițiații în Misterele lui Mithra care, „împinși de diavol, pretindeau că-și efectuează inițierile într-un loc pe care îl numesc *speleum*" *(Dialog cu Tryphon*, cap. 78). Acest atac dovedește că încă în secolul al II-lea creștinii percepeau analogia dintre *speleum*-ul mithriac și peștera Bethleemului.

Despre *Opus imperfectum in Matthaeum* și *Cronica lui Zuqnîn*, vezi Ugo Monneret de Villard, *Le leggende orientali sui Magi evangelici* (Roma, 1952), pp. 62 sq.; G. Widengren, *Iranischsemitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit* (Köln–Opland 1960), pp. 70 sq.; M. Eliade, *Méphistophélès et l'androgyne* (Paris, 1962), pp. 60 sq.

238. Despre avântul teologiei creștine, bibliografia este considerabilă. Vezi câteva indicații bibliografice în J. Daniélou și H. Marrou, *Nouvelle histoire de L'Église*, I, pp. 544–555. Semnalăm: J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique aux II-e et III-e siècles* (Tournai, 1961); M. Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas problemgeschichtlich dargestellt* (ediția a 2-a, Tübingen, 1954); H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers* (Cambridge, Mass., 1956); E. F. Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria* (Cambridge, 1957); J. Daniélou, *Origène* (Paris, 1950); H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'écriture d'après Origène* (Paris, 1950); H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène* (Paris, 1956); A. Houssiau, *La christologie de Saint Irénée* (Louvain, 1955); A. Benoit, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie* (Paris, 1960); R. P. C. Hanson, *Origen's Doctrine of Tradition* (Londra, 1954); C. Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne* (Paris, 1961).

Despre Arius și Conciliul de la Niceea, vezi H. Marrou, în *Histoire de l'Église*, I, pp. 290 sq., 551–553 (bibliografie); W. Telfer, „When did the Arian controversy begin?", *Journal of Theological Studies* (Londra), 47, 1946, pp. 129–142; 48, 1949, pp. 187–191.

Despre mariologie, vezi F. Braun, *La mère des fideles. Essai de théologie johannique* (Paris, 1953); J. Galot, *Mary in the Gospel* (1964); Karl Rahner, *Mary, Mother of the Lord* (1958); E. Schillelbeeckx, *Mary, Mother of the Redemption* (1964); H. C. Graef, *Mary. A History of Doctrine and Devotion*, I–II, (1963, 1966).

239. Despre *Sol Invictus* și religia solară, vezi F. Altheim, *La religion romaine antique* (trad. franceză, 1955), pp. 298 sq.; id., *Der unbesiegte Gott* (Hamburg, 1957), în special cap. V–VII; G. H. Halsberghe, *The Cult of Sol Invictus* (Leiden, 1972).

Despre convertirea lui Constantin și politica sa religioasă, vezi A. Piganiol, *L'empereur Constantin* (Paris, 1932; autorul vede în Constantin un sincretist); A. Alföldi, *The conversion of Constantin and Pagan Rome* (Oxford, 1948); W. Seston, *Dioclétien et la Tétrarchie* (Paris, 1946); H. Kraft, *Konstantin religiöse Entwicklung* (Tübingen, 1955); cf., de asemenea, lucrările lui F. Altheim, citate mai sus, mai ales *Der unbesiegte Gott*, cap. VII. O bună sinteză a dat André Benoit, în M. Simon și A. Benoit, *Le Judaïsme et le Christianisme antique* (Paris, 1968), pp. 308–334. „Oricare ar fi semnificația exactă și originea semnelor văzute de Constantin, este clar că istoricii vor avea tendința să le dea o explicație care e în acord cu înțelegerea lor generală a problemei constantiniene. Pentru cei care consideră că Constantin s-a raliat efectiv creștinismului în 312, semnul nu poate fi decât creștin (cf., între alții, A. Alföldi și Vogt). Cei care consideră că Constantin nu s-a raliat creștinismului în 312 consideră semnul fie păgân, fie creștin și folosit pentru a-i ralia pe fidelii săi (cf. Grégoire). În sfârșit, cei care consideră că, începând cu 312, Constantin evoluează într-o perspectivă sincretistă consideră semnul constantinian drept ambiguu, polivalent, capabil să exprime atât păgânismul, cât și creștinismul" (A. Benoit, *op. cit.*, p. 328).

Despre istoria creștinismului în secolul IV, vezi sinteza lui Henri Marrou, în J. Daniélou și H. Marrou, *Nouvelle histoire de l'Église. I: Des origines à Saint Grégoire le Grand* (Paris, 1963), pp. 263–272, 547–559 (bibliografii).

Despre raporturile dintre creștinism și păgânism, vezi P. de Labriolle, *La réaction païenne*, ediția 5-a (Paris, 1942); E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurélius to Constantine* (1965); A. Momigliano, ed., *The Conflict between Paganism and Christianity in the fourth Century* (Oxford, 1963), în special H. I. Marrou, „Synesius of Cyrene and Alexandrian Neoplatonism" (pp. 126–150); H. Bloch, „The Pagan Revival in the West at the End of the Fourth Century" (pp. 193–218); Peter Brown, *The World of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammad* (Londra, 1971), pp. 34 sq.

Despre originea și primele dezvoltări ale monahismului, vezi H. Marrou, *op. cit.*, pp. 310–320 (bibliografia, pp. 553–555); A. Vööbus, *History of asceticism in the Syrian Orient: I. The Origin of asceticism. Early monasticism in Persia; II: Early Monasticism in Mesopotamia and Syria* (Louvain, 1958, 1960); D. Chitty, *The Desert a City* (Oxford, 1966); Peter Brown, „The Rise and function of the Holy Man in Late Antiquity", *Journal of Roman Studies*, 61, 1971, pp. 80–101 și cap. VIII al cărții sale *The World of Late Antiquity* (pp. 96–114). Vezi, de asemenea, traducerile adnotate date de A. Festugière, *Les Moines d'Orient*, I–IV (Paris, 1961–1966), și lucrarea bogat ilustrată a lui Jacques Lacarrière, *Les hommes ivres de Dieu* (Paris, 1961).

240. Fragmentul din *Bioi sophiston* de Eunapios despre prezicerile ultimului hierofant legitim a fost tradus de C. Kerényi, *Eleusis* (New York, 1967), pp. 17–18; vezi, de asemenea, George E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries* (Princeton, 1961), p. 8.

Despre supraviețuirile păgâne la Eleusis, vezi F. Lenormand, *Monographie de la voie sacrée eleusinienne* (Paris, 1864), I, pp. 398 sq. (legenda Sfintei Demetra relatată de F. Lenormand a fost tradusă în engleză de A. B. Cook, care a adăugat o bibliografie; cf. *Zeus*, I, 1914, pp. 173–175); John Cuthbert Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. A Study of Survivals* (Cambridge, 1910, reeditare, New York, 1964), pp. 79 sq. Despre episodul din 7 februarie 1940, vezi Charles Picard, „Déméter, puissance oraculaire", RHR, 122, 1940, pp. 102–124.

241. O bună introducere generală în preistoria și protoistoria religiilor din Eurasia Septentrională a dat Karl Jettmar, în I. Paulson, A.Hultkrantz și K. Jettmar, *Les religions arctiques et finnoises* (trad. franceză, Payot, 1965; ediție germană, Stuttgart, 1962), pp. 289–340. Pentru o prezentare istorică a culturilor Asiei Centrale, vezi Mario Bussagli, *Culture e civiltà dell'Asia Centrale* (Roma, 1970), mai ales pp. 27 sq. (originile culturilor nomade), pp. 64 sq. (originea și trăsăturile culturilor sedentare), pp. 86 sq. (despre faza scitică a perioadei „huno-sarmatice"); lucrarea are excelente bibliografii critice. Vezi, de asemenea, K.Jettmar, *Die frühen Steppenvölker* (Kunst der Welt, Baden-Baden, 1964); id., „Mittelasien und Sibirien in vortürkischer Zeit", *Handbuch der Orientalistik*, 1 Abt. V, Bd. 5 (Leiden–Köln, 1966), pp. 1–105; Sergei I. Rudenko, *Frozen Tombs of Siberia: The Pazryk Burial of Iron Age Horsemen* (Los Angeles, 1970; ediția rusă a apărut în 1953); E. Tryjarski, „On the archaeological traces of Old Turks in Mongolia", *East and West* (Roma, 1971), pp. 121–135; L.I.Albaum și R.Brentjes, *Wächter des Goldes. Zur Geschichte u. Kurltur mittelasiatischer Völker vor dem Islam* (Berlin, 1972).

Sinteza lui René Grousset, *L'Empire des Steppes: Attila, Gengis-Khan, Tamerlan* (Paris, 1948), n-a fost înlocuită. Vezi, de asemenea, F.Altheim și R.Stiehl, *Geschichte Mittelasien in Altertum* (Berlin, 1970); F.Altheim, *Attila und die Hunnen* (Baden-Baden, 1951; trad. franceză, 1953); id., *Geschichte der Hunnen*, I–IV (Berlin, 1959–1962); E.A. Thompson, *A History of Attila and the Huns* (Oxford, 1948); Otto J.Maenchen-Helfen, *The World of the Huns. Studies in their History and Culture* (Berkeley, 1973; lucrare importantă mai ales pentru utilizarea documentelor arheologice; bibliografie exhaustivă, pp. 486–578).

Despre simbolismul religios și scenariile mitico-rituale ale Lupului (transformarea rituală în lup, mitul descendenței unei seminții nomade dintr-un carnasier etc.), vezi studiul nostru „Les Daces et les Loups" (1959; republicat în *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, Payot, 1970, pp. 13–30) [trad. românească, pp. 21–37 — nota trad.]. „Întâiul strămoș al lui Genghis-Han era un lup cenușiu ales de soartă, care a coborât din Cer. Soția lui era o căprioară albă...". Așa începe *Istoria tainică a mongolilor*. Etnia T'ou Kiue, precum și cea uigură afirmă că strămoșul lor era o lupoaică (T'ou Kiue) sau un lup. După surse chineze, cei din neamul Hsiung-nü descind dintr-o domniță și un lup supranatural. Un mit similar este atestat la carakirghizi. (Alte versiuni, tunguse, altaice etc., vorbesc despre căsătoria dintre o domniță și un câine.) Vezi sursele citate de Freda Kretschmar, *Hundestammvater und Kerberos*, I (Stuttgart, 1938), pp. 3 sq., 192 sq. Cf., de asemenea, Sir G.Clauson, „Turks and Wolves", *Studia Orientalia* (Helsinki, 1964), pp. 1–22; J.-P.Roux, *Faune et flore sacrés dans les sociétés altaïques* (Paris, 1966), pp. 310 sq.

Pare paradoxal ca un lup să se împreuneze cu o căprioară, vânatul prin excelență al carnasierelor. Dar miturile întemeierii unui popor, unui stat sau unei dinastii utilizează un simbolism de tip *coincidentia oppositorum* (deci o totalitate asemeni unității originare) pentru a sublinia că este vorba de o nouă creație.

242. Cartea savantului finlandez Uno Harva, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker* (FF Communication, nr. 125, Helsinki, 1938), constituie cea mai bună prezentare de ansamblu (trad. franceză în 1959). Despre zeii cerului, vezi pp. 140–153; cf., de asemenea, M.Eliade, *Traité d'histoire des religions*, §§ 17–18. O documentație etnografică impresionantă a adunat Wilhelm Schmidt în ultimele patru volume din lucrarea sa *Der Ursprung der Gottesidee:* vol. IX (1949; turci și tătari), X (1952; mongoli, tunguși, iukaghiri), XI (1954; iakuți, tuvini, karaceai, ieniseeni); XII (1955; o privire sintetică asupra religiilor păstorilor din Asia Centrală, pp. 1–613; comparație cu triburile de păstori din Africa, pp. 761–899). Folosind aceste documente, trebuie întotdeauna ținut seama de ideea centrală a lui W.Schmidt: existența unui *„Urmonotheismus"*. Vezi, de același autor, „Das Himmelsopfer bei den asiatischen Pferdezüchtern", *Ethnos*, 7, 1942, pp. 127–148.

Despre Tängri, vezi monografia lui Jean-Paul Roux, „ Tängri. Essai sur le Ciel-Dieu des peuples altaïques", RHR, vol. 149 (1956), pp. 49–82, 197–230; vol. 150 (1957), pp. 27–54. 173–212; „Notes additionnelles à Tängri, le Dieu-Ciel des peuples altaïques", *ibid.*, vol. 154 (1958), pp. 32–66. Vezi, de asemenea, de același autor, „La religion des Turcs de l'Orkhon des VIIe et VIIIe siècles", *ibid.*, vol. 160 (ianuarie–martie 1962), pp. 1–24.

Cu privire la religia mongolilor, se va consulta mai ales N.Pallisen, *Die alte Religion der Mongolischen Völker*, Diss. Marburg, 1949 („Micro-Bibliotheca Anthropos", nr.7, Freiburg, 1953). Walter Heissig, *La religion de la Mongolie* (în G.Tucci și W. Heissig, *Les religions du Tibet et de la Mongolie*, trad. franceză, Payot, 1973, pp. 340–490), prezintă religia populară și lamaismul la mongoli. Autorul citează din belșug texte traduse și editate în importanta sa lucrare: *Mongolische volksreligiöse und folkloristisches Texte* (Wiesbaden, 1966).

Despre religia hunilor, vezi, în ultimă instanță, Otto J. Maenchen-Helfen, *The World of the Huns*, pp. 259–296, în special pp. 267 sq. (șamani și vizionari), 280 sq. (măști și amulete).

243. În ce privește cosmologia, vezi Uno Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 20–88; M.Eliade, *Le Chamanisme et le techniques archaïques de l'extase* (ediția a 2–a, 1968), pp. 211–222; I.Paulson, în *Les religions arctiques et finnoises*, pp. 37–46, 202–229; J.-P.Roux, „Les astres chez les Turcs et les Mongols", RHR, 1979, pp. 153–192 (rugăciuni în direcția soarelui, pp. 163 sq.).

Pământul ca divinitate nu pare să fi jucat un rol important: el nu era figurat prin idoli și nu i se aduceau sacrificii (cf. U. Harva, pp. 243–249). La mongoli, Otügen, zeița Pământului, desemna la origine patria dintâi a mongolilor (*ibid.*, p. 243). Vezi și E.Lot-Falck, „A propos d'Atüngän, déesse mongole de la Terre", RHR, vol. 149 (1956), pp. 157–196; W.Heissig, „La religion de la Mongolie", pp. 470–480 („Culte de la Terre et culte des hauteurs").

244. Despre mitul „scufundării cosmogonice", vezi studiul nostru „Le Diable et le Bon Dieu: la préhistoire de la cosmogonie populaire roumaine" *(în De Zalmoxis à Gengis-Khan, pp. 80–130)* [trad. românească, pp. 86–135 — nota trad.]. Versiunile popoarelor eurasiatice au fost prezentate și analizate de W.Schmidt în vol. IX-XII din *Ursprung der Gottesidee;* cf. eseul de sinteză, vol. XII, pp. 115–173. (Trebuie adăugat că nu suntem întotdeauna de acord cu analiza istorică și cu concluziile autorului.)

Despre Erlik, zeul morții în inscripțiile paleoturce, vezi Annemarie V.Gabain, „Inhalt und magische Bedeutung der alltürkishen Inschriften", *Anthropos*, 48, 1953, pp. 537–556, în special pp. 540 sq.

245. Cu privire la diversele șamanisme — în Asia Septentrională și Centrală, în America de Sud și de Nord, în sud-estul Asiei și în Oceania, în Tibet, în China și la indo-europeni —, vezi cartea noastră *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (ediția a 2–a revăzută și adăugită, Payot, 1968). Primele șase capitole (pp. 21–210) sunt consacrate șamanismelor centrasiatice și siberiene. Printre lucrările mai importante publicate după apariția cărții noastre semnalăm: V.Dioszegi, ed., *Glaubenswelt und Folklore des sibirischen Völker* (Budapesta, 1963; nouă studii asupra șamanismului); Carl-Martin Edsman, ed., *Studies in Shamanism* (Stockholm, 1967); Anna-Leena Siikala, *The Rite techniques of the Siberian Shaman* (FF Communication, nr. 220, Helsinki, 1978).

Pentru un expoezu general al problemei, vezi Uno Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 449–561. Wilhelm Schmidt și-a rezumat opiniile asupra șamanismului păstorilor din Asia Centrală în *Ursprung der Gottesidee*, XII (1955), pp. 615–759. Vezi, de asemenea, J.-P. Roux, „Le nom du chaman dans les textes turco-mongols", *Anthropos*, 53 (1958), pp. 133–142; id., „Elements chamaniques dans les textes pré-mongols", *ibid.*, 440–456; Walter Heissig, *Zur Frage der Homogenität des ostmongolischen Schamanismus* (Collectanea Mongolica, Wiesbaden, 1966); id., „Chamanisme des Mongols", în *La religion de la Mongolie*, pp. 351–372; „La repression lamaïque du chamanisme", *ibid.*, 387–400.

Despre bolile și visele inițiatice ale viitorilor șamani, vezi *Le Chamanisme*, pp. 44 sq.; *Mythes, rêves et mystères* (Paris, 1957), pp. 101 sq. Departe de a fi niște nevropați, cum au susținut numeroși savanți, de la Krivushapkin, în 1861, până la Ohlmark, în 1939, șamanii apar, sub raport intelectual, superiori mediului lor. „Ei sunt principalii păstrători ai bogatei literaturi orale: vocabularul poetic al unui șaman cuprinde 12 000 de cuvinte, în timp ce limbajul uzual — singurul cunoscut de restul comunității — nu comportă decât 4 000. Șamanii dau dovadă de o memorie și o stăpânire de sine net superioare mediei. Ei sunt capabili să-și execute dansul extatic în interiorul iurtei înțesate de privitori, într-un spațiu strict limitat, cu hainele îngreuiate de peste 15 kg de discuri de fier găurite și de alte obiecte, fără să atingă sau să rănească pe nimeni" *(Mythes, rêves et mystères*, p. 105).

Cartea lui G.V.Xenofontov a fost tradusă în germană de A.Friedrich și G.Buddruss, *Schamanengeschichten aus Sibirien* (München, 1956).

Despre inițierea publică a șamanilor buriați, vezi sursele citate și rezumate în *Le Chamanisme*, pp. 106–111 (p. 106, n. 1, bibliografie).

246. Despre miturile privind originea șamanilor, vezi L.Sternberg, „Divine Election in Primitive Religions" *(Congrès International des Américanistes*, Compte rendu de la XXIe session, Pt. 2(1924), Göteborg, 1925, pp. 472–512), în special pp. 474 sq.; M.Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 70 sq.

Despre sacrificiul altaic al calului, vezi W. Radlow, *Aus Sibirien: lose Blätter aus dem Tagebuche eines reisenden Linguisten* (Leipzig, 1884), vol. II, pp. 20–50, rezumat în *Le Chamanisme*, pp. 160–165. Vezi *ibid.*, pp. 166–167, analiza istorică a raporturilor dintre Tengere Kaira Khan, Bai Ülgän și sacrificiul șamanic al calului.

Despre coborârile extatice în Infern, vezi *Le Chamanisme*, pp. 167–178, 181 sq. Cf. Jean-Paul Roux, *La mort chez les peuples altaïques anciens et medievaux* (Paris, 1963); id., „Les chiffres symboliques 7 et 9 chez les Turcs nonmusulmans", RHR, 1965, vol.168, pp. 29–53.

La anumite populații se cunoaște împărțirea în șamani „albi" și „negri", deși nu întotdeauna e ușor de definit în ce constă deosebirea. La buriați, ceata fără de număr a semizeilor se subîmparte în Hani negri, slujiți de „șamani negri", și Hani albi, slujiți de „șamani albi". Totuși, această situație nu este primitivă; după mituri, primul șaman a fost „alb"; negrul n-a apărut decât mai târziu; cf. Garma Sandchejew, „Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten" *(Anthropos*, XXVII, 1927–1928, pp. 933–955; XXVIII, 1928, pp. 538–560, 967–986), p. 976. Despre morfologia și originea acestei diviziuni dualiste, vezi *Le Chamanisme*, p. 157–160. Vezi, de asemenea, J.-P.Roux, „Les Êtres intermediaires chez les peuples altaïques", în *Génies, Anges et Démons* (Sources Orientales, VIII, Paris, 1971), pp. 215–256; id., „La danse chamanique de l'Asie Centrale", în *Les Danses Sacrées* (Sources Orientales, VI, 1963), pp. 281–314.

247. Despre simbolismul costumului și tobei șamanului, vezi *Le Chamanisme*, pp. 128–153.

Despre formarea șamanismului nord-asiatic, *ibid.*, pp. 385–394. Despre rolul șamanismului în religie și cultură, *ibid.*, pp. 359–397.

248. Grupului lingvistic paleosiberian îi aparțin iukaghirii, ciukoții, koriacii și ghiliacii. Limbile uralice sunt vorbite de samoezi, ostiaci și voguli. Ramura fino-ugrică îi cuprinde pe finlandezi, ceremiși, votiaci și maghiari etc.

Cartea lui Uno Harva, *Die Religion des Tcheremissen* (FF Communication, nr. 61, Poorvo, 1926) merită o atenție specială. O prezentare generală a „religiilor asiaticilor de nord (triburile din Siberia)" și a „religiilor popoarelor fineze" a fost dată de Ivan Paulson, în *Les religions arctiques et finnoises*, pp. 15–136, 147–261 (excelente bibliografii).

Despre zeul ceresc Num, vezi M.Castrén, *Reiseerinnerung aus den Jahren 1838–1844*, I (Sankt-Petersburg, 1853), pp. 250 sq.; I.Paulson, „Les religions des Asiates septentrionaux", pp. 61 sq:; R.Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio* (Torino, 1955), pp. 379 sq.

Despre miturile scufundării cosmogonice, vezi M.Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, pp. 100 sq. [trad. românească, pp. 86 sq. — nota trad.].

Despre șamanismul ugricilor, vezi *Le Chamanisme*, pp. 182 sq.; la estonieni, cf. Oskar Loorits, *Grundzüge des ethnischen Volksglauben*, I (Lund, 1949), pp. 259 sq.; II (1951), pp. 459 sq. Despre șamanismul lapon, vezi Louise Backman și Ake Hultkrantz, *Studies in Lapp Shamanism* (Stockholm, 1978).

Despre originea șamanică a lui Väinämöinen, precum și a altor eroi din *Kalevala*, vezi Marrtti Haavio, *Väinämöinen Eternal Sage* (FF Communications, nr. 144, Helsinki, 1952).

Despre Stăpânul animalelor și duhurilor păzitoare, ocrotitoare ale vânatului, vezi: Ivan Paulson, *Schutzgeister und Gottheiten des Wildes (der Jagdtiere und Fische) in Nordeurasien. Eine religionsethnographische und religionphänomenologische Untersuchung jägerischer Glaubensvorstellungen* (Stockholm, 1961). Vezi, de același autor, *„Les religions des Asiates septentrionaux (tribus de Siberie)"*, pp. 70–102; „Les religions des peuples finnois", pp. 170–187; „The Animal-Guardian: A critical and synthetic review", HR, III, 1964, pp. 202–219. Aceleași concepții se regăsesc la vânătorii primitivi din America de Sud și de Nord, Africa, Caucaz etc.; cf. bibliografia înregistrată de I.Paulson, „The Animal-Guardian", n. 1–12.

249. Sursele scrise au fost editate de C.Clemen, *Fontes historiae religionum primitivarum, praeindogermanicarum, indogermanicarum minus notarum* (Bonn, 1936). Vezi și W.Mannhardt, *Letto Prussische Götterlehre* (Riga, 1936); A.Mierzynski, *Mythologiae lituanicae monumenta*, I–II (Varșovia, 1892–1895), prezintă și studiază sursele de până în secolul al XV-lea. Cu privire la starea problemelor până în 1952, Haralds Biezais, „Die Religionsquellen der baltischen Völker und die Ergebnisse der bisherigen Forschungen", *Arv.*, 9 (1953), pp. 65–128.

O lucrare de ansamblu privind religia balților a dat Haralds Biezais, în Ake V. Ström și H.Biezais, *Germanische und baltische Religion* (Stuttgart, 1975). Prezentări generale, redactate din diverse perspective, în V.Pisani, „La religione dei Balti", în Tacchi Venturi, *Storia delle Religioni* (ediția a 6-a, Torino, 1971), vol. II, pp. 407–461; Marija Gimbutas, *The Balts* (Londra–New York, 1963), pp. 179–204; Jonas Balys și Haralds Biezais, „Baltische Mythologie", în *W.d.M.*, 1 (1965), pp. 375–454.

O documentare considerabilă, mai ales folclorică și etnografică, cu bibliografii exhaustive, se regăsește în lucrările lui Haralds Biezais, *Die Gottesgestalt der Lettischen Volksreligions* (Stockholm, 1961) și *Die himmlische Götterfamilie der alten Letten* (Uppsala, 1972). Vezi, de asemenea, H.Usener, *Götternamen* (Frankfurt pe Main, 1948, ediția a 3-a, 1948), pp. 79–122, 280–283; W.C.Jaskiewicz, „A Study in Lithuanian Mythology. Juan Lasicki's Samogitian Gods", în *Studi Baltici*, 9, 1952, pp. 65–106.

Despre Dievs, cf. Biezais, *W.d.M.*, I, pp. 403–405; id., „Gott der Götter", în *Acta Academica Aboensis*, Ser. A., Humaniora, vol. 40, nr. 2 (Abo, 1971).

Perkūnas, în letonă Pērkuons, în prusiană veche Percunis, derivă dintr-o formă balto-slavă Perqūnos (cf. paleoslavul Perunŭ) și se apropie de vedicul Perjanya, albanezul Perën-di și germanicul Fjorgyn. Despre Perkūnas, vezi J. Balys, în *W.d.M.*, I, pp. 431–434 și bibliografia citată, *ibid.*, p. 434. Despre Pērkuons, vezi H.Biezais, *Die himmlische Götterfamilie der alten Letten*, pp. 92–179 (pp. 169 sq., studiu comparativ al zeilor indo-europeni ai furtunii).

Nu se cunosc miturile cosmogonice balte. Există un Arbore al Soarelui (= Arbore Cosmic) în mijlocul Oceanului sau către apus; Soarele când asfințește își atârnă de el brâul înainte de a merge la culcare.

Despre Saula, zeița Soarelui, și despre fiii și fiicele ei, despre nunțile ei cerești, vezi H.Biezais, *Die himmlische Götterfamilie der alten Letten*, pp. 183–538. Fiicele Saulei sunt asemenea zeițelor indo-europene ale Aurorei.

Despre Laima, vezi H.Biezais, *Die Hauptgöttinnen der alten Letten* (Uppsala, 1955), pp. 119 sq. (raporturile sale cu norocul și nenorocul), pp. 139 sq. (relațiile cu Dumnezeu), pp. 158 sq. (cu Soarele). Ca zeiță a sorții, Laima patronează nașterea, căsătoria, belșugul recoltelor, bunăstarea animalelor (pp. 179–275). Interpretarea lui H.Biezais a fost acceptată de numeroși baltologi (cf. prezentarea lui Alfred Gaters în *Deutsche Literaturzeitung*, 78, 9 septembrie 1957), dar a fost respinsă de savantul estonian Oskar Loorits; cf. „Zum Problem der lettischen Schicksalgöttinen", *Zeitschrift fur slavische Philologie*, 26, 1957, pp. 78–103. Problema centrală e următoarea: în ce măsură cântecele populare *(daina)* reprezintă documente demne de încredere privind vechiul păgânism leton? După Pēteris Šmits, *daina* ar fi înflorit între secolele al XII-lea și al XIV-lea. Dimpotrivă, H.Biezais consideră că *daina* au păstrat tradiții religioase mult mai vechi; „înflorirea" din secolul al XVI-lea reflectă numai o nouă epocă în creația poetică folclorică (*op. cit.*, pp. 31 sq., 48 sq.). Alți savanți au insistat asupra faptului că *daina* sunt susceptibile de a se înnoi continuu (cf. Antanas Maceina, în *Commentationes Balticae*, II, 1955). Dar Oskar Loorits consideră că *daina* sunt relativ prea recente pentru ca Laima să poată fi o veche divinitate de origine indo-europeană; funcția sa de divinitate a sorții este secundară (*op. cit.*, p. 82); Laima este o „divinitate inferioară", rolul ei limitându-se, după O.Loorits, la a ajuta nașterea și a binecuvânta copilul, asemenea Fecioarei Maria în folclorul religios leton (pp. 90 sq.).

Amintim totuși că criteriul cronologic nu se mai impune când e vorba să evaluezi nu vârsta *expresiei literare orale a unei credințe, ci conținutul ei religios*. Zeițele care patronează nașterea și pe nou-născuți au o structură arhaică; vezi, *inter alia*, Momolina Marconi, *Riflessi mediteranei nella più antica religione laziale* (Milano, 1939); G.Rank, „Lappe Female Deities of the Madder-akka Group" *(Studia Septentrionalia*, 6, Oslo, 1955, pp. 7–79). Este greu de crezut că zeitățile sau semizeitățile feminine populare balte — Laima etc. — au fost formate după modelul Fecioarei Maria. Mai probabil, figura Fecioarei Maria s-a substituit vechilor divinități păgâne, sau acestea, după creștinarea balților, au împrumutat trăsăturile lor mitologiei și cultului Fecioarei.

Despre lycantropia în scopuri „pozitive", afirmată de un vechi leton, prin secolul al XVIII-lea, vezi textul procesului publicat de Otto Höffler, *Kültische Geheimbünde der Germanen*, I (Frankfurt pe Main, 1934), pp. 343–351, și rezumat în cartea noastră *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles* (Paris, 1978), pp. 103–104. Cf. *ibid.*, pp. 99 sq., 105 sq., analiza unor fenomene analoage (*benandantii* din Aquileea, *strigoii* la români etc.).

Despre arhaismul folclorului balt, vezi, de asemenea, Marija Gimbutas, „The ancient religion of the Balts", *Lituanus*, 4, 1962, pp. 97–108. Alte supraviețuiri indo-europene au fost, de asemenea, relevate; cf. Jaan Puhvel, „Indo-European Structure of the Baltic Pantheon", în *Myth in Indo-European antiquity* (Berkeley, 1974, pp. 75–85); Marija Gimbutas, „The Lituanian God Velnias" (*ibid.*, pp. 87–92). Vezi, de asemenea, Robert L.Fischer Jr., „Indo-European Elements in Baltic and Slavic Chronicles", în *Myth and Law among the Indo-Europeans* (ed. Jaan Puhvel, Berkeley, 1970), pp. 147–158.

250. Pentru o prezentare clară și concisă a originii și istoriei vechi a slavilor, vezi Marija Gimbutas, *The Slavs* (Londra–New York, 1971), cf., de asemenea, V.Pisani, „Baltico, slavo, iranico", *Ricerche Slavistiche*, 15, 1967, 3–24.

Textele grecești și latine privind religia au fost editate de C.G.Meyer, *Fontes historiae religionis slavicae* (Berlin, 1931). În același volum se află textul islandez și traducerea latină a epopeii *Knytlingasaga*, precum și documente arabe în traducere germană. Cele mai importante izvoare au fost traduse de A.Brückner, *Die Slawen* (Religionsgeschichtliches Lesebuch, Heft 3, Tübingen, 1926), pp. 1–17. Izvoarele referitoare la slavii orientali au fost publicate și bogat adnotate de V.J.Mansikka, *Die Religion des Ostslaven*, I (Helsinki, 1922).

Nu există lucrări de ansamblu despre istoria religioasă a slavilor. Pentru o prezentare generală, vezi: L.Niederle, *Manuel de l'antiquité slave*, vol. II (Paris, 1926) pp. 126–168; B.O.Unbegaun, *La religion des anciens Slaves (Mana*, vol. III, Paris, 1947), pp. 389–445 (bogată bibliografie); Marija Gimbutas, *op. cit.*, pp. 151–170.

Despre mitologie, vezi Aleksander Brückner, *La mitologia slava* (traducere din poloneză de Julia Dicksteinówna, Bologna, 1923); R.Jakobson, „Slavic Mythology", în Funk și Wagnalls, *Dictionary of folklore, mythology and legend* (New York, 1950), II, pp. 1025–1028; N.Reiter, „Mythologie der alten Slaven". W.d.M., I, 6 (Stuttgart, 1964), pp. 165–208 (cu bibliografie).

Despre religia slavilor occidentali, vezi Th.Palm, *Wendische Kultstätten* (Lund, 1937); E. Wienecke, *Untersuchungen zur Religion der Weststawen* (Leipzig, 1940); R.Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio*, pp. 334–372 („Divinità polycefale").

Despre conceperea divinității la slavi, vezi: Bruno Merriggi, „Il concetto del Dio nelle religioni dei popoli slavi", *Ricerche Slavistiche*, I, 1952, pp. 148–176; cf. și Alois Schmaus. „Zur altslawischen Religionsgeschichte", *Saeculum*, 4, 1953, pp. 206–230.

Un foarte bogat studiu comparativ despre etnologia și folclorul slav a fost dată de Evel Gasparini, *Il Matriarcato Slavo. Antropologia dei Protoslavi* (Firenze, 1973), cu o bogată bibliografie exhaustivă (pp. 710–746). Anumite concluzii ale autorului trebuie privite cu prudență, dar documentarea sa este inestimabilă; cf. observațiile noastre în HR, 14, 1974, pp. 74–78. Lucrarea lui F.Haase, *Volksglaube und Brauchtum der Ostslawen* (Breslau, 1939), este încă foarte utilă. Vezi și Vladimir Propp, *Feste agrarie russe* (Bari, 1978).

Chronica Slavorum de Helmond (1108–1177) a fost editată în *Monumenta Germaniae historica*, vol. XXI, Hannover, 1869. Pasajele privind religia au fost reproduse de V.J.Mansikka, *Die Religion der Ostslawen*, I, și de Aleksander Brückner, *Die Slawen*, pp. 4–7. Despre *Cronica lui Nestor*, vezi A. Brückner, *Mitologia Slava*, pp. 242–243; id., *Die Slawen*, pp. 16–17.

Din bogata bibliografie despre Perun, e de ajuns să menționăm A. Brückner, *Mitologia Slava*, pp. 58–80 (hipercritică), R.Jakobson, „Slavic Mythology", p. 1026, E.Gasparini, *Matriarcato Slavo*, pp. 537–542. Unii autori au văzut în Perun „Zeul Suprem, stăpânitor al fulgerului", despre care vorbește istoricul bizantin Procopius. Dar zeul ceresc, indiferent și

îndepărtat, evocat de Helmond este, prin însăși structura sa, diferit de zeii furtunii. Despre valoarea mărturiei lui Procopius, vezi R.Benedicty, „Prokopios Berichte über die slawische Vorzeit", *Jahrbuch der Oesterreichischen Byzantinischen Gesellschaft*, 1965, pp. 51–78.

Despre Volos/Veles, vezi A.Brückner, *op. cit.* pp. 119–140; R.Jakobson, „Slavic Mythology", p. 1027; id., „The Slavic god «Veles» and his Indo-European cognates", *Studi Linguistici in Onore di Vittore Pisani* (Brescia, 1969), pp. 579–599; Jaan Puhvel, „Indo-European Structures of the Baltic Pantheon", în *Myth in Indo-European Antiquity* (editat de G.I.Larson, Berkeley–Los Angeles, 1974), pp. 75–89, în special pp. 88–89; Marija Gimbutas, „The Lituanian God Veles", *ibid.*, pp. 87–92.

Despre Simarglŭ, vezi R. Jakobson, „Slavic Mythology", p. 1027. Despre Mokoș, vezi A.Brückner, *Mitologia Slava*, pp. 141 sq. Despre Dajbog, vezi A.Brückner, *Mitologia Slava*, pp. 96 sq.; R.Jakobson, „Slavic Mythology", p. 1027 (ambele lucrări comportă bogate bibliografii).

Despre Rod și *rojenița*, vezi A.Brückner, *op. cit.*, pp. 166 sq. Despre *Mati sîra zemlia*, vezi M.Gimbutas, p. 169. Principala ei sărbătoare, *Kupala* (de la *kupati*, „a se scălda"), avea loc la solstițiul de vară și comporta aprinderea rituală de focuri, precum și o scăldare colectivă. Se făcea un idol de paie, *kupala*, îmbrăcat femeiește, care era rezemat de un trunchi de copac tăiat, curățat de crengi și de frunze și înfipt în pământ. La slavii din regiunea baltică, femeile erau acelea care tăiau și pregăteau copacul sacru (un mesteacăn) și îi ofereau sacrificii. Mesteacănul reprezenta Arborele Sacru ce leagă Cerul de Pământ (M.Gimbutas, p. 169).

Despre zeii balților, vezi lucrările lui Th.Palm și E.Wienecke, citați mai sus, precum și remarcile critice ale lui R.Pettazzoni, *op.cit.*, pp. 562 sq.

Sursele germanice și *Knytlinga Saga* (redactate în islandeza veche, în secolul al XIII-lea) furnizează unele informații importante despre temple și despre cultul lui Rüggen. Idolii de lemn, împodobiți cu metal, aveau trei, patru sau mai multe capete. La Stettin, un templu îi era consacrat lui Triglav, un *„Summus Deus"* tricefal. Statuia lui Sventovit, la Arkona, avea patru capete. Alți idoli erau cu și mai multe; Rujevit avea șapte fețe pe un singur cap.

Despre Svantovit, vezi N.Reiter, *op.cit.*, pp. 195–196; V.Machek, „Die Stellung des Gottes Svantovit in der altslavischen Religion", în *Orbis Scriptus* (München, 1966), pp. 491–497.

251. Despre spiritele pădurii (*leș* etc.), vezi documentarea la E.Gasparini, *Il Matriarcato Slavo*, pp. 494 sq. Pentru *domovoi*, vezi cap.III din cartea noastră *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, pp. 81–130 [trad. românească, pp. 87–135 — nota trad.].

Despre bogomilism, vezi mai departe, § 293, bibliografia citată.

Despre dualismul slav, vezi bibliografia înregistrată în *De Zalmoxis...*, p. 95, n. 34–36 [trad. românească, pp. 100–101 — nota trad.].

252. Semnalăm câteva sinteze recente despre sfârșitul Antichității; S.Mazzarino, *The End of the Ancient World* (Londra, 1966; prezintă și analizează ipotezele avansate de istoricii moderni); Peter Brown, *The World of Late Antiquity* (Londra, 1971; cea mai bună introducere în problemă de până acum); Hugh Trevor-Roper, *The Rise of Christian Europe* (New York, 1965; în special pp. 9–70). Cartea lui Johannes Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums* (ediția a 2–a, Heidelberg, 1929) n-a fost încă depășită. Între lucrările cele mai elaborate citățm: Ferdinand Lot, *La fin du monde antique et le début du Moyen Âge* (Paris, 1951); Michael Rostovtzeff, *Social and Economic History of the Roman Empire* (ediția a 2–a, I–II, Oxford, 1957); Ernst Stein, *Histoire du Bas Empire*, I–II (Bruxelles, 1949, 1959); Lucien Musset, *Les invasions: les vagues germaniques* (Paris, 1965; ediția a 2–a, adusă la zi, 1969); id., *Les invasions: le second assaut contre l'Europe chrétienne: VII-XIe siècles* (1966). Vezi și studiile, semnate de autori diferiți, adunate în volumul *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century* (ed. A.Momigliano, 1963); mai ales A.Momigliano, „Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century", *ibid.*, pp. 79–99. Cf. Peter Brown, *The Making of Late Antiquity* (Cambridge, Mass., 1978).

Despre reacția elitelor păgâne, vezi P. de Labriolle, *La réaction paienne: étude sur la polémique anti-chrétienne du Ier au VIe siècle* (ediție nouă, 1950) și mai ales Walter Emil Kaegi, *Byzantium and the Decline of Rome* (Princeton, 1968), în special pp. 59–145.

Cea mai recentă (și mai bună) ediție și traducere comentată din *Die Civitate Dei* este aceea din *Studii Augustiniene*, în cinci volume (Paris, 1959–1960).

Despre pregătirea și structura cărții *De Civitate Dei*, vezi Peter Brown, *Augustine of Hippo. A biography* (Berkeley și Los Angeles, 1967), pp. 229–239. Vezi și J. Claude Guy, *Unité et structure logique de la „Cité de Dieu" de Saint Augustin* (Paris, 1961). Poate apărea ca paradoxal faptul că Sfântul Augustin nu pune în discuție expresiile religioase ale vremii (Misterele, religiile orientale, mithraismul etc.), ci un păgânism arhaic care, după expresia lui Peter Brown, „exista numai în biblioteci". Dar, în secolul al V-lea, elitele păgâne erau pasionate de *litterata vetustas* — tradiția imemorială conservată de scriitori clasici (P.Brown, *op. cit.*, p. 305).

Despre concepția ciclurilor în istoriografia greacă și romană, ca și în iudaism și în creștinism, vezi G.W. Trompf, *The Idea of Historical Recurrence in Western Thought: From Antiquity to the Reformation* (Berkeley și Los Angeles, 1979), în special pp. 195 sq.

253. Din enorma literatură critică despre Sfântul Augustin, citățm: H.I. Marrou, *S. Augustin et la fin de la culture antique* (1938; ediția a 2–a, 1949) și Peter Brown, *Augustine of Hippo* (cele două opere comportă bogate bibliografii). Vezi și Étienne Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin* (ediția a 2–a, 1943); id., *La philosophie au Moyen Âge* (Paris, 1944), pp. 125 sq.; P. Borgomes, *L'Eglise de ce Temps dans la prédication de saint Augustine* (Paris, 1972); E. Lamirande,

L'Église céleste selon saint Augustin (1963); *A Companion to the Study of St. Augustin*, Edited by Roy W. Battenhouse (Grand Rapids House, 1955).

254. Despre Părinții Bisericii, vezi J.Quasten, *The Golden Age of Greek Patristic Literature, from the Council of Nicaea to the Council of Calcedon* (Utrecht, 1960); H.A.Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, I–II (Cambridge, Mass., 1956); J.Plegnieux, *Saint Grégoire de Nazianze théologien* (Paris, 1952); J.Daniélou, *Platonisme et théologie mystique, essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse* (ediția a 2–a, 1954); O. Chadwick, John Cassian, *A Study in primitive Monasticism* (Cambridge, 1950); J.R.Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire romain* (Paris, 1933); P.Autin, *Essai sur saint Jérôme* (Paris, 1951).

Despre Origen, vezi Eugène de Faye, *Origène. Sa vie et son oeuvre, sa pensée*, I–III (Paris, 1923–1928) și, mai ales, Pierre Nautin, *Origène. Sa vie et son oeuvre* (Paris, 1977). Autorul analizează cu pertinență toate sursele accesibile pentru a stabili biografia și a reconstitui, măcar în linii mari, gândirea lui Origen. Despre biografia redactată de Eusebius, în a sa *Istorie eclesiastică* (P.Nautin, pp. 19–98), vezi și Robert Grant, *Eusebius as Church Historian* (Oxford, 1981), pp. 77–83.

Pe bună dreptate, P.Nautin remarcă faptul că Origen „și-a ratat moartea. Dacă ar fi murit în celula sa, titlul de martir i-ar fi ocrotit memoria de atacurile a căror țintă a fost timp de secole. Martirajul și l-a dorit toată viața: l-a dorit sub Septimiu Sever, după martiriul tatălui său, era pregătit și sub Maximin Tracul, când lucra la *Exortație la martiriu;* a avut mult de suferit și sub Decius, dar nu a avut parte de gloria martiriului în ochii posterității" (p. 441).

Tratatul *Despre Principii*, al cărui text complet se găsește numai în versiunea latină a lui Rufinus, a fost tradus în engleză de G.W. Butterworth (Londra, 1936), în franceză de Henry Crouzel și Manlio Simonetti, *Traité des Principes* („Sources chrétiennes", 4 vol., 1978–1980) [în limba română, vezi Origen, *Scrieri alese*, partea a treia, *Despre Principii*, împreună cu *Convorbiri cu Heraclid* și *Exortație la martiriu*, traducere de Teodor Bodogae pentru primele două și de C.Galeriu pentru *Exortație...*, București, E.I.B. 1982 — nota trad.].

Cartea a patra din *De Principiis*, dimpreună cu *Exortație la martiriu*, *Despre Rugăciune*, prologul la *Comentariu la Cântarea Cântărilor* și *Omilia a XXVII-a asupra Martirilor* au fost traduse de Rowan A.Greer, *Origen* (New York, 1979). Vezi și *Comentariu la Evanghelia după Ioan* („Sources chrètiennes", 3 vol., 1967–1976, editat și tradus de Marcel Borret); *Comentariu la Evanghelia după Matei* (1970, editat și tradus de Marcel Girot); *Omiliile la Cartea Numerelor* (traduse de A.Mehat, 1951) și *Omiliile la Ieremia* (editate și traduse de P.Nautin, Paris, 1976–1977).

Despre alcătuirea *Hexaplei*, vezi P.Nautin, *Origène*, pp. 333–361.

Despre teologia lui Origen, vezi H. de Lubac, *Histoire et ésprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (Paris, 1950); H.Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène* (Paris, 1956); B. Drewery, *Origen on the Doctrine of Grace* (Londra, 1960); M.Harl, *Origène et la fonction révèlatrice du Verbe Incarné* (Paris, 1958).

Adversarii lui Origen l-au acuzat adesea că a susținut metempsihoza în *De Principiis (Peri Archôn)*. Vezi analiza critică a lui Claude Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne* (Paris, 1961, pp. 295–518). Totuși, notează Pierre Nautin, Origen însuși „a respins întotdeauna energic această acuzație. Ipoteza sa nu comporta decât o unică încarnare în fiecare lume: nu era vorba de metensomatoză (= metempsihoză), ci numai de ensomatoză" (*op. cit.*, p. 126).

255. Cea mai bună ediție și traducere franceză a *Confesiunilor* este aceea a lui A. Solignac, E. Tréhord și G. Buisson (*Oeuvres de saint Augustin*, vol. 13–14, 1961–1962). Vezi P.Courcelle, *Les „Confessions" de saint Augustin dans la tradition littérarire. Antécédents et postérité* (Paris, 1963) [vezi și Fericitul Augustin, *Scrieri alese*, I, *Confesiuni*, traducere și indici de Nicolae Barbu, introducere și note de Ioan Rămureanu, București, E.I.B., 1985 — nota trad.].

Despre maniheismul din Africa romană și sfântul Augustin, vezi: E.Decret, *L'Afrique manichéene (IV-Ve siècles). Étude historique et doctrinale*, 2 vol. (1978); id., *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine. Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin* (1970).

Fragmente din tratatele antimaniheene ale lui Augustin (în special *Acta contra Fortunatum Manichaeos*, redactată în 392, *De Genesi contra Manichaeos*, 388, și *De natura boni contra Manichaeos*, 398–399) sunt reproduse și comentate de Claude Tresmontant, *La métaphysique du christianisme*, pp. 528–549.

Despre Donatus și donatism, vezi W.H.C. Frend, *The Donatist Church* (Oxford, 1952); G.Willis, *Saint Augustine and the Donatist Controversy* (Londra, 1950).

Despre Pelagius și pelagianism, vezi G.de Plinval, *Pélage: ses écrits, sa vie et sa réforme* (Lausanne, 1934); J.Fergusson, *Pelagius* (Cambridge, 1956); S.Prese, *Pelagio e pelageanesimo* (1961). Cf. și P.Brown, *op. cit.*, pp. 340–375.

Textele lui Augustin despre originea sufletului, păcatul originar și predestinare sunt citate și comentate de Claude Tresmontant, *op. cit.*, pp. 588–612.

Despre teologia Naturii și a Grației, în special la Sfântul Augustin, vezi A.Mandouze, *Saint Augustin, L'aventure de la raison et de la grâce* (Paris, 1968), și, în ultimă instanță, Jaroslav Pelikan, *The Emergence of the Catholic Tradition, 100–600* (Chicago, 1971), pp. 278–331).

256. Despre evoluția ideilor Sfântului Augustin privind cultul martirilor, vezi în ultimul timp Victor Saxer, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles* (Paris, 1980), pp. 191–280.

Despre cultul sfinților și exaltarea religioasă a relicvelor în Biserica occidentală, vezi lucrările fundamentale ale lui H. Delahaye, *„Sanctus", essai sur le culte des saints dans l'antiquité* (Bruxelles, 1927); *Les origines du culte des martyrs* (ediția a 2–a, Bruxelles, 1933); *Les légendes hagiographiques* (ediția a 4–a, Bruxelles, 1955). Mica lucrare a lui Peter Brown,

The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity (Chicago, 1980), reînnoiește abordarea problemei și, în bună parte, înlocuiește literatura anterioară.

Despre *martyria*, lucrarea lui André Grabar, *Martyrium, recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, I–II (Paris, 1946), rămâne fundamentală. Cf. și E.Baldwin Smith, *The Dome. A Study in the History of Ideas* (Princeton, 1950).

Despre comerțul cu relicve în Evul Mediu timpuriu, vezi, în ultimă instanță, Patrick J. Geary, „The Ninth-Century Relic Trade. A response to popular piety?", în James Obelkevitch, ed., *Religion and the People, 800–1700* (Chapel Hill, 1979), pp. 8–9.

Despre pelerinaje, vezi B. Kötting, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antiken und das Pilgerwesen in der alten Kirche* (Munster i. W., 1950).

O monografie exemplară despre geneza și dezvoltarea legendelor legate de viața și minunile Sfântului Nicolae, poate sfântul cel mai popular, a fost redactată de Charles W.Jones, *Saint Nicolas of Myra, Bari and Manhattan. Biography of the Legend* (Chicago, 1978).

257. Pentru o introducere generală, vezi J.Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique* (Paris, 1961); Jaroslav Pelikan, *The Spirit of Eastern Christendom* (Chicago, 1974); Hans-George Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (München, 1959); D. Obolenski, *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe, 500–1454* (Londra, 1971); Francis Dvornik, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew* (Cambridge, Mass., 1958); Olivier Clément, *L'essor du christianisme oriental* (Paris, 1967).

Istoria și urmările Sinodului din Calcedon au fost prezentate de R.V. Sellers, *The Council of Chalcedon* (Londra, 1953) și, în amănunt, în studiile reunite de Aloys Grillmeier și Heinrich Bacht, *Das Konzil of Chalkedon: Geschichte und Gegenwart*, 3 vol. (Würzburg, 1951–1952).

Despre monofizism, vezi W.H.C.Frend, *The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries* (Cambridge, 1972).

Despre liturghia bizantină, vezi N.M.D.R.Boulet, *Eucharistie ou la Messe dans ses variétés, son histoire et ses origines* (Paris, 1953); Jean Hani, *La divine liturgie. Aperçus sur la Messe* (Paris, 1981). Despre Roman Melodul, vezi E.Wellecz, *A History of byzantine music and hymnography* (Oxford, 1949).

Despre simbolismul bisericii bizantine, vezi H. Seldmayr, *Die Entsehung der Kathedrale* (Zürich, 1959); Jean Hanni, *Le symbolisme du temple chrétien* (ediția a 2–a, Paris, 1978).

Despre *theosis* („îndumnezeire"), vezi Jules Cross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs: Contribution historique à la doctrine de la grâce* (Paris, 1938); J.Pelikan, *The Spirit of Eastern Christendom*, pp. 10–36.

Despre Maxim Mărturisitorul, vezi Hans Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie* (Freiburg, 1941); Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus The Confessor* (Lund, 1965); Irénée Hausherr, *Philantie: De la tendresse pour soi à la charité, selon saint Maxime le Confesseur* (Roma, 1952).

Cea mai bună traducere franceză a lui Dionisie (Pseudo-) Areopagitul este aceea a lui Maurice de Gandillac (Paris, 1942). Despre influența lui Maxim Mărturisitorul în apus prin intermediul traducerii în latină a operei lui Dionisie, vezi Deno John Geanakoplos, *Interaction of the „Sibling" Byzantine and Western Cultures in the Middle Ages and Italian Renaissance, 330–1600* (Yale, 1976), pp. 133–145.

258. Mișcarea iconoclastă a avut două faze: prima din 726 până în 787, a doua între 813 și 843. În 726, împăratul Leon al III-lea a promulgat un edict împotriva cultului icoanelor, iar fiul său, Constantin al V-lea, a respins și cultul sfinților și chiar pe cel al Fecioarei; el a interzis termenii de „sfinți" și pe acela de *theotokos*. „Cel care pictează imaginea lui Hristos arată că n-a înțeles profunzimile dogmei unirii inseparabile a celor două naturi ale lui Hristos" (text citat de J.Pelikan, *The Spirit of Eastern Christendom*, p. 117).

Sinodul din Hieria, în 754, a condamnat în unanimitate cultul icoanelor. Totuși, în 787, văduva lui Leon al IV-lea și patriarhul din Constantinopol au convocat al VII-lea sinod ecumenic de la Niceea. Iconoclasmul a fost anatemizat, dar a fost reintrodus în 815 de împăratul Leon al V-lea. Abia în 843 sinodul convocat de împărăteasa Teodora a restabilit definitiv cultul icoanelor.

Să adăugăm că iconoclaștii au distrus toate icoanele pe care le-au găsit și că al II-lea Sinod de la Niceea (783) a decis confiscarea întregii literaturi iconoclaste; nici un text original n-a putut ajunge până la noi.

Despre originea cultului icoanelor, vezi: A.Grabar, *L'iconoclasme byzantin, dossier archéologique* (Paris, 1957), pp. 13–91; E.Kitzinger, „The cult of Images in the Age before Iconoclasm", *Dumbarton Oaks Papers*, 8, 1954, pp. 83–159.

Pentru un studiu comparativ, vezi Edwin Bevan, *Holy Images: An Inquiry into Idolatry and Image-Worship in Ancient Paganism and Christianity* (Londra, 1940).

Despre istoricul controversei, vezi: N. Iorga, *Histoire de la vie byzantine: Empire et civilisation d'après les sources* (Bucarest, 1934), II, pp. 30 sq., 65 sq.; E.I.Matin, *A History of the Iconoclastic Controversy* (New York, fără an); Stephen Gero, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V* (Louvain, 1977); Paul J. Alexander, *The Patriarch Nicephoros of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire* (Oxford, 1958); Norman Baynes, „The Icons before Iconoclasm", *Harvard Theological Review*, 44, 1955, pp. 93–106; id., „Idolatry and the Early Church", în *Byzantine Studies and Other Essays* (Londra, 1960); pp. 116–143; Gerhardt B.Ladner, „The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy", *Dumbarton Oaks Papers*, 7, 1953, pp. 1–34; Milton Anastos,

„The Argument for Iconoclasm as presented by the Iconoclasts in 754 and 815", *Dumbarton Oaks Papers*, 7, 1953, pp. 35–54. Vezi, de asemenea, George Florovski, „Origen Eusebius and the Iconoclastic Controversy", *Church History*, 19, 1956, pp. 77–96; Peter Brown, „A Dark-Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy", *English Historical Review*, 88, 1973, pp. 1–34.

Despre estetica icoanelor și premisele ei teologale, vezi: Gervase Mathew, *Byzantine Aesthetics* (New York, 1963), în special pp. 98–107; E. Kissinger, „Byzantine Art in the period between Justinian und Iconoclasm", în *Berichte zum XI. Internationalen Byzantinisten-Kongress* (München, 1958), pp. 1–56; Cyril Mango, *The Art of the Byzantine Empire 312–1453* (Englewood Cliffs, 1972), pp. 21–148.

Ipoteza influențelor islamice a fost reexaminată de G.E. von Grunebaum, „Byzantine iconoclasm and the influence of the Islamic environment", HR, 2, 1962, pp. 1–10.

259. Despre istoria și culturile Arabiei înainte de islam dispunem de o expunere clară și lapidară a lui Irfan Shahīd, în *The Cambridge History of Islam*, I (1970), pp. 3–29. Vezi și: H.Lammens, *Le berceau de l'Islam* (Roma, 1914); id., *L'Arabie occidentale avant l'Hégire* (Beyrouth, 1928); W. Coskel, *Die Bedeutung der Beduinen in der Geschichte der Araber* (Köln, 1953); F.Gabrielli, ed., *L'antica società beduina* (Roma, 1959); F.Altheim și R.Stiehl, *Die Araber in der alten Welt*, I–V (Berlin, 1964–1968); M. Guidi, *Storia e cultura degli Arabi fino alla morte di Maometto* (Firenze, 1951); J.Ryckmans, *L'institution monarchique en Arabie méridionale avant l'Islam* (Louvain, 1951).

Despre religiile Arabiei preislamice, vezi: J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums* (ediția a 3–a, Berlin, 1961); G.Ryckmans, *Les religions arabes préislamique* (ediția a 2–a, Louvain, 1951); A.Jamme, „Le panthéon sur-arabe préislamique d'après les sources épigraphiques", *Le Muséon*, 60, 1947, pp. 57–147; J.Henninger, „La religion bédouine préislamique", în *L'antica società beduina*, pp. 115–140; Maria Höfner, „Die vorislamischen Religionen Arabiens", în H.Gese, M.Hofner, K.Rudolph, *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer* (Stuttgart, 1970), pp. 233–402. Inscripțiile și monumentele din Arabia Meridională au fost editate și analizate în *Corpus des inscriptions et antiquités sud-arabes:* Académie des Inscriptions et des Belles Lettres (Louvain, 1977).

Despre credințele în spirite, cf. J.Henninger, „Geisterglaube bei den vorislamischen Araben", *Festschrift für P.J.Schebesta* (Freibourg, 1963), pp. 279–316.

Despre cele trei zeițe — al-Lât, Manât și al-'Uzzâ — vezi M.Höfner, „Die vorislamischen Religionen", pp. 361 sq., 370 sq. și J.Henninger, „Ueber Sternkunde u. Sternkult in Nord- und Zentralarabien", *Zeit.f. Ethnologie*, 79, 1954, pp. 82–117, în special pp. 99 sq.

Despre structura și cultul preislamic al lui Allah, vezi *Shorter Encyclopaedia of Islam* (editat de H.A.R. Gibb și J. H. Kramers, Leiden, 1961), p. 33; M.Höfner, *op. cit.*, pp. 357 sq.; id., în W.d.M., I, pp. 420 sq. J.Chelhoud a dat două contribuții importante asupra religiozității arabe dinainte și de după islam: *Le sacrifice chez les Arabes* (Paris, 1955); *Les structures du sacré chez les Arabes* (1965).

Despre sacrificiul primelor roade, vezi Joseph Henninger, *Les fêtes de printemps chez les Sémites et la Paque israélite* (Paris, 1975), pp. 37–50, cu o bibliografie exhaustivă. Vezi, de același autor: „Zum Verbot des Knochenzerbrechens bei den Semiten", *Studi... Giorgio Levi de la Vida* (Roma, 1956), pp. 448–459; id., „Menschenopfer bei den Araber", *Anthropos*, 53, 1958, pp. 721–805. Teoria generală a sacrificiului la vechii semiți, elaborată de W. Robertson Smith și ilustrată de o povestire a Sfântului Nil privind arabii preislamici, a fost discutată de Karl Heussi, *Das Nilusproblem* (Leipzig, 1921) și de J.Henninger, „Ist der sogenante Nilus-Bericht eine Brauchbare religionsgeschichtliche Quelle?", *Anthropos*, 50, 1955, pp. 81–148.

Despre cultul Lunii în vechea Arabie și în islam, vezi Maxime Rodinson, în *La Lune. Mythes et rites* (*Sources Orientales*, 5, Paris, 1962), pp. 153–214 (bibliografie bogată).

Despre pelerinajele la Mecca în Antichitatea preislamică și în islam, vezi: J.Gaudefroy-Demombynes, *Le pèlerinaje à la Mecque*, Paris, 1923; Muhammad Hamidullah, în *Les pèlerinages* (*Sources Orientales*, 3, 1960), pp. 87 sq.; J.Henninger, „Pèlerinages dans l'ancien Orient", *Suppl. au Dictionnaire de la Bible*, vol. VII, fasc. 38, col. 567–548, Paris 1963.

Despre *Ka'ba*, vezi succinta expunere a lui M.Höfner, „Die vorislamischen Religionen", pp. 360 sq. și articolul vizat mai sus în *Shorter Encyclopaedia of Islam*, pp. 192–198. Vezi și bibliografia înregistrată la § 263.

Izvoarele privind viața și activitatea lui Mahomed sunt, mai întâi, Coranul și cele mai vechi biografii redactate pe baza tradițiilor orale de Ibn Isḥāq (mort în 768), *Shīrah* („Viața"), prescurtată și editată de Ibn Hišam (mort 822), și *Maghāzi* („Expedițiile") de al-Wāqidī (mort 822). Prima, care este cea mai importantă, a fost tradusă de Alfred Guillaume, *The Life of Muhammad, a Translation of (Ibn) Ishāq's Sīrat Rasūl Allah* (Londra, 1955). Este important de precizat însă că numeroase episoade biografice par legendare; de exemplu, călătoriile caravaniere ale lui Mahomed în Siria, întâlnirile lui cu călugări creștini etc.

Printre cele mai recente și mai bune biografii ale lui Mahomed, o mențiune specială merită: Tor Andrae, *Mohammad, the Man and his Faith* (Londra, 1936; retipărit, New York, 1960; insistă pe elementul eshatologic din prezicerea Profetului); Régis Blanchère, *Le problème de Mahomet. Essai de biographie critique du fondateur de l'Islam* (1952; arată lacunele informației de care se dispune); W.Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca* (Oxford, 1953) și *Muhammad at Medina* (1956; examinează în amănunt implicațiile sociale și politice ale misiunii lui Mahomed și evidențiază geniul său politic); id., *Muhammad; Prophet and Statesman* (Oxford, 1961; condensează cele două volume sus-menționate); Maurice Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet* (Paris, 1957; lucrare erudită, oglindind pozitivismul istoriografic de la sfârșitul secolului

al XIX-lea); Maxime Rodinson, *Mahomet* (1965; ediția a 2-a, revăzută și adăugită, 1969), id., „The Life of Muhammad and the sociological problem of the beginnings of Islam", *Diogenes*, nr. 20, 1957, pp. 28–51 (abordare sociologică). Cele două volume ale lui Muhammad Hamidullah, *Le Prophète de l'Islam. I: Sa Vie. II: Son Oeuvre* (Paris, 1959), în pofida bogatei lor bibliografii, sunt de neutilizat.

Coranul a fost de mai multe ori tradus în cele mai importante limbi europene. Am consultat: Arthur J.Arberry, *The Koran Interpreted*, 2 vol. (Londra, 1955), traducere considerată drept cea mai reușită din punct de vedere literar, deși abuzează de arhaisme; Richard Bell, *The Qur'ān*, 2 vol. (Londra, 1955), dă o versiune mai exactă, dar lectura este mai degrabă greoaie; *Le Coran: traduction selon un essai de reclassement des sourates*, 2 vol. (Paris, 1947, 1950), de Régis Blachère; primul volum a fost republicat sub titlul *Introduction à Coran* (1959), și traducerea reeditată, cu un număr redus de note, în 1957: *Le Coran*. Întreaga lucrare a fost primită cu entuziasm de un mare număr de orientaliști, francezi și străini. Citatele noastre din Coran sunt preluate din traducerea lui D.Masson (Bibliothèque de la Pléiade, 1967), dar am consultat întotdeauna și versiunile lui R.Blachère, R.Bell și J.Arberry.

Revelațiile învățate pe de rost de către primii credincioși au fost fixate în scris în timpul vieții lui Mahomed. Dar adunarea *surelor* într-o „Carte" a fost îndeplinită la ordinul celui de al treilea calif, Otmân, ginerele Profetului (644–655). Ordinea *surelor* nu este cronologică; cele mai lungi au fost puse la început și cele mai scurte la sfârșit.

Despre elaborarea textului coranic, vezi A.Jeffrey, *Materials for the History of the Text of the Qur'ān* (Leiden, 1937); R.Blachère, *Introduction à Coran, passim.*; John Burton, *The Collection of the Qur'ān* (Cambridge Univ. Press, 1977); John Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford Univ. Press, 1977).

Despre primele experiențe extatice ale lui Mahomed, vezi textele citate și analizate de Tor Andrae, *Mohammed*, pp. 34 sq.; Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, pp. 39 sq.; Arthur Jeffrey, *Islam. Muhammad and his Religion* (New York, 1958), pp. 15–21.

Îngerul Gabriel nu e menționat în *surele* compuse înainte de Medina. Probabil că Mahomed a crezut la început că avusese viziunea lui Allah însuși; cf. Montgomery Watt, p. 42. Experiențele extatice ale lui Mahomed se deosebeau de cele ale „văzătorilor" *(kāhin)*. Totuși, la fel ca și *kāhin*, Mahomed își acoperea capul cu mantaua când aștepta revelația; cf. *Coran*, 73:1; 74:1. E vorba, de altfel, de un comportament ritual caracteristic mai multor tipuri de mantică orientală și mediteraneană.

Despre *hanīf*, vezi Tor Andrae, *Les origines de l'Islam et le christianisme* (traducere din germană, Paris, 1955), pp. 39–65; N.A.Faris și H.W.Glidden, „The Development of the meaning of the Koranic Hanīf", *Journal of the Palestine Oriental Society*, 19, 1930, pp. 1–13; Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, pp. 28 sq., 96, 162–164.

260. Despre tendințele monoteiste la arabi, vezi J.Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, pp. 215 sq.

Privitor la diversele etape ale monoteismului lui Mahomed, vezi C.Brockelmann, „Allah und die Götzen, der Ursprung des islamischen Monotheismus", ARW, 21, 1922, pp. 99 sq.; W.Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, pp. 63 sq.

Despre porunca divină de a-și dezvălui revelațiile, vezi *surele* citate și comentate de W.Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, pp. 48 sq.

Despre creștinismul din Arabia și eventualele influențe asupra lui Mahomed, vezi: Richard Bell, *The Origin of Islam in its Christian Environment* (Londra, 1926); Tor Andrae, *Les origines de l'Islam et le christianisme*, pp. 15–38, 105–112, 201–211; Joseph Henninger, *Spuren christlichen Glaubenswahrheiten im Koran* (Schöneck, 1951); J.Ryckmann, „Le christianisme en Arabie du Sud préislamique", în *Atti del Convegno Internazionale sul tema: L'Oriente cristiano nella storia della civiltà* (Roma, 1964).

Despre eshatologia propovăduită de Mahomed, vezi: Paul Casanova, *Mohammed et la Fin du Monde. Étude critique sur l'Islam primitif* (Paris, 1911–1921; utilă prin documentația bogată; dar teza autorului n-a fost acceptată); Tor Andrae, *Mohammed*, în special pp. 53 sq. Privitor la concepția lui despre moarte, postexistență și înviere, vezi Thomas O'Shaughnessy, *Muhhamad's Thougths on Death: A Thematic Study of the Qur'ānic Data* (Leiden, 1969); Ragnar Eklund, *Life between Death and Resurrection according to Islam* (Diss. Uppsala, 1941); M.Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, pp. 443 sq.; Alford T.Welch, „Death and Dying in the Qur'ān", în Frank E.Reynolds și Earle H.Waugh, ed., *Religious Encounters with Death* (University Park și Londra, 1977), pp. 183–199.

Despre abrogarea versetelor privind cele trei zeițe, cf. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, pp. 103 sq. Abrogarea a dat naștere mai târziu unei doctrine speciale a teologiei dogmatice; vezi câteva texte în A.Jeffrey, *Islam*, pp. 66–68.

261. Despre scenariul mitito-ritual al ascensiunii celeste a unui Trimis (= Apostol) pentru a aduce pe pământ „Cartea Sfântă", vezi G.Widengren, *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book* (Uppsala, 1950); id., *Muhammad, the Apostle of God and his Ascension* (Uppsala, 1955).

Despre *mi'râğ* (cuvânt însemnând la început „scară", apoi „ascensiune" și, mai exact, ascensiunea lui Mahomed), vezi în *Shorter Encyclopaedia of Islam*, pp. 381–384; G.Widengren, *Muhammad, the Apostle of God*, pp. 76 sq.; Alexander Altman, *Studies in Religious Philosophy and Mysticism* (Ithaca — New York, 1969), pp. 41–72 („The Leader of Ascension").

Despre eshatologia musulmană și eventualele sale influențe asupra lui Dante, vezi: Miguel Asin Palaciós, *La escatologia musulmana e la Divina Commedia* (ediția a 2-a, Madrid, 1941); E.Cerulli, *Il „Libro della Scala" e la questione delle fonte arabo-spagnole della Divina Commedia* (Studi e Testi, 150, Città del Vaticano, 1949); id., *Nuove ricerche sul „Libro della Scala" e la conoscenza dell'Islam in Occidente* (Studi e Testi, 271, Città del Vaticano, 1972).

După Geo Widengren, Alessandro Bausani a evidențiat alte elemente iraniene în Coran; vezi *Persia religiosa* (Milano, 1959), pp. 136 sq. Să le amintim pe cele mai importante: doi îngeri coranici ai magiei, Harut și Marut *(Coran,* 2:102), derivă din cele două spirite Ameša Spenta mazdeene, Haurvatāt și Ameretāt (ipoteza, avansată de Lagarde, a fost confirmată de G.Dumézil, *Naissance d'Archanges,* Paris, 1945, pp. 158 sq.); argumentul privind învierea trupurilor (29:19–20) se regăsește în textele pehlevi (de exemplu, *Zātspram,* cap. XXXIV); imaginea stelelor căzătoare aruncate asupra demonilor care încearcă să ajungă la Cer (*Coran,* 15:17–18; 37:79 etc.) are paralele în *Mēnōkē Khrat* (cap. XLIX); expresia „ungerea (vopsirea) de către Dumnezeu" (2:138) amintește de un pasaj din *Dēnkart:* „Creatorul, Ohrmazd, a pictat Timpul cu culori" etc. Aceste elemente iraniene au fost răspândite prin intermediul gnoselor și mitologiilor sincretiste ale iudaismului, creștinismului târziu și maniheismului (*ibid,* p. 144).

262–263. Despre persecutarea credincioșilor musulmani la Mecca, vezi Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca,* pp. 117 sq.; despre cauzele emigrării unui grup de musulmani în Abisinia, vezi *ibid.,* pp. 115 sq.

Despre raporturile Profetului cu evreii din Medina, vezi Gaudefroy-Demombynes, *op. cit.,* pp. 119 sq., 152 sq.; Montgomery Watt, *Muhammad at Medina,* pp. 192 sq. (cu bibliografie); id., *Muhammad, Prophet and Statesman,* pp. 166 sq. Despre influențele evreiești, vezi A.J. Wensinck, *Mohamed en de Joden to Medina* (Leiden, 1928; parțial tradusă de G.H.Bousquet și G.W. Bousquet-Mirandolle sub titlul: „Influence juive sur les origines du culte musulman", *Revue Africaine,* 98, 1954, pp. 85–112); Tor Andrae, *Les origines de l'Islam,* pp. 100 sq.; Abraham I.Katsh, *Judaism in Islam* (New York, 1954).

Despre activitatea Profetului la Medina, vezi Gaudefroy-Demombynes, *op. cit.,* pp. 110–226; Montgomery Watt, *Muhammad at Medina, passim.; Shorter Encycl. of Islam, s.v.: al-Madina,* pp. 291–298.

Despre *'umma, vezi Shorter Encycl. of Islam, s.v.,* pp. 603–604; Marshall Hogdson, *The Venture of Islam,* I, pp. 172–193, F.M.Denny, „The Meaning of Ummah in the Qur'ān", HR, 15, 1975, pp. 34–70. Să adăugăm totuși că, în ciuda structurii sale religioase, *'umma* a păstrat anumite obiceiuri tribale.

Despre Avraam în Coran, vezi *Shorter Encycl., s.v. Ibrahim,* pp. 254–255 (bibliografie); Yonakim Moubarac, *Abraham dans le Coran. L'histoire d'Abraham dans le Coran et la naissance de l'Islam* (Paris, 1957).

Ka'ba este un foarte vechi centru ceremonial; Mahomed îl proclamă întemeiat de Avraam și de fiul său Islamil; vezi *Shorter Encycl., s.v.,* pp. 181–189 (bibliografie bogată). Simbolismul „Centrului Lumii", implicit în orice centru ceremonial arhaic, este dezvoltat mai târziu după modelul evreiesc de la Ierusalim; cf. A.J.Wensinck, *The Ideas of the Western Semites concerning the Navel of the Earth* (Amsterdam, 1916; reeditare, New York, 1978), pp. 11–20, 48 sq., 52 sq. *Ka'ba* a fost creată cu 2 000 de ani înainte de Facerea Lumii; Adam a fost creat lângă Mecca; substanța trupului lui Mahomed a fost luată din „buricul Pământului" care se află la Mecca etc. (pp. 18 sq.). Simbolismul *Ka'ba* a fost din belșug reinterpretat de misticii și teosofii musulmani; vezi, *inter alia,* Henry Corbin, „La configuration du Temple de la *Ka'ba* comme secret de la vie spirituelle", *Eranos-Jahrbuch,* 34, 1965, pp. 79–166.

264. Destul de multă vreme, Mahomed a arătat o anumită simpatie față de creștini: „Vei constata că oamenii cei mai apropiați de credincioși prin prietenie sunt cei care spun: «Da, suntem creștini!» pentru că se găsesc printre ei preoți și călugări care nu se umflă de mândrie. Tu vezi ochii lor plini de lacrimi când aud cele ce au fost revelate Profetului nostru, căci își dau seama de adevărul lor. Ei spun: «Doamne al nostru! Noi credem! Înscrie-ne numele printre cei ce te mărturisesc»" (5:82–83). Abia după ce a cucerit Mecca, lovindu-se de rezistența creștinilor din Siria, Mahomed și-a schimbat atitudinea; cf. 9:29–35 („Ei i-au luat pe învățații și călugării lor ca și pe Mesia, fiul Mariei, drept stăpâni, în locul lui Dumnezeu" etc., 9–31).

Despre raporturile dintre credințele creștinilor (mai ales acelea ale nestorienilor și anumite secte gnostice iudeo-creștine) și teologia lui Mahomed, vezi: Tor Andrae, *Les origines de l'Islam et le christianisme,* în special, pp. 105 sq.; D.Masson, *Le Coran et la révélation judeo-chrétienne, Études comparées* (Paris, 1958) și bibliografia înregistrată la § 260.

Este semnificativ că anumite doctrine gnostice, în primul rând ideea că Iisus n-a fost răstignit și n-a cunoscut moartea, doctrine care, ca urmare a polemicilor și persecuțiilor Marii Biserici, abia mai supraviețuiau în secolul al VII-lea, au recâștigat actualitate grație lui Mahomed și avântului islamului. Pe de altă parte, e probabil că membrii anumitor grupări creștine antitrinitare au fost atrași de monoteismul absolut propovăduit de Mahomed și au fost printre primii care au îmbrățișat islamul.

Există o imensă literatură despre teologia coranică. Cele mai bune introduceri sunt articolele despre Allah de D.B.Macdonald *(Shorter Encyclopaedia of Islam)* și de Louis Gardet (*Encyclopédie de l'Islam,* ediție nouă 1956). Vezi și A.J.Wensinck, *The Muslim Creed* (Cambridge, 1932); A.S.Triton, *Muslim Theology* (Londra, 1947); L.Gardet-M.M.Anawati, *Introduction à la théologie musulmane* (Paris, 1948); Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet,* pp. 261–497; Fazlur Rahman, *Islam* (Londra-New York, 1966), pp. 30–66, 85–116); F.M.Pareja, *Islamologia,* pp. 374–391, 445–492 (cu bibliografie).

Despre evoluția legendei lui Mahomed și venerarea Profetului ca ființă supraumană, vezi F.M.Pareja, *op.cit.,* pp. 533–554 (p. 554, bibliografia).

O expunere analitică a câtorva interpretări ale islamului de orientaliștii occidentali — în special I.Goldziher, C.Snouck Hurgronje, C.H.Becker, D.B.Macdonald, Louis Massignon —, vezi Jean-Jacques Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident* (Paris–La Haye, 1963), cu o importantă bibliografie, pp. 331–351.

265. Istoria primilor patruzeci de ani de la Hegira este în amănunt prezentată (cu traducerea izvoarelor principale) de Leone Caetani, *Annali dell'Islam*, 10 vol. (Milano–Roma, 1905–1926); dar interpretările sale sunt de multe ori de cercetat cu prudență.

Marshall G.S.Hodgson a prezentat o istorie generală a islamului în cele trei volume ale operei sale postume, *The Venture of Islam. Conscience and History of a World Civilization* (Chicago, 1974); vol.I: *The Classical Age of Islam;* II: *The Expansion of Islam in the Middle Periods;* III: *The Gunpowder Empire and the Modern Times*. Numai primul volum se raportează la problemele discutate în acest capitol; vezi în special pp. 146–280.

Lucrarea enciclopedică *Islamologia*, de F.M.Pareja, cu colaborarea lui A.Bausani și L.Hertling (Roma, 1951), conține multe capitole despre instituțiile religioase și Califat (pp. 73 sq., 392 sq.).

Despre istoria primilor califi și dinastia Omeiazilor, vezi în *Cambridge History of Islam*, vol. I. (1970), expunerile de ansamblu ale Laurei Veccia Vaglieri și D.Sourdel, pp. 57–139 și bibliografiile înregistrate, pp. 739–740; vezi și F.Gabrielli, *Muhammad and the Conquests of Islam* (Londra, 1968); H. Lammens, *Études sur le siècle des Omayyades* (Beyrouth, 1930); A.A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, I–III (Bruxelles, 1935–1968); B.Spuler, *The Muslim World. A Historical Survey*. I: *The Age of the Caliphs* (Leiden, 1960; trad. din germană).

Despre dinastia Abbasizilor, vezi, în ultimă instanță, M.A. Shaban, *The Abbassid Revolution* (Cambridge, 1978).

Despre raporturile dintre Mu'āwiyya și 'Alī, vezi E.L.Petersen, *Alī and Mu'awiya in early Arabis tradition* (Copenhaga, 1964).

Despre șiism și ismaelism, vezi cap. XXXV și bibliografiile reunite în §§ 273–274.

Despre ceremoniile religioase comemorând moartea lui Husein, vezi, în ultimă instanță, Earle H. Waugh, *„Muharram Rites: Community Death and Rebirth"*, în Frank Reynolds și Earle Waugh, ed., *Religious Encounters with Death* (University Park și Londra, 1977), pp. 200–213.

Despre influențele arhitecturii religioase creștine, vezi F.Baldwin Smith, *The Dome: A. Study in the History of Ideas* (Princeton, 1950), pp. 41 sq. și *passim*.

Despre continuitatea ideilor și tehnicilor artistice orientale și mediteraneene în cultura islamică, vezi Ugo Monneret de Willard, *Introduzione allo studio dell'archaeologia islamica* (Veneția, 1960), pp. 89 sq. și *passim*.

Despre întemeierea Bagdadului de către califul al-Manṣūr și simbolismul său cosmologic și imperial (simbolism de origine sasanidă), vezi Charles Wendell, „Baghdād: *Imago mundi*, and other foundation-lore", *International Journal of Middle East Studies*, 2, 1971, pp. 99–128.

266. Pentru o istorie universală a Evului Mediu, înglobând deopotrivă Orientul Apropiat și Asia, vezi lucrarea alcătuită sub coordonarea lui Édouard Perroy, *Le Moyen Âge, l'expansion de l'Orient et la naissance de la civilisation occidentale* (Paris, 1955; ediția a 5–a, revăzută, 1967). O prezentare alertă și personală a istoriei și a culturii occidentale în Evul Mediu a dat Friedrich Heer, *The Medieval World: Europe 1100–1350* (Londra, 1962; originalul german, *Mittelalter*, a apărut în 1961). Vezi și R.Morghen, *Medioevo cristiano* (ediția a 2–a, Bari, 1958).

Despre trecerea de la Antichitate în Evul Mediu, vezi Hugh Trevor-Roper, *The Rise of Christian Europe* (Londra–New York, 1965); William Carroll Park, *Origins of the Medieval World* (Standford, 1958); H.I.Marrou, *Décadence romaine ou antiquité tardive? III-VIe siècle* (Paris, 1977) și culegerea colectivă *Il passagio dell'antichità al medioevo in Occidente* (Spoletto, 1962).

Bibliografia critică în jurul lui *Mahomet et Charlemagne* (1937) de Henry Pirenne a fost înregistrată de W.C.Bark, *op.cit.*, pp. 114–124.

Despre creștinismul din epoca carolingiană, vezi K.F. Morrisson, *The two Kingdoms: Ecclesiology in Carolingian Political Thought* (Princeton, 1964); E.Patzelt, *Die Karolingishe Renaissance* (Graz, 1965).

Despre papa Grigore VII și Reforma bisericii întreprinsă de el, vezi A.Fliche, *La réforme grégorienne*, I–III (Paris, 1924–1937). La un an după alegerea sa, în 1074, Grigore al VII-lea decretează demiterea preoților simoniaci, căsătoriți sau concubinari. În 1075 , el publică o culegere de 27 propuneri, *Dictatus Papae*, în care proclamă independența papalității și a bisericii față de puterile laice și tinde să instaureze o teocrație pontificală (Jacques Le Goff, în *Histoire des religions*, vol. II, 1972, p. 813). Să citām propunerile cele mai îndrăznețe: „I: Biserica romană a fost întemeiată de însuși Dumnezeu. II: Numai pontiful roman este îndreptățit să fie universal. XII: El poate să-i detroneze pe împărați. XIX: Nimeni nu poate să-l judece pe el" (*ibid.*, p. 814). Înaltul cler, prinții și, mai ales, împăratul n-au primit cu ochi buni *Dictatus Papae*. Dar în 1076 Grigore al VII-lea l-a excomunicat pe împărat, l-a detronat și i-a dezlegat pe supușii lui de jurământul de credință. Împăratul a recurs atunci la penitența de la Canossa (1077), care l-a dezarmat pe papă" *(ibid)*. Canossa „constituie, deopotrivă, originea secularizării și slăbirii imperiului umilit, cât și imposibilitatea fundamentală de a pune în lucrare teocrația pontificală" (J.Chelini, citat de Le Goff, p. 814).

Vezi, de asemenea, R.Folz, *L'idée d'Empire en Occident du Ve au XIVe siècle* (Paris, 1953); M.D.Chenu, *La théologie au douzième siècle* (Paris, 1957).

Despre temele apocaliptice în Evul Mediu, vezi Norman Cohn, *The Pursuit of Millenium* (ediție nouă, revăzută și adăugită, Oxford, 1970), pp. 29 sq. și *passim*.; Bernard McGinn, *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in Middle Ages* (New York, 1979). Pe tema „Împăratul Lumii de Apoi", vezi Marjorie Reeves, *The influence of Prophecy in the Later Middle Ages* (Oxford, 1969), pp. 293 sq.

În cartea sa *L'An Mil* (Paris, 1980), Georges Duby a prezentat și analizat strălucit o culegere de texte despre spaimele și miracolele mileniului.

267. Despre regalitatea sacră la vechii germani, vezi bibliografia înregistrată în partea a II-a, § 177. Despre supraviețuirea acestei concepții după convertirea la creștinism, vezi Marc Bloch, *Les rois thaumaturges* (Strasbourg, 1922); William A.Chanecy, *The Cult of Kingship in Anglo-Saxon England. The transition from Paganisme to Christianity* (Berkeley și Los Angeles). Cf. și Gale R.Owen, *Rites and Religions of the Anglo-Saxons* (Londra, 1981).

Despre cavalerie și feudalism, vezi S.Painter, *French Chivalry* (Baltimore, 1940); Carl Stephenson, *Mediaeval Feudalism* (Cornell Univ. Press, 1942; excelentă introducere, vezi mai ales pp. 40 sq.); Gustave Cohen, *Histoire de la chevalerie en France au Moyen Âge* (Paris, 1949). Ceremonia învestirii e analizată cu pertinență de Phillippe du Puy de Clinchamps, *La chevalerie* (Paris, 1961), pp. 37 sq.

268. Din bogata bibliografie recentă despre Cruciade, vezi mai ales René Grousset, *L'epopée des Croisades* (Paris, 1939); Steven Runciman, *History of the Crusades*, I–III (Cambridge, 1951–1954); Adolf Wass, *Geschichte der Kreuzzüge*, I–II (Freiburg i.B., 1956); Paul Alphandéry și Alphonse Dupront, *La chrétienté et l'idée de Croisade*, I–II (Paris, 1958–1959); K. Setton, *A History of Crusades*, I-II (Philadelphia, 1958, 1962); J.A. Brundage, *The Crusades* (Milwaukee, 1962). Vezi și studiile reunite în volumul *L'idée de Croisade* (= Congresso Intern. di Scienze storiche, Roma, 1955, Relazzioni, III, Florence, 1955); mai ales P.Lemerle, „Byzance et la Croisade", și A.Cahen, „L'Islam et la Croisade".

O selecție de izvoare arabe a fost tradusă în italiană de Francesco Gabrielli, *Storici Arabi delle Crociate* (Torino, 1957; există și o traducere engleză, *Arab Historians of the Crusades*, Berkeley și Los Angeles, 1969).

Despre elementele eshatologice și milenariste, vezi A.Dupront, „Croisades et eschatologie", în E.Castelli, ed., *Umanesimo e esoterismo* (Padova, 1960), pp. 175–198; Norman Cohn, *The Pursuit of the Millenium* (ediție revăzută și adăugită, Oxford, 1970), pp. 61 sq., 98 sq.

Vezi și F.Cardini, *Le Crociate fra il mito e la storia* (Roma, 1971).

269. Despre primele ordine monastice întemeiate la sfârșitul secolului al XI-lea, vezi J.B.Mahn, *L'ordre cistercien* (ediția a 2-a, Paris, 1951); J.Leclercq, *Saint Bernard et l'esprit cistercien* (Paris, 1966).

Despre cele trei clase ale societății occidentale medievale, vezi J.-Le Goff, *Pour un autre Moyen Âge. Travail et culture en Occident: 18 essais* (Paris, 1977), pp. 80–90; G.Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme* (Paris, 1978).

Despre simbolismul catedralelor, vezi Hans Sedlmayr, *Die Entstehung der Kathedrale* (Zürich, 1950); Otto von Simpson, *The Gothic Cathedral* (New York, 1956); Marie-Madeleine Davy, *Initiation à la symbolique romane* (Paris, 1964); Aurelia Stappert, *L'ange roman, dans la pensée et dans l'art* (Paris, 1975), în special pp. 149 sq., 440 sq. (bogată bibliografie; excelentă iconografie); Erwin Panofsky, *Gothic Architecture and Scholasticism* (New York, 1976).

Despre Alienor de Acvitania și influența lui, vezi F.Heer, *The Medieval World*, pp. 157 sq.; cf., de asemenea, A.Kelly, *Eleanor of Aquitaine and the Four Kings* (Cambridge, Mass., 1952).

Despre literatura curtenească, vezi A.Jeanroy, *La poésie lyrique des troubadours* (Toulouse–Paris, 1934); R.R.Bezzola, *Les origines et la formation de la littérature courtoise en Occident, 500–1200* (Paris, 1944); P.Zumthor, *Histoire littéraire de la France mediévale, VI-XI* (Paris, 1954); J.Lafite-Houssat, *Troubadours et Cours d'Amour* (Paris, 1960); excelentă vedere de ansamblu; conține o traducere a „judecăților" date Curților de Doamne, pp. 46–63); Moshé Lazar, *Amour courtois et „Fin Amors" dans la littérature du XII-e siècle* (Paris, 1964).

270. Despre valorizarea religioasă a principiului feminin, vezi textele citate de Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels* (New York, 1979), pp. 57 sq. Tratatul *Le Tonnerre, Esprit Parfait* a fost tradus de George W.MacRae, *The Nag Hammadi Library* (ed. James M.Robinson, New York–San Francisco, 1977), pp. 271–277. Cf. *ibid.*, pp. 461–470, traducerea unui alt tratat important, de John Turner, *Trimorphic Protennoia*.

Problema influenței poeziei lirice hispano-arabe asupra poeziei spaniole și provensale a prilejuit o vastă literatură critică. Vezi Menéndez Pidal, *Poesía árabe y poesía europea* (Madrid, 1950); Emilio Garcia Gómez, *Poemas arábigo-andaluces* (ediție nouă, Madrid, 1940); id., „La lirica hispano-arabe y la aparición de la lirica romance", *Al Andalus*, 21, 1956, pp. 310 sq.; Claudio Sanchez Albornoz, „El Islam de Espania y el Occidente", în *L'Occidente e l'Islam, Atti della XIIa settimana di studio di Spoletto*, 2–8 aprilie (Spoletto, 1965, I), pp. 149–308, în special pp. 177 sq.; S.M.Stern, „Esistono dei rapporti letterari tra il mondi islamico e l'Europa occidentale nell'alto medio evo?", *ibid.*, II, 631–665.

Despre limbajul secret al confreriei *Fedeli d'Amore*, vezi R.Ricolfi, *Studi su i „Fedeli d'Amore"*, vol. I (Milano, 1933); cf. M.Eliade, *Initiation, rites, sociétès secrètes* (= *Naissances mystiques*, Paris, 1959), pp. 267 sq.

Din enorma literatură critică despre romanele ciclului arthurian semnalăm: Roger S.Loomis, ed., *Arthurian Literature in the Middle Ages* (Oxford, 1959); id., *The development of Arthurian Romance* (Londra, 1963); Jean Marx, *La légende arthurienne et le Graal* (Paris, 1952); id., *Nouvelles recherches sur la légende arthurienne* (Paris, 1965); R.W. Barber, *Arthur of Albion. An Introduction to the Arthurian Literature and Legends in England* (Londra, 1961). Vezi și lucrarea colectivă *Lumière du Graal* („Cahiers du Sud", 1951, în special articolul lui J.Vendryès, „Le Graal dans le cycle breton", pp. 73 sq.) și lucrările Colocviului Internațional: *Les Romans du Graal aux XIIe et XIIIe siecles* (Paris, 1956; ed. C.N.R.S.).

Pentru elementele inițiatice din romanele ciclului arthurian, vezi M.Eliade, *Initiation, rites, sociétès secrètes*, pp. 264 sq.; cf. și Antoinette Fiers-Monnier, *Initiation und Wandlung. Zur Geschichte des altfranzösischen Romans im XII. Jahrhundert* (Studiorum Romanorum, vol. V, Berna, 1951).

Despre elementele orientale în *Parzival*, vezi Hermann Goetz, „Der Orient der Kreuzzüge in Wolframs *Parzival*", *Archiv für Kulturgeschichte*, II, pp. 1–42. Cf. și erudita și sugestiva lucrare de Helen Adolf, *Visio Pacis: Holy City and Grail* (Pennsylvania State University Press, 1960; excelentă documentație, pp. 179–207).

Despre influența hermetistă în *Parzival* de Wolfram von Eschenbach, vezi H. și R.Kahane, *The Krater and the Grail. Hermetic Sources of the Parzival* (Urbana, 1965), interpretare acceptată de H.Corbin, *En Islam iranien*, II (1971), pp. 143–154. Etimologia celor trei enigmatice personaje este semnificativă: Kyot ar fi prea cultivatul conte Guillaume de Tudèle, Flégètanis pare să se refere la o lucrare cabalistică din secolul al XII-lea, *Falakath Thani*, „al doilea Cer", al cărei titlu a fost interpretat ca fiind numele unui filosof (H.Kolb, citat de Goetz, pp. 2 sq.); Trevrizent, după Henry și Renée Kahane, derivă de la *Trible Escient* (Întreita Înțelepciune), adică Hermes Trismegistul (cf. *The Krater and the Grail*, pp. 59 sq.). Vezi și Paulette Duval, *La pensée alchimique et le conte du Graal* (Paris, 1979).

Despre raporturile dintre cavaleria medievală și scenariul mitico-ritual al Graalului, vezi J.Frappier, „Le Graal et la Chevalerie", *Romania*, 75, 1954, pp. 165–210.

Despre analogiile cu Iranul, vezi Sir Jahangīr C.Coyajee, „The Legend of the Holy Grail: Its Iranian and Indian Analogous" (*Journal of the K.R.Cama Oriental Institute*, Bombay, 1939, pp. 37–126), „The Round Table of King Kai Khusraun", *ibid.*, pp. 127–194; H.Corbin, *En Islam iranien*, vol. II, pp. 155–188.

271. La cele trei tratate ale lui Gioacchino da Fiore citate în nota 70 trebuie să adăugăm *Tractatus super Quatuor Evangelia*, editat de Ernesto Buonaiuti (Roma, 1930) și *Liber Figurarum*, editat de L.Tondelli (*Il Libro delle Figure dell'Abate Gioacchino da Fiore*, ediția a 2–a, Torino, 1954); despre această lucrare vezi și Marjorie Reeves și Beatrice Hirsch-Reich, *The Figurae of Joachim of Fiore* (Oxford, 1972). Scrierile pseudogioacchinite sunt înregistrate de Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the later Middle Ages: A Study in Joachimism* (Oxford, 1969), pp. 512–518, 541–542. O selecție de texte traduse și comentate de Gioacchino se află în B.McGinn, *Apocalyptic Spirituality* (New York, 1979), pp. 97–148, 289–297.

Despre Gioacchino da Fiore, vezi mai ales H.Grundmann, *Studien über Joachim von Floris* (Leipzig, 1927); id., *Neue Forschungen über Joachim von Floris* (Freiburg, 1950); id., „Zur Biographie Joachims von Fiore und Rainers von Ponza" (*Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 16, 1960, pp. 437–546); E. Buonaiuoti, *Gioacchino da Fiore, i tempi, la vita, il messagio* (Roma, 1931); A. Crocco, *Gioacchino da Fiore* (Napoli, 1960); Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy;* H. Mottu, *La manifestation de l'Ésprit selon Joachim de Fiore* (Neuchâtel–Paris, 1977); Bernard McGinn, *Vision of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages* (New York, 1979), pp. 126–141, 313–318. McGinn a dat o excelentă trecere în revistă critică a cercetărilor recente asupra lui Gioacchino și a gioacchinismului în „Apocalypticism in the Middle Ages: An historiographical Approach", *Mediaeval Studien*, XXXVII, 1975, pp. 252–286.

Despre casa din Corazzo, vezi F.Russo, *Gioacchino da Fiore e le fondazioni florensi di Calabria* (Napoli, 1958).

Despre originile biblice ale simbolismului lui Gioacchino, vezi B.McGinn, „Symbolism in the thought of Joachim of Fiore", în *Prophecy and Millerianism: Essays in Honour of Marjorie Reeves* (Londra, 1980), pp. 143–164.

272. Să semnalăm mai întâi câteva prezentări generale: H.A. R. Gibb, *Mohammedanism: An Historical Survey* (Oxford, 1949; ediția a 2–a, 1961); Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago, 1966; ediția a 2–a, 1979); Toufic Fahd, „L'Islam et les sectes islamiques", *Histoire des religions* (sous la direction d'Henry-Charles Puech), vol. III (Paris, 1977), pp. 3–177; A.Bausani, *L'Islam* (Milano, 1980). Vezi și bibliografiile înregistrate mai sus, §§ 264–265.

Indispensabilă pentru bogăția sa, fiind deopotrivă o introducere generală la istoria islamului și o lucrare de referință, în același timp, Henry Laoust, *Les schismes dans l'Islam* (Payot, 1965).

Gustave E.von Grunebaum a dat o prezentare a culturii și a spiritualității medievale în *Medieval Islam* (Chicago, 1946; ediția a 2–a, revăzută și adăugită, 1953). Vezi și lucrarea colectivă *Islam and Cultural Change in the Middle Age* (Wiesbaden, 1975) și articolele lui A.H.Hourani, S.M.Stern, S.A.El-Ali și N. Elisséeff, în *The Islamic City* (ed. A.H.Hourani, S.M.Stern), Oxford, 1970.

Despre *kalām*-ul sunniților, vezi clara expunere a lui Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, I (Paris, 1964), pp.125–178; L.Gardet și M.M.Anawati, *Introduction à la théologie musulmane* (Paris, 1948); A.N.Nader, *Le système philosophique des Mo'tazilites* (Beyrouth, 1956); A.J.Arberry, *Revelation and Reason in Islam* (Londra, 1957); H.A.Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Harvard, 1976; lucrare fundamentală). Vezi și F.Rahman, *Prophecy in Islam; Philosophy and Orthodoxy* (Londra, 1958); S.H.Nasr, *An Introduction to Muslim Cosmological Doctrines* (Cambridge, Mass., 1964); Daniel Gimaret, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane* (Louvain, 1980).

Despre al-Aš'arī și aš'arīsm, vezi W.C.Klein, *The Elucidation of Islam's Foundation* (New Haven, 1940; traducere engleză din *Kītab al-Ibāna* de al-Aš'arī); W.W.Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam* (Londra, 1948).

273. Despre istoria șiismului, vezi Henri Laoust, *Les schismes dans l'Islam*, pp. 25 sq., 98 sq., 181 sq. Interpretarea exhaustivă a gândirii și tehnicilor spirituale șiite a fost făcută pentru prima dată de Henry Corbin, într-un mare număr de studii publicate în *Eranos-Jahrbücher* și în mai multe cărți. O folositoare sinteză e de găsit în lucrarea sa *Histoire de la philosophie islamique*, I, pp. 41–150 (cf. p. 350, bibliografia articolelor sale de până în 1964). Vezi, de asemenea, *Terre céleste et corps de résurrection: de l'Iran mazdéen à l'Iran shī'ite* (Paris, 1961; conține traducerea a unsprezece autori) și *En Islam iranien*, I–II (Paris, 1971–1972) *s.v. shī'isme, shī'ites*.

274. Despre ismaelism, vezi W.Ivanow, *Studies in Early Persian Ismaelism* (Bombay, 1955); H.Corbin, „Épiphanie divine et naissance spirituelle dans la Gnose ismaélienne", *Eranos-Jahrbuch*, XXIII, 1955; id., *„Trilogie ismaélienne"* (traducerea comentată a trei tratate), Paris, 1961; id., *Histoire de la philosophie islamique*, pp. 110–148, 351 (bibliografie).

În cea mai veche scriere ismaeliană conservată se remarcă reminiscențe din lucrarea apocrifă *Evanghelia Copilăriei*, anumite teme din știința mistică a numerelor (de origine gnostică), septadele, care au un rol bine determinat în cosmologie

și care trădează influența maniheană (de exemplu, cele șapte bătălii ale lui Salman împotriva Vrăjmașului etc.); cf. H.Corbin, *Histoire*, p. 111.

Despre mitul lui Mahdī, vezi *Shorter Encyclopaedia of Islam*, pp. 310–313; Ibn Ḫaldūn, *The Muqaddimah. An Introduction to History*, vol. I–III, traducere de Franz Rosenthal (New York, 1958), pp. 156–200 (vezi și pp. 186 sq., părerile sufiilor despre Mahdī).

Despre ismaelismul reformat de la Alamūt, vezi G.S.Hodgson, *The Order of the Assassins: The Struggle of the Early Isma'ilis against the Islamic world* (La Haye, 1955).

Despre „Bătrânul din Munte", vezi C.E.Nowell, „The Old Man of the Mountain", *Speculum*, vol. 22, 1947, pp. 497 sq.; id., „The Sources of the History of the Syrian Assassins", *Ibid.*, vol. 27, 1952, pp. 875 sq.; W.Fleischhauer, „The Old Man of the Mountaîn The Growth of a Legend", *Symposyum*, 9, 1955, pp. 79 sq. Despre povestea lui Marco Polo, vezi Leonardo Olschki, *Marco Polo's Asia* (Berkeley–Los Angeles, 1960), pp. 362–381.

275. Există o întreagă literatură despre sufism, în principalele limbi europene. Să semnalăm câteva lucrări importante: Reynold A.Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism* (Cambridge, 1921, reediată în 1967); A.J.Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (Londra, 1950); Marijan Molé, *Les mystiques musulmans* (Paris, 1965; excelentă introducere); G.C.Anawati și Louis Gardet, *Mystique musulmane. Aspects et tendances, expériences et techniques* (Paris, 1961; conține un mare număr de texte traduse și comentate); Fritz Meier, *Vom Wesen der islamischen Mystik* (Basel, 1943, insistă pe inițierea discipolilor); Seyyed H.Nasr, *Sufi Essays* (Londra, 1972); Anne-Marie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill, 1975; una din cele mai bune lucrări despre sufism; cu bibliografie).

Pentru un istoric al studiilor sufi în Occident, vezi A.J.Arberry, *An Introduction to the History of Sufism* (Londra, 1942). Printre antologiile de texte traduse, citām: Margaret Smith, *Readings from the Mystics of Islam* (Londra, 1950), id., *The Sufi Path of Love* (Londra, 1950); Martino Mario Moreno, *Antologia della Mistica Arabo-Persiana* (Bari, 1951).

Pentru analiza limbajului sufi, vezi: Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (Paris, 1922; ediție nouă, 1968); Paul Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique* (Beyrouth, 1970).

Despre primii mistici, vezi L.Massignon, „Salmān Pāk et les prémices spirituelles de l'Islam iranien" (*Société des Études Iraniennes*, 7, 1934); Margaret Smith, *Rābī'a the Mystic and her Fellow Saints in islam* (Cambridge, 1928).

Despre aceste relații între șiism și sufism, vezi H.Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, pp. 262 sq.; S.H.Nasr, *Sufi Essais*, pp. 97–103; John B.Taylor, „Ja'far al Sādiq, Spiritual Forebear of the Sufis", *Islamic Culture*, vol. 40, nr.2, pp. 97 sq.; Nasr, *Sufi Essais*, pp. 104 sq.

Să citām acest pasaj din al-Qušairī despre deosebirea radicală dintre Lege și realitatea divină căutată de *sufi*: *„šarī'a* are în vedere observarea riturilor și actele de devoțiune; în timp ce Realitatea *(ḥaqīqa)* se preocupă de viziunea interioară a Puterii Divine. Orice rit neînsuflețit de spiritul Realității este fără valoare și orice spirit al Realității nestructurat de Lege este incomplet. Legea există pentru a călăuzi omenirea, în timp ce Realitatea ne face să cunoaștem hotărârile lui Dumnezeu. Legea există pentru slujirea lui Dumnezeu, în timp ce Realitatea există pentru contemplarea lui, Legea există pentru a ne supune la ceea ce El a prescris, iar Realitatea pentru a-i înțelege porunca: una este exterioară, cealaltă interioară" (*Risâlat*, traducere de Eva de Vitray-Meyerovitch, *Rūmī et le soufisme*, Paris, 1977, p. 80).

276. Despre Ẓū l'Nūn, vezi Margaret Smith, *Readings fron the Mystics of Islam*, nr. 20; A.-M. Schimmel, *Mystical dimensions*, pp. 42 sq.

Despre Bistāmī, vezi M. Molé, *Les mystiques musulmanes*, pp. 53 sq.; A.-M. Schimmel, pp. 47 sq., cf. referințele citate în notele 32–34.

Despre Gunayd, vezi A.H.Abdel Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd* (Londra, 1962); R.C.Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, pp. 135–161; M. Molé, *op. cit.*, pp. 61 sq.; Schimmel, *op. cit.*, pp. 57 sq.

Despre Tirmiḏī, vezi A.-M. Schimmel, *op. cit.*, pp. 56–57 și bibliografia citată în notele 35–36 ; H. Corbin, *op.cit.*, pp. 273–275.

Despre doctrina sufi a lui *quṭb*, vezi M.Molé, *op.cit.*, pp. 79 sq.

277. Despre al-Ḥallāǧ e de ajuns să amintim operele lui Louis Massignon, mai ales *La Passion d'al Husayn-ibn-Mansūr al-Hallāj, martyr mystique de l'Islam, exécuté à Bagdad le 26 mars 922*, 2 vol. (Paris, 1922; ediție nouă, revăzută și adăugită, 4 vol., Paris 1975. Lucrările lui Massignon consacrate lui al-Ḥallāǧ sunt înregistrate în „Bibliographie", vol. IV, pp. 101–108).

Viața și martirajul lui al-Ḥallāǧ sunt admirabil prezentate și interpretate de L.Massignon în primul volum din *La Passion*. Despre operele lui al-Ḥallāǧ (catalogul scrierilor lui, redactat la șaizeci de ani după moartea sa, conținea 46 de titluri), vezi *ibid.*, vol. III, pp. 286 sq. L.Massignon precizează că mai mult de 350 de citate izolate din operele lui Ḥallāǧ au intrat în repertoriul clasic al misticii musulmane în cursul secolului IV/IX; cf. *ibid.*, p. 294. Despre *Dīwān* (poeme și rugăciuni extatice), vezi *ibid.*, pp. 296 sq. Cf. traducerea, pp. 300–334, precum și traducerea din *Rīwādyāt*, pp. 334–352. Vezi, de asemenea, traducerea nouă a *Dīwān*-ului, făcută de L.Massignon („Documents Spirituels", vol. 10, Paris, 1955).

Despre *malāmatīyya*, vezi Alessandro Bausani, „Note sul «Pazzo sacro» nell'Islam", SMSR, 29, 1958, pp. 93–107; M.Molé, *op. cit.*, pp. 72 sq. și bibliografia înregistrată de A.-M. Schimmel, *op.cit.*, p. 86, n. 59.

Despre „nebunii întru Hristos", asemănători adepților *malāmatīyya*, vezi V.Roshcau, „Saint Simeon Salos, ermite palestinien et prototype des „Fous-pour-le-Christ"" *(Proche Orient Chrétien*, vol. 28, 1978, pp. 209–219); id., „Que savons-nous des Fous-pour-le-Christ?" *(Irénikon*, vol. 53, 1980, pp. 341–353, 501–512).

278. Despre Šiblī și Niffarī, vezi A.-M. Schimmel, *op. cit.*, pp. 77–82 și n. 46 (bibliografie).

Despre teoriile și practicile sufismului clasic, vezi G.-C. Anawati și L.Gardet, *Mystique musulmane*, pp. 41 sq., 77 sq., 147 sq.; A.-M.Schimmel, pp. 89 (cu bibliografie).

Despre Ğhazzālī, vezi Miguel Asin y Palacios, *Espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, I–IV (Madrid–Granada, 1934–1941); W. Montgomery Watt, *Muslim Intellectual: A Study of Al'Ghazzālī* (Edinburgh, 1963) și bibliografia notată de A.-M.Schimmel, p. 92, n. 66.

Despre traducerile operelor lui Ğhazzālī, vezi bibliografia în A.-M.Schimmel, pp. 92–95, notele 67, 71, 72. Menționăm pe cele care sunt în directă legătură cu subiectul nostru: W.H.Temple Gairdner, *Al-Ghazzālī's The Niche for Lights* (Londra, 1915); W.M.Watt, *The Faith and Practice of Al-Ghazzālī* (Londra, 1952; traducere a tratatului „Le Libérateur des Erreurs"); G.H. Bousquet, *Ih'yā'oulum al-dīn' ou Vivification des Sciences de la Foi* (Paris, 1955; conține rezumatul celor 40 de capitole).

279. Cea mai bună expunere de ansamblu este *Histoire de la philosophie islamique* (Paris, 1964) de Henry Corbin. Vezi *ibid.*, pp. 348 sq. (elemente de bibliografie).

Despre al-Kindī, cf. H. Corbin, *Histoire...*, pp. 217–222, 355 (bibliografie).

Despre al-Fārābī, vezi H.Corbin, *op. cit.*, pp. 222 sq.; D.M.Dunlop, *The Fusul al-Madanī. Aphorisms of the Statesman of al-Fārābī* (text și traducere, Cambridge, 1961); Muhsin Mahdi (traducere), *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle* (Glencoe, Illinois, 1962). Despre doctrina profeției la al-Fārābī, vezi F.Rahman, *Prophecy in Islam. Philosophy and Orthodoxy* (Londra, 1958), pp. 11–29.

Despre Avicenna, vezi A.M.Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sīnā* (Paris, 1937); Louis Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne* (Paris, 1951); F.Rahman, *Avicenna's Psychology* (Londra, 1952); S.M. Afnan, *Avicenna, his Life and Works* (Londra, 1958); Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire. Étude sur le cycle des récits avicenniens* (Paris–Teheran, 1954; ediția a 2-a, Paris, 1979); S.H. Nasr, *Three Muslim Sages* (Harvard, 1963), pp. 9–51.

Semnalăm câteva traduceri recente: *Livre des Directives et Remarques* (traducere de A.M.Goichon, Paris, 1952); *La métaphysique du Shifā* (traducere de G.-C. Anawati, Quebec, 1952); *Livre de la Science*, 2 vol. (traducere de M.Achena și H.Massé, Paris, 1955); cf. bibliografia înregistrată de H.Corbin, pp. 357–358.

Despre filosofia și teosofia musulmană în Spania, vezi expunerea de ansamblu în H. Corbin, *Histoire*, pp. 305–342, 361–363 (bibliografia).

Despre Ibn Massara, vezi Miguel Asin Palacios, *Ibn Massara y su escuela; origines de la filosofia hispano-musulmana* (ediția 2-a, Madrid, 1946).

Despre Ibn Hazm, vezi A. R. Nykl., *A Book containing the Risāla known as „The Dove's Neck-Ring about Love and Lovers"* (Paris, 1932); id., *Hispano-arabic poetry and its relations with the Old Provençal Troubadours* (Baltimore, 1946).

Despre Avempace, vezi M. Asin Palacios, *Avempace. El régimen del solitario* (ediție și traducere, Madrid-Granada, 1946).

Despre Ibn Ṭufayl, vezi Léon Gauthier, *Ibn Thofail, sa vie, ses oeuvres* (Paris, 1909); id., *Hayy ibn Yaqdan, roman philosophique d'Ibn Thofail* (text și traducere, ediția a 2-a, Paris, 1936).

280. Semnalăm câteva traduceri recente din Averroes: L. Gauthier, *Traité décisif (Faṣl al-maqāl) sur l'accord de la religion et de la pshilosophie* (ediția 3-a, Alger, 1948); S. Van der Bergh, *Averroes' Tahāfut al-Tahāfut (The Incoherence of the Incoherence)*, 2 vol. (Oxford, 1954); G.F.Hourani, *On the Harmony of religion and Philosophy* (Londra, 1954).

Literatura critică este considerabilă. Menționăm: L.Gauthier, *Ibn Rochd* (Averroes), Paris, 1948; M. Horten, *Die Metaphysik des Averroes* (Halle, 1912); vezi și prezentările sintetice în *Istoriile* filosofiei medievale ale lui Étienne Gilson, H. Corbin și Julius R. Weinberg.

Despre operele lui Ibn Arabī, accesibile în traducere, vezi R.W.J. Austin, *Ibn al'Arabī: The Bezels of Wisdom* (New York, 1980), p. 12. Semnalăm: Titus Burckardt, *La Sagesse des Prophètes* (Paris, 1956), traducerea parțială a *Colierului Perlelor Înțelepciunii*, și R.W.J. Austin, *The Bezels of Wisdom*, traducere integrală, cu multe comentarii. Scrierile autobiografice ale lui Ibn Arabī au fost traduse de R.W.J. Austin, în *Sufis of Andalusia* (Londra, 1971).

Esențialul bibliografiei critice este înregistrat de R.W.J. Austin, *The Bezels*, p. 13. O mențiune specială pentru: Izutsu, *Comparative Study of Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism* (partea I, Tokyo, 1966), Henry Corbin, *L'imagination creatrice dans le soufisme d'Ibn Arabī* (Paris, 1958), S.A.Q. Husaini, *The Pantheistic Monism of Ibn al-Arabī* (Lahore, 1970).

281. Henry Corbin a editat primele două volume de *Oeuvres philosophiques et mystiques de Sohrawardī* (Istanbul–Leipzig, 1945; Teheran–Paris, 1952). Tot Henry Corbin a elaborat cea mai pătrunzătoare exegeză a gândirii lui Sohrawardī; vezi mai ales *En Islam iranien*, vol. II; *Sohrawardī et des Platoniciens de Perse* (Paris, 1971); *Histoire de la philosophie islamique*, pp. 285–304; *L'archange empourpré. Quinze traités et récits mystiques traduits du persan et de l'arabe* (Paris, 1976).

Este greu de precizat în ce măsură Sohrawardī cunoștea, din izvoare orale sau scrise, tradiția mazdeană. (În afara contribuțiilor lui H. Corbin, semnalăm A. Bausani, *Persia Religiosa*, pp. 181 sq., și J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran Ancien*, pp. 363 sq.) În orice caz, Sohrawardī se reclama atât de la tradiția persană, cât și de la teozofia neoplatoniciană. Amintim că sub sasanizi (226–635), mazdeismul a devenit biserica oficială a Imperiului, deși zurvanismul (§ 213) nu și-a pierdut credincioșii. Marele preot Kartēr, care a reușit să facă să fie condamnat Mani (§ 231), a fost artizanul

ortodoxiei mazdeene. Tot sub sasanizi mitologia și ideologia regalității au cunoscut un nou avânt (cf. G.Widengren, *Les religions de l'Iran*, pp. 343).

Pe plan religios și politic, singurul eveniment important până la cucerirea musulmană a fost revoluția lui Mazdak, favorizată de regele Kavād (488–531). Mazdak afirma că inegalitatea socială este cauza Răului și a suferințelor; prin urmare, el propune împărțirea bunurilor și a femeilor. Dar aristocrația laică și religioasă a reușit să convingă pe regele Kavād și în 528/529 acesta a organizat un mare masacru al mazdakiților. Este semnificativ că tulburările provocate de revoluția lui Mazdak sunt cele „care au antrenat ultima redactare a Avestei și victoria bisericii zoroastriene de stat" (G. Widengren, p. 343). La scurtă vreme după aceasta (în 635), Persia a fost cucerită de musulmani. Dar mazdeismul, izolat în sudul țării, a cunoscut o veritabilă renaștere în secolul al IX-lea (epocă a redactării principalelor lucrări în pehlevi, *Bundahišn*, *Dēnkārt* etc.; J. Duchesne-Guillemin, pp. 365 sq.). Totuși, speranța de a scutura jugul califilor și de a restaura un stat zoroastrian a fost spulberată de turcii dinastiilor ghaznevită și selgiucidă, adversari ireductibili ai tradiției religioase și ai autonomiei politice a poporului iranian.

Într-un atare context ideologic, din nefericire încă puțin cunoscut, trebuie situată nostalgia lui Sohrawardī și a atâtor mistici și poeți iranieni pentru vechea Persie.

282. *Mathnavī* a fost editată și tradusă în engleză de Reynold A. Nicholson, 8 volume (Londra, 1925–1940); vezi lista altor traduceri, parțiale, în A.-M. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, p. 310, n. 24. Selecțiuni din *Dīwān-i Shams-i Tabrīz* au fost traduse în engleză de R.A. Nicholson (1898; reeditare, Cambridge, 1961) și în franceză (sub titlul *Odes mystiques)* de E. Vitray-Meyerovitch (Paris, 1973); pentru celelalte traduceri în limbi europene, cf. A.-M. Schimmel, p. 310, n. 25.

Despre Rūmī, vezi A.-M. Schimmel, *The triumphal Sun. A Study of Mewlana Rūmī's Life and Work*, Londra–The Hague, 1978; id., *Mystical Dimensions*, pp. 309–328; E de Vitray-Meyerovitch, *Rūmī et le soufisme*, (1977), id., *Mystique et poésie en Islam: Djalālud-Dīn Rūmī et les derviches tourneurs* (Paris, ediția a 2-a, 1973); R.A. Nicholson, *Rūmī, Poet and Mystic* (Londra, 1950); cf. și bibliografiile înregistrate de E. de Vitray-Meyerovitch, *Rūmī*, p. 188 și A.-M. Schimmel, *Mystical Dimensions*, p. 311, n. 25, 26; 316, n. 28–31.

Despre muzică și dansurile religioase, vezi Marijan Molé, „La danse extatique en Islam", în *Les danses sacrées* („Sources Orientales" vol. 4, Paris, 1963), pp. 145–280. Despre dansul dervișilor, vezi Fritz Meier, „Der Derwishtanz: Versuch eines Ueberblicks" (*Asiatische Studien*, 8, 1954, pp. 107–136). Despre dansul de tip *māwlawī*, vezi Helmuth Ritter, „Der Reigen der tanzenden Derwishe" *(Zeitschrift für vergleichende Musikwissenschaft*, I, 1933, pp. 28–42).

283. Despre *ḏikr*, vezi Louis Gardet, „La mention du nom divin *(ḏikr)* en mystique musulmane", *Revue Thomiste*, 1952, pp. 642–679; 1953, pp. 197–216; id., *Mystique musulmane*, pp. 187–258; M. Eliade, *Le Yoga*, pp. 218–220; 396–397 (bibliografie).

Despre originea alchimiei, vezi bibliografia înregistrată în partea a II-a a lucrării de față, § 211; cf. și *Forgerons et alchimistes* (ediția a 2-a, revăzută și adăugită, 1977), pp. 173 sq.

Pentru istoria alchimiei arabe, cf. bibliografia în *Forgerons*, pp. 175 sq. Vezi mai ales Paul Kraus, *Jābir ibn Hayyān, contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*, I–II (Cairo, 1942–1943); H. Corbin, „Le livre du glorieux de Jabīr ibn Hayyān, Alchimie et Archétypes", *Eranos-Jahrbuch*, 18, Zürich, 1950, pp. 47–114. Cf., de asemenea, traducerea de Stéphane Ruspoli, a unui mic tratat al lui Ibn Arabī, *L'alchimie du bonheur parfait* (Paris, 1981).

284. Despre Rabbi Jikhanan ben Zaccai și urmările dărâmării Templului, vezi bibliografia citată la § 224 (partea a II-a).

Istoria evreilor de la sfârșitul Antichității până în Evul Mediu a fost prezentată de o manieră magistrală de Salo W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, vol. III–IV (New York, ediție nouă, 1950–1958).

Despre Sanhedrin, vezi Hugo Mantel, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim*, I–II (Cambridge, Mass., 1927; numeroase reimprimări), își păstrează încă întreaga valoare. (Trebuie, totuși, ținut seama de observațiile lui Porter, reamintite și comentate de Jacob Neusner, *Judaism*, pp. 5–14.)

Despre *Mișna* dispunem acum de o expunere clară și viguroasă a lui Jacob Neusner, *Judaism. The Evidence of the Mishnah* (Chicago, 1981), sinteză a numeroase lucrări anterioare ale autorului. Să citām pe cele mai importante pentru înțelegerea *Mișnei: The Idea of Purity in Ancient Judaism* (Leiden, 1973); *A History of the Mishnaic Law of Purities*, vol. 1–22 (Leiden, 1974–1977); *The Modern Study of the Mishnah* (Leiden, 1973); *A History of the Mishnaic Law of Holy Things*, vol. 1–6 (Leiden, 1978–1979); *Form-Analysis and Exegesis: A Fresh Approach to the Interpretation of Mishnah* (Minneapolis, 1980). O bibliografie esențială în *Judaism*, pp. 381–403.

285. Printre traducerile *Talmudului din Babilon* se poate consulta noua ediție, revăzută și corectată de I.M. Weiss (Boston, 1918), a versiunii lui M.L. Rodkinson (New York, 1896–1910; 10 vol.). Traducerea, efectuată de mai mulți savanți, sub direcția lui I. Epstein și J.H. Hertz, a apărut la Londra (1935 sq.) în 35 de volume. Semnalăm și câteva antologii: A.Cohen, *Everyman's Talmud* (Londra, 1932; retipărit în 1949); C. Montefiore și C.G. Loewe, *Rabbinic Antology* (Londra, 1938; retipărit, New York, 1960); G. Goldin, *The Living Talmud* (Chicago și Londra, 1958).

Din bogata literatură critică, semnalăm: Solomon Schechter, *Aspects of Rabbinic Theology* (New York, 1909; retipărit în 1961, cu o introducere de Louis Finkelstein); G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, vol. I, pp. 173 sq.; David Goodblatt, „The Babylonian Talmud", în *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* (Berlin, 1972), I, pp. 257–336; J. Neusner, ed., *Understanding Rabbinic Judaism: From Talmudic to Modern Times* (New York, 1974; cf. David Goodblatt, „Bibliography on Rabbinic Judaism", *ibid.*, pp. 383–402); Joseph Heinemann, *Prayer on Talmud: Forms and Patterns* (traducere de Richard S.Sarason, Berlin, 1977); Jacob Neusner, *The Formation of the Babylonian*

Talmud) (Leiden, 1970); Gerd A.Wewers, *Geheimnis und Geheimhaltung im rabbinischen Judentum* (Berlin–New York, 1975); J. Neusner, „The History of Earlier Rabbinic Judaism: Some new Approaches" (HR, 16, 1977, pp. 216–236).

Despre karaiți, vezi: L.Nemoy, *Karaite Anthology* (New Haven, 1952); D. Sidersky, „Le Caraïsme et ses doctrines", RHR, 1936, vol. 114, pp. 197–221; Z. Cahn, *The Rise of the Karaite Sect. A new Light on the Halakah and Origin of the Karaites* (Philadelphia, 1937); A. Paul, *Recherches sur l'origine du Qaraïsme* (Paris, 1970).

Despre raporturile cu sectarii de la Qumran, vezi N.Wieder, *The Judaean Scrolls and Karaites* (Londra, 1962).

286. Despre filosofia evreiască medievală, vezi G.Vajda, *Introduction à la pensée juive du Moyen Âge* (Paris, 1947); Isaac Husik, *A History of Mediaeval Jewish Philosophy* (New York, 1916; retipărire 1958); Julius Guttmann, *Die Philosophie des Judentums* (München, 1933; trad. engleză, *Philosophies of Judaism*, New York, 1964). André Neher este autorul unui strălucit și original expozeu de ansamblu: „La philosophie juive médievale", în *Histoire de la philosophie (Encyclopédie de la Pléiade*, vol. I, Paris, 1969), pp. 1006–1047.

O culegere adnotată de texte de Filon a fost publicată de Nahum Glatzer, *The Essential Philo* (1971) și David Winston, *Philo of Alexandria: The Contemplative Life, the Giants and Selections* (New York, 1981). Operele complete sunt în curs de traducere de R.Arnaldez, J. Puilloux și Mondésert (Paris, 1961 sq.; 36 de volume au apărut până în 1980). Cea mai bună lucrare despre Filon este cea a lui K.Nikiprowetzki, *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie* (Leyden, 1977).

Despre influența, directă sau indirectă, a lui Filon asupra gândirii medievale creștine, vezi opera lui H.A. Wolfson, *Philo.*, I–II (Cambridge, Mass., 1947); cf. *ibid.*, II, pp. 158 sq., *Tabloul problemelor*.

Primul filosof evreu este Isaac Israeli (855–955 cca), născut și mort în Egipt. Scrierile lui sunt o compilație din diferite izvoare, dar, traduse în latină, au fost utilizate de scolasticii creștini din secolul al XIII-lea. Unele fragmente au fost traduse și comentate în lucrarea lui A. Altmann și S. Stern, *Isaac Israeli* (Londra, 1959).

Traducerea completă a lucrării lui Saadia a dat-o S. Rosenblatt, *The Book of Beliefs and Opinions* (New Haven, 1948). H. A. Wolfson, *Kalam Arguments for Creation in Saadia, Averroes, Maimonides and St. Thomas* (Saadia Anniversary volume, New York, 1943, pp. 197 sq.).

Textul ebraic prescurtat din *Fântâna Vieții* a fost tradus de S.Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe* (Paris, 1859); reeditare în 1927), pp. 3–148; există, de asemenea, o traducere completă a cărții a treia realizată de F.Brunner, *La Source de Vie*, cartea a III-a (Paris, 1950). O traducere engleză completă a fost realizată de H.E.Wedeck, *The Fountain of Life* (New York, 1962).

Despre Ibn Gabirol, vezi mai ales S.Munk, *Mélanges*, pp. 151–306; J. Guttmann, *Die Philosophie des Judentums*, pp. 102–119; Isaak Husik, *A History of Mediaeval Jewish Philosophy* (New York, 1916), pp. 59–80; Julius R.Weinberg, *A Short History of Mediaeval Philosophy* (Princeton, 1964), pp. 146–149.

Tratatul lui Bahya ibn Paquda, *Introduction aux devoirs des coeurs*, a fost tradus de A.Chouraqui (Paris, 1950). Există, de asemenea, o traducere engleză, a lui Edwin Collins, *The duties of the Heart* (1904).

Scrierea lui Iuda Halevi a fost tradusă și adnotată de Hartwig Hirschfeld *The Kuzari* (1946). Vezi și Isaac Husik, *Three Jewish Philosophers: Philo, Saadia Gaon, Jehuda Halevi*, tradusă din ebraică de Hans Lewy, A. Altmann și I.Heinemann (1965; selecție comentată).

287. O excelentă antologie de texte din Maimonide a fost alcătuită de Isadore Twenski, *A Maimonides Reader. Edited with introduction and notes* (New York, 1972). Ea conține lungi extrase din tratatul *Mishneh Torah* (pp. 35–227), o selecție importantă din *Călăuza Rătăciților* (pp. 231–358) și mai multe opuscule și scrisori greu accesibile în traducere (pp. 361–482). Vezi și Arthur Cohen, *Teachings of Maimonides* (Prolegomena by Marvin Fox, New York, 1968). Dintre traducerile din *Moreh Nevukhim* am utilizat-o pe ultima, *The Guide of the Perplexed*, traducere de Shlomo Pines (Chicago, Univ. Press, 1963). Traducerile din *Mishneh Torah* sunt indicate în *Maimonides Reader*, p. 484 și în cartea lui David Hartmann, *Maimonides: Torah and Philosophic Quest* (Philadelphia, 1976), pp. 269–272. Lucrările lui Shlomo Pines (pp. 484–490) și David Hartmann (pp. 272–288) comportă bibliografii exhaustive.

Între cele mai cuprinzătoare prezentări sunt de reținut: Salo W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, VIII (New York 1958), pp. 55–138; Joseph Sarachek, *Faith and Reason: The Conflict over the Rationalism of Maimonides* (New York, 1970). Vezi și Daniel Y. Silver, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy: 1180–1240* (Leiden, 1965); Harry A. Wolfson, „Maimonides on the Unity and incorporeality of God", *Jewish Quarterly Review*, 56, 1965, pp. 112–136; Alexander Altmann, „Essence and existence in Maimonides", în *Studies in Religious Philosophy and Mysticism* (Ithaca, 1969), pp. 108–127; „Free Will and Predestination in Saadia, Bahya and Maimonides", în *Essays in Jewish Intellectual History* (Hanovra–Londra, 1981), pp. 35–64; „Maimonides's «Four Perfections»", *ibid.*, pp. 65–76; „Maimonides and Thomas Aquinas: Natural or Divine Prophecy?", *ibid.*, pp. 77–96.

Lucrarea lui David Hartmann e prețioasă mai ales pentru numeroasele texte ilustrând continuitatea dintre *Mishneh Torah* și *Moreh Nevukhim*; vezi pp. 102 sq. Opinii contrare au fost susținute de Isaac Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy* (retipărit, New York, 1958), p. 5, și Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (Chicago, 1952), pp. 38–95: „The Literary character of the *Guide for the Perplexed*"; id., „Notes on Maimonides' Book of Knowledge" (în *Studies ... presented to Gershom Scholem*, Jerusalem, 1967, pp. 269–285).

288. Singura lucrare esențială, tratând exclusiv istoria misticii evreiești de la origini până la hasidism, este cea a lui Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York, 1946; am folosit ediția a 4–a, 1960, revăzută și adăugită,

cu bibliografie suplimentară). Vezi și traducerea franceză, *Les grands courants de la mystique juive* (Paris, 1950). Citățm, de asemenea, de același autor, *Les origines de la Kabbale* (Paris, 1966; ediție germană, *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Berlin, 1962); *On the Kabbalah and its Symbolism* (New York, 1965; ediție germană, Zürich, 1960); *The Messianic Idea in Judaism and other Essays on Jewish Spirituality* (New York, 1971; culegere de articole publicate între 1937 și 1970).

O scurtă introducere generală, conținând traducerea câtorva texte semnificative, a publicat Guy Casaril, *Rabbi Siméon bar Yochaï et la Kabbale* (Paris, 1961, col. „Maîtres Spirituels"). Cartea lui Paul Vuillaud, *La Kabbale Juive. Histoire et Doctrine. Essai critique*, 2 vol. (Paris, 1923), a fost sever criticată de G.Scholem. Încă utilă, mai ales pentru kabbaliștii creștini de după Renaștere, lucrarea lui A.E.Waite, *The Holy Kabbalah. A Study of the Secret Tradition of Israel* (Londra, 1929). Despre ezoterismul evreu și Kabbala, vezi G.Vajda, „Recherches récentes sur l'ésoterisme juif (1947–1953)", RHR, 1955, vol. 147, pp. 62–92; id., „Recherches récentes (1954–1962)", *ibid.*, 1963, vol. 164, pp. 33–86, 191–212; 1964, vol. 165, pp. 49–78; id., *L'amour de Dieu dans la théologie juive du Moyen Âge* (Paris, 1957); id., *Recherches sur la philosophie et la Kabbale dans la pensée juive du Moyen Âge* (Paris–La Haye, 1962); C. Sirat, *Les théories des visions surnaturelles dans la pensée juive du Moyen Âge* (Leyden, 1969).

Despre *Merkaba*, vezi G.Scholem, *Major Trends*, pp. 40–79; id., *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition* (New York, 1960), *passim.*; id., *Les origines de la Kabbale*, pp. 27–33, 118–122, 128–138, 153–160 etc. Vezi, de asemenea, Ithamar Grunewald, *Apocalyptic and Merkabah Mysticism* (Leiden–Köln, 1980).

Despre *Shi'ur Qoma*, vezi, de asemenea, Alexander Altmann, „Moses Narboni's «Epistle on *Shi'ur Qoma*»", în *Studies in Religious Philosophy and Mysticism* (Ithaca, 1969), pp. 180–209.

Despre *Sepher Yetsira*, vezi G.Scholem, *Major Trends*, 84 sq., 126 sq., 367 sq.; *Les origines de la Kabbale*, pp. 31 sq. Ultima traducere e făcută de Guy Casaril, *op. cit.*, pp. 41–48. Vezi și G.Vajda, „Le commentaire de Saadia sur le *Sepher Yetsira*", *Revue des études juives*, vol. 56, 1945, pp. 64–86.

Despre hasizii din Germania, vezi G.Scholem, *Major Trends*, pp. 80–118. Despre mitologia golemului și originile sale, cf. G.Scholem, „The Idea of the Golem" (în *On the Kabbalah and its Symbolism*, pp. 158–204).

289. Despre reactualizarea anumitor teme mitologice în Kabbala, vezi G.Scholem, „Kabalah and Myth", în *On the Kabbalah and its Symbolism*, pp. 87–117.

Bahir a fost tradus în germană și comentat de G.Scholem, *Das Buch Bahir* (Leipzig, 1923); vezi și *Major Trends*, pp. 74 sq., 229 sq.; *Origines de la Kabbale*, pp. 78–107, 164–194, 211 sq.

Despre *Devekuth*, vezi G.Scholem, „*Devekuth* or Communion with God", în *The Messianic Idea in Judaism*, pp. 203–226 (articol publicat în 1950).

Despre Abraham Abulafia, vezi G.Scholem, *Major Trends*, pp. 119–155 (și notele bibliografice, pp. 398 sq.). Cf. Guy Casaril, *op. cit.*, pp. 66 sq. O traducere aproape completă din *Zohar* au dat Sperling și Maurice Simon, *The Zohar*, 5 vol. (Londra, 1931–1934; reeditare 1955). Vezi mai ales G.Scholem, *Die Geheimnisse Sohar* (Berlin, 1935) și *Zohar: The Book of Splendor* (New York, 1949; culegere și comentariu). Cea mai bună prezentare rămâne tot aceea a lui G.Scholem, *Major Trends*, pp. 156–243 (și notele critice, pp. 385–407). Vezi și Ariel Bension, *The Zohar in Moslem and Christian Spain* (Londra, 1932); F.Secret, *Le Zohar chez les kabbalistes chrétiens de la Renaissance* (Paris–La Haye, 1958).

Despre istoria conceptului de *Shekhina*, vezi G.Scholem, „Zum Entwicklungsgeschichte der kabbalistischen Konzeption der Schekhinah", *Eranos-Jahrbuch*, XXI (Zürich, 1952), pp. 45–107. Despre transmigrarea sufletelor, vezi G.Scholem, *Major Trends*, pp. 241 sq.; id., „The Messianic Idea in Kabbalism" (*The Messianic Idea in Judaism*, pp. 37–48), pp. 46 sq.; id., „Seelenwanderung und Sympathie der Seelen in der jüdischen Mystik", *Eranos-Jahrbuch*, XXIV (1955), pp. 55–118.

290. O excelentă prezentare a vieții spirituale la Safed în secolul al XVI-lea a fost făcută de R.J.Zwi Werblowsky, *Joseph Karo, Lawyer and Mystic* (Oxford, 1962; retipărire la Philadelphia, 1977), pp. 38–83. Vezi *ibid.*, pp. 84–168, biografia lui R.Joseph Karo; pp. 169–286, analiza experiențelor mistice și a teologiei lui Karo.

Despre Isaac Luria și școala sa, vezi G.Scholem, *Major Trends*, pp. 244–286, 407–415.

Când unul din discipolii săi l-a întrebat de ce nu-și expune ideile sub formă de carte, Luria i-a răspuns: „Nu se poate, pentru că toate lucrurile se leagă între ele. De îndată ce deschid gura ca să vorbesc, am impresia că marea se izbește de diguri, le sparge și se revarsă. Cum aș putea atunci exprima ceea ce sufletul meu a primit și cum l-aș putea transpune în scris într-o carte?" Citat de Scholem, *Major Trends*, p. 254.

Isaac Luria se declara singurul kabbalist după Nahmanide care a învățat doctrina secretă direct de la profetul Ilie.

Răspândirea ideilor lui Luria a fost aproape în întregime opera lui Israel Sarug care, între 1592 și 1598, le-a propagat printre kabbaliștii din Italia. Totuși, Sarug cunoștea ideile lui Luria numai prin scrierile lui Vital. În unele puncte, el a reinterpretat radical doctrina maestrului și a dat acesteia o bază cvasifilosofică, inculcându-i un anumit platonism. Este ceea ce, în ultimă instanță, îi explică de fapt succesul; G.Scholem, *ibid.*, pp. 257–258.

291. Despre Sabbatai Zwi și sabbatianism, vezi G.Scholem, *Major Trends*, pp. 286–324; id., „Redemption through Sin" (în *The Messianic Idea in Judaism*, pp. 78–141; articolul a apărut mai întâi în ebraică, în 1937), id., „The Crypto-Jewish Sect of the Donmeh (Sabbatianism) in Turkey" (*ibid.*, pp. 142–166), și mai ales acel *magnum opus* al său, tradus din ebraică de R.J.Zwi Werblovsky, *Sabbatai Sevi, the Mystical Messiah* (Princeton, 1973; traducere revăzută și adăugită a ediției originale publicate la Tel Aviv, 1957). Vezi și Yosef Hayim Yerushalmi, *From Spanish Court to Italian Ghetto* (New York, 1971; retipărire, Seattle–Londra, 1981), pp. 313–349. Documentele teologice și istorice au fost în mare parte distruse. Dar

forme moderate ale sabbatianismului în care pietatea ortodoxă și credința eretică erau împreună au supraviețuit încă multă vreme; G.Scholem, *Major Trends*, pp. 299 sq.

292. Despre hasidism, vezi G.Scholem, *Major Trends*, pp. 325–350 (cf. bibliografiile înregistrate pp. 436–438, 445–446): id., „Neutralization of the Messianic Element in Earley Hassidism" (în *The Messianism*, pp. 176–202); Martin Buber, *Die chassidishen Bücher* (Hellerau, 1928; numeroase retipăriri; id., *Jewish Mysticism and the Legend of Baal Shem* (Londra, 1931); id., *Deutung des Chassidismus* (Berlin, 1935); id., *Hassidism* (New York, 1948); id., *The Origin and Meaning of Hassidism* (M. Friedman, ed., New York, 1960); Arnodl Mandel, *La Voie du Hassidisme* (Paris, 1963); Elie Wiesel, *Célébration hassidique* (Paris, 1972); *Les récits hassidiques*, traducere de A.Guerne (Paris, 1961).

Despre R.Shneur Zalman din Ladi și despre *Habad*, vezi G.Scholem, *Major Trends*, pp. 340 sq.; Guy Casaril, *Rabbi Simeon bar Yochai*, pp. 166 sq. Despre *Habad*, vezi și Dov Baer de Loubavitch, *Lettre aux hassidim sur l'extase* (traducere engleză, introducere și note de Louis Jacob, versiune franceză de George Levitte, Paris, 1975).

293. Despre bogomilism, vezi bogata bibliografie a lui Dmitri Obolensky, *The Bogomils. A Study in Balkan Neo-Manicheism* (Cambridge, 1948), pp. 290–304; de completat cu lucrările menționate în studiul nostru „Le Diable et le Bon Dieu" (*De Zalmoxis à Gengis-Khan*, 1970, pp. 80–130), p. 94, n. 26 [trad. românească, pp. 87–135, respectiv, p. 99 — nota trad.]; cf. și Arno Borst, *Les Cathares* (traducere franceză, Payot, 1974, pp. 55 sq., utilă mai ales pentru indicațiile bibliografice). În afară de monografia lui D.Obolensky, cea mai bună prezentare de ansamblu rămâne Steven Runciman, *Le manichéisme médiéval* (Payot, 1949; textul englez a apărut la Cambridge, în 1947), pp. 61–85.

Cele mai importante izvoare sunt: Cosma Preotul, *Tratatul împotriva bogomililor*, tradus în franceză și comentat de H. Ch. Puech și A. Vaillant (Paris, 1945), și *Panoplia dogmatică* de Eftimie Zigabinos (în Migne, *Patrologia Graeca*, vol. CXXX). Vezi în S.Runciman, pp. 69 sq., analiza acestor două texte.

Cartea lui Iordan Ivanov, *Bogomilschi knighi i leghendî* (Sofia, 1925), a fost tradusă de Monette Ribeyrol, *Livres et légendes bogomiles* (Paris, 1976; pp. 381–390, bibliografie recentă înregistrată de D.Anghelov).

Dintre contribuțiile recente privind istoria ereziei și supraviețuirile bogomilismului în Peninsula Balcanică și România, vezi Robert Browning, *Byzantium and Bulgaria. A Comparative Study Across the Early Mediaeval Frontier* (Londra, Berkeley și Los Angeles, 1975), pp. 163 sq.; Răzvan Theodorescu, *Bizanț, Balcani, Occident la începuturile culturii medievale românești, secolele X-XIV* (București, 1974), pp. 341 sq.

Despre apocrife și interpretarea lor bogomilică, vezi E.Turdeanu, „Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudo-bogomiles", RHR, 138, 1950, pp. 22–52; 176–218. Despre istoria circulației legendei apocrife *Lemnul Crucii*, vezi N. Cartojan, *Cărțile populare în literatura românească* (ediția a 2-a, București, 1974), I, pp. 155 sq.; Esther Casier Quinn, *The Quest of Seth for the Oil of Life* (Chicago, 1962), pp. 49 sq. Despre *Interrogatio Iohannis*, vezi Edina Bozoky, *Le Livre Secret des Cathares. Interrogatio Iohannis, apocriphe d'origine bogomile* (Paris, 1980).

294. Despre Kathari, vezi prezentarea generală de Steven Runciman, *Le manichéisme médiéval*, pp. 106–152 și de Arno Borst, *Les Cathares*, în special, pp. 79–196 (cu o foarte bogată bibliografie). Cf. și H.Ch. Puech, „Catharisme médiéval et bogomilisme" (în *Oriente ed Occidente nel Medio Evo*, Roma, 1957, pp. 56–84; reeditat în *Sur le manichéisme et autres essais*, Paris, 1979, pp. 395–427).

Textele kathare, puțin numeroase, au fost editate și traduse de A.Dondaine (*Le „Liber de duobus principiis" suivi d'un fragment de rituel cathare*, Roma 1932), C.Thouzallier (*Un traité cathare inedit du début du XIIIe siècle*, Louvain, 1961; *Une somme anticathare*, Louvain, 1964) și René Nelli (*Écritures Cathares*, Paris, 1968). Vezi și *Le Livre Secret des Cathares: Interrogatio Iohannis, apocryphe d'origine bogomile*, ediție, traducere și comentariu de Edina Bozoky (Paris, 1980).

Despre Cruciada împotriva Albigenzilor, vezi P.Belperron, *La Croisade contre les Albigeois et l'union de Languedoc à la France* (Paris, 1943; ediția a 2-a, 1948).

Despre Inchiziție, vezi J.Guiraud, *Histoire de l'Inquisition au Moyen Âge. I: Cathares et vaudois. II: L'Inquisition au XIIIe siècle en France, en Espagne et en Italie* (Paris, 1935, 1938). Bibliografia recentă a fost înregistrată de H.Grundmann în Jacques le Goff, ed., *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle* (Paris–La Haye, 1968), pp. 425–431 sq.

Pentru contextul istoric, vezi Friedrich Heer, *The Medieval World* (Londra–New York, 1962), pp. 197 sq.

295. Pentru valorizarea religioasă a sărăciei, vezi Jeffrey B. Russel, *Religious Dissent in the Middle Ages* (New York, 1971), pp. 41 sq.

Cea mai bună bibliografie a Sfântului Francisc este cea a lui Omer Englebert, *Vie de Saint François* (Paris, 1947; bibliografie bogată, pp. 396–426). Esențialul e prezentat de Ivan Gobry, *Saint François et l'ésprit franciscain* (Paris, 1957; comportă și o selecție din scrierile Sfântului Francisc, pp. 119–152), vezi și Brother Francis: *An Anthology of writings by and about St Francis of Assisi*, Lawrence Cunningham, ed. (New York, 1972), și mai ales *François d'Assise: Écrits* (text latin și traducere, „Sources Chrétiennes", 285, Paris, 1981).

Despre Ordinul Fraților Minoriți, vezi John Moorman, *A History of the Franciscan Order* (Oxford, 1968); Cagetan Esser, O.F.M., *Origins of the Franciscan Order* (Chicago, 1970); Malcolm D.Lambert, *Franciscan Poverty: The Doctrine of the Absolute Poverty of Christ and the Apostles in Franciscan Order, 1210–1323* (Londra, 1961); *S. Francesco nella ricerca storica degli ultimi ottanta anni* (Convegni del Centro di Studi sulla spiritualità medioevale, 9, Todi, 1971).

296. Singura ediție completă a operelor Sfântului Bonaventura este aceea, în nouă volume, *in-folio*, publicată de călugării franciscani din Quaracchi. Traducerile franceze sunt înregistrate de J.G.Bougerol, *Saint Bonaventure et la sagesse chrétienne* (Paris, 1963), pp. 180–182.

Dintre monografiile recente consacrate gândirii Sfântului Bonaventura, citățm Étienne Gilson, *La philosophie de Saint Bonaventure* (ediția a 2–a, 1943); J.G. Bougerol, *Introduction à l'étude de saint Bonaventure* (1961); John Quinn, *The Historical Constitution of Saint Bonaventure's Philosophy* (Toronto, 1973); Ewert H.Cousins, *Bonaventure and the Coincidence of Opposites* (Chicago, 1978).

Despre simbolismul scării și ascensiunii mistice, vezi Dom Anselme Stolz, *Théologie de la mystique* (ediția a 2–a, Chèvetogne, 1947), pp. 117–145; Alexander Altmann, *Studies in Religious Philosophy and Mysticism* (Ithaca, 1949), pp. 41–72; cf. bibliografiile înregistrate în *Le Chamanisme* (ediția a 2–a), pp. 378–381.

297. Edițiile din operele lui Albertus Magnus, ale Sfântului Toma din Aquino și ale altor scolastici sunt înregistrate în *La philosophie du Moyen Âge* (Paris, 1947) a lui Étienne Gilson. Aflăm în aceeași lucrare o bibliografie critică esențială despre autorii discutați. Vezi și É. Gilson, *Le thomisme* (ediția a 2–a, Paris, 1952); F. Copleston, *Aquinas* (Harmondsworth, 1955; p. 265, lista traducerilor engleze din operele Sfântului Toma); M. D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin* (Montreal, 1950); id., *La théologie comme science au XIIIe siècle* (Paris, 1957), id., *Toward understanding Saint Thomas* (Chicago, 1964).

Pentru o altă interpretare a scolasticii, vezi Steven Ozment, *The Age of Reform, 1250–1550: An Intellectual and Religious History of Late Mediaeval and Reformation Europe* (New Haven, 1980, despre Toma din Aquino, pp. 9 sq., 60 sq.; despre Ockham, pp. 35 sq. etc.). Ozment prezintă cea mai recentă literatură critică.

Despre Duns Scotus, vezi Effren Bettoni, *Duns Scotus: The Basic Principles of his Philosophy* (Washington, 1961).

Despre Ockham, vezi Gordon Leff, *William of Ockham: The Metamorphosis of Scholastic Discourse* (Manchester, 1975); id., *The Dissolution of Mediaeval Outlook: An Essay on Intellectual and Spiritual Change in the Fourteen Century* (New York, 1976).

Despre scolastică, vezi și F.Van Steeberghen, *Aristotle in the West: The Origins of Latin Aristotelism* (Louvain, 1955); id., *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century* (Edinburgh, 1955); Gordon Leff, *Mediaeval Thought: St. Augustine to Ockham* (Baltimore, 1962).

O privire sintetică în H.A.Obermann, *The Harvest of Medieval Theology* (Cambridge, Mass., 1963).

298. Ediția critică a operei lui Meister Eckhart este în curs de publicare: *Die Deutschen Werke* (vol. I–V, Stuttgart, 1938 sq.) și *Die lateinische Werke* (vol. I-V, 1938 sq.). Vom găsi un scurt istoric al diferitelor ediții care au precedat această apariție la *Deutsche Forschungsgemeinschaft*, în „A Note on Eckhart's Works" (în Edmund Colledge și B.McGinn, *Meister Eckhart: The Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defense*, New York, 1981), pp. 62 sq. Traducerile în diverse limbi europene făcute înaintea ediției critice trebuie privite cu prudență; este cazul, de exemplu, al lui C. de B. Evans, *Meister Eckhart* (I–II, Londra, 1924, 1931). Dintre traducerile engleze, cele mai utile sunt: Armand Maurer, *Meister Eckhart: Parisian Questions and Prologues* (Toronto, 1974); Reiner Schurmann, *Meister Eckhart: Mystic and Philosopher* (Bloomington, 1978; conține traducerea a opt predici germane și un important studiu asupra gândirii lui Eckhart); mai ales traducerile lui Edmund Colledge și Bernard McGinn. Cea mai bună traducere germană a dat Josef Quint, *Deutsche Predigten und Traktate* (Münich, 1955; reproduce, de asemenea, textele originale în *Mittelhochdeutsch)*. Există două traduceri franceze ale operei germane: Paul Petit, *Oeuvres de Maître Eckhart. Sermons-Traités* (Paris, 1942) și J.Molitor și F.Aubier, *Traités et Sermons* (Paris, 1942). Vezi și traducerile Jeannei Ancelet-Hustache, *Maître Eckhart et la mystique rhénane* (Paris, 1956), pp. 77–119.

Din bogata bibliografie critică semnalăm: Vladimir Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart* (Paris, 1960; lucrare importantă); C.F.Kelley, *Meister Eckhart on Divine Knowledge* (New Haven și Londra, 1977); Bernard Welte, *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken* (Greiburg, 1979; o nouă interpretare); M. de Gandillac, „La «dialectique» de Maître Eckhart" (în *La mystique rhénane*, Colloque de Strasbourg 1961, Paris, 1961), pp. 59–94. Vezi și bibliografia înregistrată de Ed. Colledge și B. McGinn, *op. cit.*, pp. 349–353.

Cea mai bună expunere de ansamblu asupra misticii medievale este *La spiritualité du Moyen Âge* (Paris, 1961), de J.Leclercq, F. Vandenbroucke și L.Bouyer. Vezi și *L'Atessa del l'età nouva nella spiritualità della fine del Medio Evo* (Convegni del Centro di Studi sulla spiritualità medievale, 3, Todi, 1963).

299. Despre mișcările religioase eretice (sau acuzate de erezie) din Evul Mediu, vezi M.D. Lambert, *Medieval Heresy. Popular Movements from Bogomils to Hus* (Londra, 1977); Jacques Le Goff, ed., *Hérésies et sociétés dans l'Europe préindustrielle, XIe – XVIIe siècles* (Colloque de Royaumont, Paris, 1968); *Movimenti religiosi popolari ed eresie del medioevo (*în *X Congresso Internazionale di Scienze Storische, Relazioni*, III, Roma, 1955); Gordon Leff, *Heresy in the Later Middle Ages*, I–II (Manchester–New York, 1967).

O analiză, supraabundentă ca documentare, a câtorva atitudini ascetice radicale în secolul al XI-lea, mai ales la Petru din Amiens și Anselm de Canterbury, a dat Robert Bultot, *La doctrine du mépris du monde. Le XIe siècle*, I–II (Louvain–Paris, 1963–1964).

Despre beguine și begarzi, vezi E.W.McDonnell, *The Beguines and Begards in Mediaeval Culture* (New Brunswick, 1954; bogată documentare); Gordon Leff, *Heresy in the Later Middle Ages*, I, pp. 195 sq.; S. Ozment, *The Age of Reform*, pp. 91 sq.

Despre Mechtilde de Magdeburg, vezi Lucy Menzies, *The Revelations of Mechtilde of Magdebourg* (Londra, 1953). Despre beguina flamandă Hadewijch, vezi *The Complete Works* (Translation and Introduction by Mother Columbia Hart, O.S.B., New York, 1980).

Despre mișcarea Spiritului Liber, vezi: G.Leff, *op. cit.*, I, pp. 310–407; Robert E.Lerner, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages* (Berkeley, 1972); H.Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter* (ediția a 2-a, Darmstadt, 1961), pp. 355–436.

Despre *Le Mirour des simple âmes* de Marguerite Poret și literatura lui (Pseudo-)Eckhart, vezi textele analizate de R.Lerner, *op. cit.*, pp. 200 sq.

300. Despre criza eclesiastică în secolul al XIV-lea, vezi analizele recente și starea problemelor în lucrările lui Steven Ozment, *The Age of Reform: 1250–1550* (Ithaca–Londra, 1979), pp. 25–80, 131–174. Despre flagelanți, vezi Gordon Leff, *Heresy in the Later Middle Ages*, II, pp. 485–493 (bogată documentație).

Despre obsesia morții în Evul Mediu, vezi T.S.R.Boase, *Death in the Middle Ages* (New York, 1972; excelentă iconografie); E. Dubruck, *The Theme of Death in French Poetry of the Middle Ages and the Renaissance* (Haga, 1964); F.Oakley, *op.cit.*, pp. 116 sq. Cf. *Il dolore e la morte nella spiritualità dei secoli XII-XIII* (Convegni del Centro di Studi della spiritualità medioevale, 5, Todi, 1967).

Despre dansurile macabre, vezi: J.M.Clark, *The Dance of Death in the Middle Ages and the Renaissance* (1950); Jurgis Baltrušaitis, *Le Moyen Âge fantastique* (Paris, 1955), pp. 235 sq. (bibliografie bogată, pp. 258 sq., în special n. 15) [vezi *Evul Mediu fantastic*, traducere de Valentina Grigorescu, Ed. Meridiane, București, 1975, pp. 200 sq. și bibliografia, pp. 219 sq. — nota trad.]; Norman Cohn, *The Pursuit of the Millenium* (ediție revăzută, Londra, 1970), pp. 130 sq.

Despre istoricul doctrinei Purgatoriului, vezi, recent, lucrarea definitivă a lui Jacques Le Goff, *La naissance du Purgatoire* (Paris, 1982), în special pp. 177 sq., 236 sq., 383 sq.

Traducerile franceze ale lui Tauler și Suso sunt înregistrate de Jeanne Ancelet-Hustache, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, pp. 190–191.

În ce privește traducerile celor mai importante opere de Ruysbroeck, am folosit Edmund Colledge, *The Spiritual Espousals* (Londra, 1952) și C.A. Wynschek and Evelyn Underhill, *John of Ruysbroeck: The Adornment of the Spiritual Marriage; The Sparkling Stone; The Book of Supreme Truth* (Londra, 1951); vezi și Kay C.Petry, ed., *Late Medieval Mysticism* (Philadelphia, 1957), pp. 285 sq.

E foarte probabil că Gerson l-a atacat pe Ruysbroeck în baza unei traduceri destul de eronate în latină a scrierilor acestuia redactate în flamandă. Vezi André Combes, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, 3 vol. (Paris, 1954–1959).

Despre G.Groote și *devotio moderna*, vezi lucrarea foarte documentată a lui R.R.Post, *The Modern Devotio: Confrontation with Reformation and Humanism* (Leiden, 1968).

301. Ediția critică a operelor lui Nicolaus Cusanus — *Nicolai de Cusa: Opera Omnia* — este în curs de publicare sub auspiciile Academiei de Litere din Heidelberg (Leipzig, 1932 sq.).

Dintre traducerile franceze, citățm: *Oeuvres choisies* (Paris, 1942), de M. de Gandillac; *De la Docte Ignorance* (Paris, 1930), de L. Moulinier; *Traité de la vision de Dieu* (Louvain, 1925), de E.Vasteenberghe. Pentru o prezentare generală, vezi E.Vasteenberghe, *Le cardinal de Cues* (Paris, 1920); P. Rotta, *Il cardinale Nicola de Cusa* (Milano, 1928).

Cea mai bună monografie rămâne tot *La philosophie de Nicolas de Cues* (Paris, 1941), de M. de Gandillac. Vezi și Ernst Cassirer, *The Individual and the Cosmos in the Renaissance Philosophy* (New York, 1963; originalul german a fost publicat în 1927 în *Studien der Bibliothek Marburg*, X, Leipzig-Berlin), cap. I și II (pp. 7–72); Paul E.Sigmund, *Nicholas of Cusa and Mediaeval Political Thought* (Cambridge, Mass., 1963); E.Hoffmann, *Das Universum des Nicolaus von Cues* (Heidelberg, 1930); id., *Die Vorgeschichte der cusanischen Coincidentia oppositorum* (introducere la traducerea tratatului *De Beryllo*, Leipzig, 1938); G. Saitta, *Nicola da Cusa e l'umanesimo italiano* (Bologna, 1957); Jaroslav Pelikan, „Negative Theology and Positive Religion: A Study of Nicholas Cusanus *De pace fidei*" (în *Prudentia*, Supplementary Number 1981): *The Via Negativa*, pp. 61–77.

Despre teologia lui Jan Hus, vezi M.Spinka, *John Hus at the Council of Constance* (New York, 1966).

Despre istoria conflictului dintre *sacerdotium* și *regnum* și etapele teologiei politice de origine și de structură regală, vezi Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study of Mediaeval Political Theology* (Princeton, 1957), pp. 193 sq.

302. Pentru o intrare rapidă în problemă, vezi Olivier Clement, *L'essor du christianisme oriental* (Paris, 1964); id., *Byzance et le christianisme* (Paris, 1964). Cf. și S.Runciman, *The Eastern Schism* (Oxford, 1955); P. Scherrard, *The Greek East and the Latin West* (New York, 1919) și mai ales D.Obolensky, *The Byzantine Commonwealth, Eastern Europe, 500–1453* (New York, 1971) și A.Toynbee, *Constantine Porphyrogenitus and his World* (Londra, 1973).

O expunere clară și pătrunzătoare a dat Jaroslav Pelikan, *The Spirit of Eastern Christendom, 600–1700* (Chicago, 1974), pp. 146–198 (pp. 308–310; bibliografie critică); Vezi și Francis Dvornik, *The Photian Schism: History and Legend* (Cambridge, 1948); id., *Byzantium and the Roman Primacy* (New York, 1966); id., *Byzantine Mission among the Slavs: SS. Constantine-Cyril and Methodius* (New Brunswig, 1970).

Relațiile dintre cele două Biserici — și cele două culturi — au fost admirabil analizate de Deno John Geanakoplos, *Byzantine East and Latin West* (New York, 1966); id., *Interaction of the „Sibling" Byzantine and Western Cultures in the Middle Ages and Italian Renaissance* (New Haven–Londra, 1976; în special pp. 3–94).

303. Să citățm mai întâi câteva lucrări recente privind teologia orientală: V.Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient* (ediția a 2–a, Paris, 1960); id., *A l'image et à la ressemblance de Dieu* (Paris, 1967); M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme* (Paris, 1970); J.Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine* (Paris, 1969); L. Ouspensky, *Essai sur la théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe* (Paris, 1960).

Despre Simeon Noul Teolog, vezi *Siméon le nouveau théologien, chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*, traducere de J.Darrouzès (Sources Chrétiennes, vol. 51, Paris, 1951). Cf. și Hermegild Maria Bidermann, *Das Menschenbild bei Symeon dem Jüngeren dem Theologen* (Würzburg, 1949).

Despre „rugăciunea inimii", cf. Jean Gouillard, *Petite Philocalie de la Prière du Coeur* (Paris, 1953; ediție nouă, 1968).

Despre Ioan Scărarul, vezi *John Climacus: The Ladder of Divine Ascent* (traducere de Luibheid și Norman Russel, New York, 1982; cu o întinsă și erudită introducere de Kallistos Ware).

Despre isihasm, vezi: Irénée Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste* (Roma, 1927, Orientalia Christiana Periodica, IX, 2); id., „L'Hésychasme, étude de spiritualité" (Orientalia Christiana Periodica, vol. 22, 1956, pp. 5–40, 247–285).

Jean Meyendorff a contribuit mult la redescoperirea lui Grigore Palama. Citățm mai ales ediția și traducerea lui *Triades pur la défense des saints hésychastes* (Louvain, 1959); *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* (Paris, 1959; conține expunerea completă a operelor lui Palama, publicate și inedite, pp. 331–400); *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe* (Paris, 1959). Vezi și Leonidas C. Coutos, *The Concept of Theosis in Saint Gregory Palamas. With Critical Text of the „Contra Akyndinum"*, I–II (Los Angeles, 1963); Jaroslav Pelikan, *The Spirit of Eastern Christendom* (Chicago, 1974), pp. 261 sq.; Vladimir Lossky, „La théologie de la Lumière chez Grégoire Palamas de Thessalonique" *(Dieu Vivant*, I, 1945, pp. 93–118).

Pentru o prezentare comparativă a experienței luminii mistice, vezi M.Eliade, *Méphistophélès et l'androgyne* (Paris, 1962; ediție nouă, 1981), pp. 17–94.

O opinie clară și succintă despre Nicolae Cabasila a dat Olivier Clément, *Byzance et le christianisme oriental* (Paris, 1964), pp. 50–73.

304. În lucrarea sa *La religion populaire au Moyen Âge. Problèmes de méthode et de l'histoire* (Montreal–Paris, 1975), Raoul Manselli evidențiază osmoza „care a realizat un raport de schimb între două civilizații" (p. 20), „păgânismul" și creștinismul.

Omologarea mitologiilor regionale cu istoria sfântă creștină nu constituie o succesiune, cum socotea Paul Saintyves în cartea sa *Les saints successeurs des dieux* (Paris, 1907). Vezi observațiile lui E. Vacandart, *Études de critique et d'histoire religieuse*, seria a III-a, Paris, 1912, pp. 59–212: „Origines du culte des saintes. Les saints sont-ils successeurs des dieux?"

Este inutil să reamintim supraviețuirea, în forme din ce în ce mai hristianizate, a anumitor complexe mitico-simbolice din belșug atestate peste tot în lume; de exemplu, Arborele Cosmic, Podul, Scara, Iadul și Raiul etc. E de ajuns să menționăm persistența străvechiului scenariu elaborat în jurul Podului eshatologic (cf. *Le Chamanisme*, ediția a 2–a, pp. 375 sq.), în timpul Evului Mediu (cf. Peter Dinzelbacher, *Die Jenseitsbrücke im Mittelalter*, Viena, 1973) și până în zilele noastre (cf. Luigi M.Lombardi Satriani și Mariano Meligrana, *Il Ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contandina del Sud*, Milano, 1982, pp. 121 sq.

Am lăsat deoparte ceremoniile și obiceiurile legate de locurile de târg și de piața publică a orașului; ca, de pildă, Sărbătoarea Nebunilor, celebrată în ziua de Anul Nou, când adepții costumați și mascați intrau în catedrală, conduși de un episcop al nebunilor și își permiteau tot soiul de licențe. În Normandia, diaconii jucau zaruri și cărți în altar, mâncând, în același timp cârnați. Vezi analizele lui Mickhail Bakhtine, *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance* (traducere franceză, Paris, 1970).

Despre supraviețuirile păgâne în Grecia, vezi: J.-C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion* (Cambridge, 1910; reeditare, New York, 1964); Georges Dumézil, *Le problème des Centaures* (Paris, 1929), pp. 155–193; C.A. Romaios, *Cultes populaires de Thrace: les Anasténaria; la cérémonie du lundi pur* (Atena, 1949). Pentru Paul Friedrich, studiul anumitor grupuri din Grecia rurală este de natură să clarifice structurile societății homerice, iar cultul Fecioarei Maria ne poate ajuta s-o înțelegem mai bine pe Demeter; cf. *The Meaning of Afrodite* (Chicago, 1978), p. 55. Cf., de asemenea, C.Poghirc, „Homère et la ballade populaire roumaine", *Actes du III-e Congrès international du Sud-Est européen* (București, 1974); Leopold Schmidt, *Gestaltheiligkeit im bäuerlichen Arbeitsmythos. Studien zu den Ernteschnittzgeräten und ihre Stellung im europäischen Volksglauben und Volksbrauch* (Viena, 1952); M. Eliade, „History of Religions and «Popular» Cultures", HR, vol. 20, 1980, pp. 1–26, în special pp. 5 sq.

Există o bogată literatură de specialitate privind *colindele* (vezi studiul nostru „History of religions", p. 11, n. 29). Să amintim numai lucrările pe care le-am citat: Al. Rosetti, *Colindele religioase la români* (București, 1920); P. Caraman, „Substratul mitologic al sărbătorilor de iarnă la români și slavi", *Arhiva*, 38 (Iași, 1931), pp. 358–447; Ovidiu Bîrlea, „Colindatul în Transilvania", *Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei pe anii 1965–1967* (Cluj, 1969), pp. 247–304; Monica Brătulescu, *Colinda românească* (București, 1981); id., „Ceata feminină — încercare de reconstituire a unei instituții tradiționale românești", *Revista de etnografie și folclor*, vol. 23 (București, 1978), pp. 37–60; Petru Caraman, „Descolindatul în sud-estul Europei" (partea I), *Anuarul de folclor*, II (Cluj-Napoca, 1981), pp. 57–94.

Despre structurile inițiatice decelabile încă în organizarea și instruirea *colindătorilor*, vezi Traian Herseni, *Forme străvechi de cultură populară românească* (Cluj-Napoca, 1977), pp. 160 sq.

305. Vezi M.Eliade, „Notes on the *Călușari*", în *The Gaster Festschrift: Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University*, 5, 1973, pp. 115–122; id., *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles* (Paris, 1976), pp. 109 sq.; id., „History of Religions and «Popular» Cultures", pp. 17 sq.

Izvoarele documentare cele mai importante privind organizarea *călușarilor* în Tudor Pamfile, *Sărbătorile de vară la români* (București, 1910), pp. 54–75; Theodor T.Burada, *Istoria teatrului* în *Moldova*, 2 vol. (Iași, 1905), I, pp. 62–70. Noi materiale au fost prezentate de Mihai Pop, „Considerații etnografice și medicale asupra *călușului* oltenesc", *Despre medicina populară românească*, București, 1970, pp. 213–222; Gheorghe Vrabie, *Folclorul* (București, 1970), pp. 511–531; Horia Barbu Oprișan, *Călușari* (București, 1960), și mai ales Gail Kligman, *Căluș* (Chicago, 1981). Cf. și R.Vuia, „Originea jocului de călușari", *Dacoromania*, II (Cluj, 1922), pp. 215–254; M.Eliade, „Notes", pp. 120 sq.

Despre inițierea în *Männerbund*, vezi M.Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes (= Naissances mystiques)*, pp. 185 sq., și bibliografiile înregistrate *ibid.*, notele 6–11.

306. Din imensa bibliografie privind vrăjitoria europeană reținem: H.R.Trevor-Roper, *The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Century: Religion, the Reformation and Social Change* (1968); Alan Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England* (New York, 1970); Jefferey Burton Russell, *Witchcraft in the Middle Ages* (Ithaca, New York, 1972; cu o bogată bibliografie, pp. 350–377); Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (New York, 1971); Norman Cohn, *Europe's Inner Demons* (New York, 1975; trad. franceză: *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Âge* (Paris, 1982); F.E.Lorint et J.Bernabé, *La sorcellerie paysanne* (Bruxelles, 1977); Robert Mandrou, *Possesion et sorcellerie au XVIII-e siécle. Textes inedits* (Paris, 1979).

Extrase documentare în: E.William Monter, *European Witchcraft* (New York, 1969); Barbara Rosen, *Witchcraft* (Londra, 1970); Max Marwick, ed., *Witchcraft and Society* (Baltimore, 1970), și mai ales Alan C.Kors și Edward Peters, *Witchcraft in Europa — 1100–1700. A Documentary History* (Philadephia, 1972). Cf. H.C. Erik Midelfort, *Witch Hunting in Southwestern Germany, 1562–1684. The Social and Intellectual Foundations* (Stanford, 1972; în special pp. 30 sq., 193 sq. Lucrarea are meritul de a evidenția diferențele între „vânătoarea de vrăjitoare" la catolici și la protestanți).

Vezi și lucrările redactate în perspectiva istoriei medicinei: Gregory Zilbourg, *The Medieval Man and the Witch in the Renaissance* (Baltimore, 1935); Thomas R.Forbes, *The Midwife and the Witch* (New York, 1966).

Cf. E.W. Monter, „The Historiography of European Witchcraft: Progress and Prospects", *Journal of Interdisciplinary History*, 2, 1972, pp. 435–451; M.Eliade, „Some Observations en European Witchcraft", HR, 14, 1975, pp. 149–172 (= *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, traducere de Jean Malaquais, Paris, 1978, pp. 93–124); Richard A.Horsley, „Further Reflections on Witchcraft and European Folk Religion", HR, 19, 1979, pp. 71–95.

Despre *benandanti* cea mai bună sursă rămâne lucrarea lui Carlo Ginzburg, *I Benandanti: Ricerche sulla stregoneria e sui culti agrari tra cinquencento e seicento* (Torino, 1966).

O bogată bibliografie despre credințele și riturile privind nașterea cu căiță, în Thomas R.Forbes, „The Social History of the Caul", *Yale Journal of Biology and Medecine*, 25, 1953, p. 495–508.

Despre *Wilde Heer*, vezi Victor Waschnitius, *Perht, Holda und verwandte Gestalten: Ein Beitrag zur deutschen Religionsgeschichte* (Viena, 1914), în special pp. 173 sq.; Otto Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, I, p. 68 sq.; id., *Verwandlungskulte*, p. 78 sq.; Waldemar Liungmann, *Traditionswanderungen: Euphrat-Rhein*, Folklore Fellows Communication, 118 (Helsinki, 1973), p. 596 sq.; R.Bernheimer, *Wild Men in the Middle Ages* (Cambridge, Mass., 1952), pp. 79 sq., 132; C.Ginzburg, *I Benandanti*, pp. 48 sq.

Despre etimologia cuvintelor *zână* (< Diana) și *zânatec* (< lat. *dianaticus*), vezi bibliografia critică în Alejandro Cioranescu, *Diccionario etimologico Rumano* (Universidad de la Laguna, 1961), p. 915; Al. Rosetti, *Istoria limbii române* (București, 1968), pp. 367–395.

Despre *zâne* și *iele*, vezi, *inter alia*, I. Aurel Candrea, *Folclorul românesc comparat* (București, 1944), p. 156 sq.; I.Mușlea și O.Bîrlea, *Tipologia folclorului*, pp. 206 sq.

307. Între multele biografii consacrate lui Martin Luther și numeroasele lucrări despre epoca sa, relevăm câteva contribuții recente: R.H. Bainton, *Here I Stand* (New York și Nashville, 1950); Erik Erikson, *Young Man Luther* (1958; interpretare strălucită, dar controversată; vezi critica la S.Ozment, *The Age of Reform*, pp. 223–231); E.G. Schwiebert, *Luther and his Times; The Reformation from a new Perspective* (St. Louis, 1950); R.H. Fife, *The Revolt of Martin Luther* (New York, 1957); Richard Stauffer, *La Réforme, 1517–1564* (Paris, 1970); J.Pelikan, *Luther the Expositor* (St. Louis, 1959); H.G.Haile, *Luther. An Experiment in Biography* (New York, 1980; prețioasă mai ales pentru prezentarea ultimilor ani ai lui Luther).

Despre istoria indulgențelor, vezi J.E.Campbell, *Indulgences* (Ottawa, 1953); P.F.Palmer, ed., *Sacraments and Forgiveness* (Westminster, 1960).

Vezi, de asemenea, Arthur Rühl, *Der Einfluss der Msytik auf Denken und Entwicklung des jungen Luthers* (Oberhessen, 1960); J.Pelikan, ed., *Interpreters of Luther: Essays in honor of Wilhelm Pauck* (Philadelphia, 1968); Steven Ozment, *Homo Spiritualis. A comparative Study of the Anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther in the Context of their Theological Thought* (Leiden, 1968); F.E.Cranz, *An Essay of the Development of Luther's Thought on Justice, Law and Society* (Cambridge, Mass., 1959); S.Ozment, ed., *The Reformation in Mediaeval Perspective* (Chicago, 1971). Vezi și bibliografia înregistrată la § 308.

308. Am utilizat cea mai recentă traducere din operele lui Martin Luther, publicată sub conducerea lui J.Pelikan și H.T. Lehman, *Works*, 58 vol. (St.Louis, 1955 sq.); vezi în special vol. 25 (*Leçons sur l'Épître aux Romains*), vol. 38

(*Parole et Sacrement*), vol. 42–43 (*Écrits dévotionnels*). Am consultat și *Reformation writings*, traduse și comentate de Bertram Lee Woolf (Londra, 1959). Vezi și *The Theologia Germanica of Martin Luther*, traducere și comentariu de Bengt Hoffman (New York, 1980).

Dintre expunerile recente privind teologia lui Luther, menționăm în special John Dillenberger, *God Hidden and Revealed: the Interpretation of Luther's Deus Absconditus and its Significance for Religious Thought* (Philadelphia, 1953); Bengt Hägglund, *Theologie und Philosophie bei Luther und in der Occamistischen Tradition* (Lund, 1955); B.A. Gerrish, *Grace and Reason: A Study in the Theology of Luther* (Oxford, 1962; important); H.A.Oberman, ed., *Luther and the Dawn of the Modern Era* (Leiden, 1974).

Biografia lui J.Huizinga, *Erasmus of Rotterdam* (traducere engleză, 1924) își păstrează încă întreaga prospețime. Cartea lui Roland H. Bainton, *Erasmus of Christendom* (New York, 1969) este prețioasă mai ales pentru numeroasele fragmente de scrisori și lucrări mai puțin cunoscute ale lui Erasmus (excelentă bibliografie, pp. 285–299). Vezi și John C.Ollin, ed., *Erasmus. Christian Humanism and the Reformation, Selected Writings* (New York, 1965).

Despre opera și gândirea lui Erasmus, vezi Louis Bouyer, *Autour d'Érasme* (Paris, 1955); Peter G. Bietenholz, *History and Biography in the work of Erasmus* (Geneva, 1966); Ernst Wilhelm Kohls, *Die Theologie des Erasmus*, I–II (Basel, 1966); Jean-Claude Margolin, *Érasme par lui-même* (Paris, 1965); Margaret M.Philips, *Erasmus and the Northern Renaissance* (Londra, 1949); A.Renaudet, *Érasme et l'Italie* (Geneva, 1954). Vezi și Rochard L. De Molen, ed., *Essays on the Works of Erasmus* (New Haven–Londra, 1978), mai ales „Opera Omnia Desiderii Erasmi" (pp.1–50), de De Molen, și *De Libero Arbitrio* (1524): „Erasmus on Piety, Theology and the Lutheran Dogma" (pp. 187–209), de B.A.Gerrish.

Există numeroase ediții și traduceri din *De Libero Arbitrio* și din *De Servo Arbitrio*. Am utilizat ultima apărută și cea mai completă: *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation*, traducere și comentariu de E.Gordon Rupp și Philip S.Watson (Philadelphia, 1969).

309. Despre viața și gândirea lui Zwingli, vezi, în ultimă instanță, Fritz Büsser, *Huldrych Zwingli: Reformation als prophetischen Auftrag* (Zürich, 1973); G.H. Potter, *Zwingli* (Cambridge, 1976); W.H. Neuser, *Die reformatorische Wende bei Zwingli* (Neukirchen–Vluyn, 1976). O excelentă selecție a scrierilor lui Zwingli și Bullinger a dat G.W. Bromiley, *Zwingli and Bullinger: Selected Translations with Introduction and Notes* (Philadelphia, 1953).

Despre anabaptiști și alte mișcări de reformă radicală, vezi mai ales G.H.Williams, *The Radical Reformation* (Philadelphia, 1962; cf. *ibid.*, pp. 118–180, istoria primilor anabaptiști în Elveția, în Germania Meridională și în Austria); vezi și G.H.Williams și A.Mergal, ed., *Spiritual and Anabaptists Writers* (Philadelphia, 1957); G.Hershberger, ed., *The Recovery of the Anabaptist Vision* (Scottdale, Pa., 1957).

Una din cele mai bune introduceri în gândirea și opera lui Calvin este cea a lui A.M.Schmidt, *Jean Calvin et la tradition calvinienne* (Paris, 1956). Prima biografie, aceea redactată de contemporanul său Théodore de Bèze, *La vie de Calvin* (trad. engleză, Philadelphia, 1836), constituie sursa principală a tuturor biografiilor ulterioare. Vezi mai ales Alexandre Ganoczi, *Le jeune Calvin Genèse et évolution de sa vocation réformatrice* (Wiesbaden, 1966).

Am utilizat textul primei ediții franceze (1541) din *Institutions de la religion chrétienne* (editată de A.Lefranc, J.Pannier și H.Chatelain, Paris, 1911 sq., reeditare 1978) și traducerea comentată din ultima ediție latină (1959) de John T.McNeill și F.L. Battles, *Institutes of the Christian Religion*, 2 vol. (Philadelphia, 1960); această lucrare are meritul de a fi ținut seama de toate edițiile — latine și franceze — din *Institutions*.

Despre teologia lui Calvin, vezi John T.McNeill, *The History and Caracter of Calvinism* (New York, 1957); Quirinus Breen, *John Calvin A Study in French Humanism* (ediția a 2-a, Grand Rapids, 1968); E.W. Monter, *Calvin's Geneva* (New York, 1967); Rudolf Pfister, *Kirchengeschichte der Schweiz*, vol. II (Zürich, 1974); Émile G. Léonard, *Histoire générale du protestantisme*, I–II (Paris, 1961).

Despre Servet, vezi Roland H.Bainton, *Hunted Heretic: The Life and Death of Michael Servetus*, 1511–1553 (Boston, 1960).

Despre conflictul cu anabaptiștii, vezi Willem Balke, *Calvin and the Anabaptist Radicals* (traducere de William J. Heynen, Ferdman Publishing Company, Grand Rapids, 1981).

Despre Reforma catolică, vezi: Leon Christiani, *L'Église à l'époque du concile de Trente* (Paris, 1948); Hubert Jedin, *Geschichte des Konzils von Trent*, I–II (Freiburg, 1949–1957), traducere engleză, St.Louis, 1957–1962); Hermann Tüchler, C.A. Bouman și Jacques Le Brun, *Réforme et Contre-Réforme* (Paris, 1968); Marvin R.O'Connell, *The Counter Reformation 1559–1610* (New York, 1974).

Despre Ignațiu de Loyola, vezi Alain Guillermou, *Saint Ignace de Loyola et la Compagnie de Jésus* (Paris, 1960; introducere clară și alertă, cu o excelentă iconografie; cf. *ibid.*, p. 187, bibliografia textelor lui Ignațiu de Loyola traduse în franceză). Vezi și Henry Dwight Sedgwick, *Ignatius Loyola. An Attempt of an Impartial Biography* (New York, 1923; lucrare a unui nespecialist, dar bine informat); Alexandre Brou, S.J., *Ignatius Methods of Prayer* (Milwaukee, 1947; utilă mai ales pentru marele număr de texte citate și comentate, care situează *exercițiile spirituale* în istoria spiritualității creștine); James Broderick, S.J., *The Origin of the Jesuits* (Londra–New York, 1940; biografia sfântului Ignațiu încadrată în istoria Ordinului).

310. Despre creștinismul umaniștilor italieni, vezi Charles Trinkaus, *„In Our Image and Likeness". Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, 2 vol. (Chicago, 1970; lucrare indispensabilă, prețioasă și pentru textele reproduse, pp. 325–457, 778–885). Vezi și: Gioacchino Paparelli, *Feritas, Humanitas, Divinitas: Le componenti dell'Umanesimo*

(Messina și Firenze, 1960); Paul Oskar Kristeller, *Renaissance Thought: The Classic, Scholastic and Humanistic Strains* (New York, 1961); Wallace K. Ferguson, ed., *Renaissance Studies* (New York, 1963); John W.O'Malley, *Giles of Viterbo on Church and Reform. A Study in Renaissance Thought* (Leyden, 1968); Franco Gaeta, *Lorenzo Valla: Filologia e storia nell'umanesimo italiano* (Napoli, 1955).

În materie de interpretări ale religiei, vezi Carlo Angeleri, *Il problema religioso del Rinascimento. Storia della critica e bibliografia* (Firenze, 1952). Vezi și Giovanni di Napoli, *Studi sul Rinascimento* (Napoli, 1973), pp. 1–84.

Despre Marsilio Ficino, vezi mai ales P.O.Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino* (Firenze, 1953; traducere cu adăugiri, a originalului englez publicat în 1943); Giuseppe Saitta, *Marsilio Ficino e la filosofia dell'Umanesimo* (ediția a 3–a, adăugită, Bologna, 1954); E. Garin, *L'umanesimo italiano* (ediția a 2–a, Bari, 1958); Raymond Marcel, *Marsile Ficin* (Paris, 1958).

Despre Pico della Mirandola, vezi: Eugenio Garin, *Giovani Pico della Mirandola* (Firenze, 1937); Engelbert Monnerjahn, *Giovani Pico della Mirandola. Ein Beitrag zur philosophischen Theologie des italienischen Humanismus* (Wiesbaden, 1960); Giovanni di Napoli, *G.Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo* (Roma, 1963).

Despre hermetismul Renașterii, vezi mai ales Frances Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (Londra–Chicago, 1964). Despre *prisca theologia*, vezi D.P.Walker, *The Ancient Theology* (Londra, 1972).

Despre magia în epoca Renașterii, vezi D.P.Walker, *Spiritual and Demonic Magic, from Ficino to Campanella* (Londra, 1958; ediție nouă, Notre Dame–Londra, 1975); Edgar Wind, *Pagan Mysteries in the Renaissance* (ediție adăugită, Londra, 1967; în special pp. 1–16, 218–235); Ioan P. Culiano, *Éros et Magie* (sub tipar).

Despre ezoterism, vezi: E.Garin, „Note sull'ermetismo del Rinascimento" în E. Castelli, ed., *Testi umanistici dell'Ermetismo* (Roma, 1955), pp. 8–19; E.Castelli, ed., *Umanesimo e esoterismo* (Padova, 1969; mai ales studiile lui Maurice de Gandillac, Cesare Vasoli și François Secret). Vezi și J.Dagens, „Hermétisme et cabale en France de Lefèvre d'Étaples à Bossuet", *Revue de littérature comparée*, ianuarie–martie, 1961, pp. 3 sq.

Despre kabbaliștii creștini, vezi F.Secret, *Les Kabbalistes chrétienns de la Renaissance* (Paris, 1964), și studiile reunite în *Kabbalistes chrétiens* (Cahiers de l'Hermétisme, V, Paris, 1979).

Despre omologia macro-microcosmos, vezi: Leonard Barkan, *Nature's Work of Art: The Human Body as Image of the World* (New Haven, 1977); Alex Wayman, „The Human Body as Microcosm in India, Greek Cosmology and Sixteenth Century Europe", HR, 32, 1982, pp. 172–190; Allen G.Debus, *Man and Nature in the Renaissance* (Cambridge, 1978), pp. 26 sq.

311. Pentru o scurtă expunere a alchimiei și a raporturilor ei cu mitologiile metalurgiei, vezi cartea noastră *Forgerons et alchimistes* (ediția a 2–a, adăugită, Paris, 1977). Cf. și R.P.Multhauf, *The Origins of Chemistry* (Londra, 1966); Allan G.Debus, „The Significance of the History of Early Chemistry" (*Cahiers d'histoire mondiale*, IX, nr. II, 1965, pp. 37–58); John Read, *Through Alchemy to Chemistry* (New York, 1956).

Pentru alchimia medievală, vezi literatura citată în *Forgerons et alchimistes*, pp. 175–176. Despre alchimie în epoca Renașterii și a Reformei, vezi bibliografia înregistrată *ibid.*, pp. 176–177. Cf., mai ales, Walter Pagel, *Paracelsus: An Introduction to philosophical Medicine in the era of the Renaissance* (Bâle–New York, 1958; trad. franceză, 1963); Allan G.Debus, *The English Paracelsians* (Londra, 1965); id., *The Chemical Dream of the Renaissance* (Cambridge, 1968); id., „The Chemical Philosophers: Chemical Medicine from Paracelsus to van Helmond" (*History of Science*, II, 1974, pp. 235–259), id., *Man and Nature in the Renaissance* (Cambridge, 1978); Peter French, *John Dee, The World of an Elizabethan Magus* (Londra, 1972); R.J.W.Evans, *Rudolf II and his World* (Oxford, 1973).

Despre revalorizarea alchimiei în epoca lui Newton, vezi: Betty Teeter Dobbs, *The Foundations of Newton's Alchemy* (Cambridge, 1975); Frances Yates, *The Rosicrucian Enlightment* (Londra, 1972); Richard S.Westfall, „Newton and the Hermetic Tradition", în *Science, Medicine and Society in the Renaissance. Essays to honor Walter Pagel* (New York, 1972), vol. II, pp. 183–198; id., *Force in Newton's Physics* (Londra–New York, 1971).

Despre J.V.Andreae, vezi J.W.Montgomery, *Cross and Crucible. Johann Valentin Andreae (1586–1654), Phoenix of the theologians*, I–II (La Haye, 1973).

Fama Fraternitatis a fost reprodusă în cartea lui Frances Yates, *The Rosicrucian Enlightment*, pp. 238–251. În *Bible des Rose-Croix* (Paris, 1970), Bernard Gorceix a dat o traducere franceză la *Fama, la Confessio Fraternitatis R.C.* (1615) și la *Nunțile chimice* de Christian Rosenkreutz.

Jean-Jacques Mathé a dat o bibliografie critică a lucrărilor publicate în franceză de la 1954 până în 1977, în *Alchimie. Cahiers de l'hermétisme* (Paris, 1978), pp. 191–221. Vezi, în aceeași lucrare colectivă, contribuțiile lui Antoine Faivre și Bernard Husson.

312. Despre istoria și civilizația Tibetului, vezi: R.A.Stein, *La civilisation tibétaine* (Paris, 1962); G.Tucci, *Tibet, Land of Snow* (Londra, 1967); D. Snellgrove și H.Richardson, *A Cultural History of Tibet* (New York, 1968).

Între lucrările generale asupra religiei, citățm: Ch. Bell, *The Religion of Tibet* (Oxford, 1931; învechită, dar încă utilă prin informațiile de primă mână ale autorului); R.B.Ekvall, *Religious Observances in Tibet: Patterns and Functions* (Chicago, 1964; prezintă observațiile autorului în Tibetul occidental); H.Hoffmann, *Die Religionen Tibets* Freiburg, Breisgau, 1956; trad. engleză, *The Religions of Tibet*, Londra, 1961); Marcelle Lalou, *Les religions du Tibet* (Paris, 1957); G.Tucci și W.Heissig, *Die Religionen Tibets und der Mongolei* (Stuttgart, 1970; trad. franceză, *Les religions du Tibet et de Mongolie*, Payot, Paris, 1973), pp. 13–336 (cea mai completă expunere a ansamblului religiilor tibetane). Excelente prezentări generale

de R.A. Stein, *La civilisation tibétaine*, pp. 134–210; Anne-Marie Blondeau, „Religions du Tibet", în *Histoire des religions* (sub direcția lui Henri-Charles Puech), vol. III (1976), pp. 233–329.

Preistoria este încă foarte puțin cunoscută; cf. P. Aufschneiter, „Prehistoric Regions Discovered in Inhabited Tibet", *East and West*, 7, 1956, pp. 74–88. Au fost relevate câteva monumente megalitice în unele construcții și obiceiuri; cf. A.W.Macdonald, „Une note sur les megalithes tibétains", JA, 1963, pp. 63–76; S.Hummel, „Die Steinreiben des tibetischen Megalithikums und die Ge-sar sage", *Anthropos*, 60, 1965, pp. 933–988 (cu referiri la lucrări anterioare ale autorului în această problemă).

Despre religia tradițională, vezi A.Macdonald, „Une lecture des Pelliot tibétains 1286, 1287, 1038, 1047 și 1290. Essai sur la formation et l'emploi des mythes politiques dans la religion royale de Sron-bcan rgam-po", în *Études tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou* (Paris, 1971, pp. 1971, pp. 190–391), analiză pertinentă a manuscriselor de la Touen-houang, care înnoiește interpretarea tradițiilor prebuddhiste (rezultatele sunt prezentate pe scurt de A.M.Blondeau, *op. cit.*, pp. 236–245); R.A.Stein, „Du récit au rituel dans les manuscrits tibétains de Touen-houang", în *Études tibétaines... Marcelle Lalou*, pp. 479–547; id., *Civil. tibétaine*, pp. 159–193. F.W.Thomas, *Ancient Folk-literature from North-Eastern Tibet* (Berlin, 1957; conține ediția și traducerea câtorva manuale de divinație și a miturilor lor de origine aflate la Touen-houang). Nu se cunoaște încă motivul pentru care un mare număr de manuscrise au fost ascunse în grota zidită de la Touen-houang (provincia Kan-sou), între secolele VII și X.

Despre zeii Phyva, vezi A.Macdonald, „Une lecture des Pelliot tibétains...", pp. 291 sq.; despre „buna religie a lui Gcug", ibid., pp. 341 sq.; despre ciclurile temporale, pp. 364 sq.

Câteva fragmente de mituri cosmogonice au fost traduse de A. MacDonald, în *L'origine du Monde* (*Sources Orientales*, I, Paris, 1959), pp. 422 sq.; vezi și începuturile miturilor de origine, publicate și traduse de E.Haarh, *The Yar-lun Dynasty* (Copenhaga, 1969), pp. 134 sq. Mitul care explică originea lumii plecând de la un ou primordial reflectă probabil o tradiție *bon* influențată de India; cf. R.Stein, *Civil. tibétaine*, p. 162.

Miturile despre originea primilor suverani sunt prezentate și discutate de E.Haarh, *The Yar-lun Dynasty*, pp. 126 sq. și *passim.*; A. MacDonald, „Une lecture ...", pp. 202 sq.; J.Russell Kirkland „The Spirit of the Mountain Myth and State in prebuddhist Tibet", HR, 21, 1982, pp. 257–271.

Mitul coborârii primilor regi din Cer și reurcării la Cer în clipa morții este atestat încă de la sumerieni; vezi § 17 și bibliografia citată în partea I, § 17. Despre iradierea luminoasă a zeilor babilonieni, cf. bibliografia citată în partea I, § 23. Mormintele regilor tibetani au fost identificate de G.Tucci, *The Tombs of the Tibetan Kings* (Roma, 1950); ele fuseseră jefuite de la căderea monarhiei. Abia acum încep să se cunoască, grație unor cercetări recente, concepțiile funerare și sacrificiile legate de mormintele regale. În general, se practica înhumarea, deoarece se credea în învierea trupurilor: sufletele așteptau aceasta în două regiuni diferite ale lumii de dincolo, un fel de «rai» și de «iad», cf. A. MacDonald, *op. cit.*, pp. 365 sq.; R. Stein, *Civil. tibétaine*, pp. 167 sq.; A.M. Blondeau, pp. 243–245.

Despre funia *mu* a primilor regi mitici, vezi G.Tucci, *Les religions du Tibet*, pp. 286 sq., 301 sq. (sacralitatea regelui); E. Haarh, *op. cit.*, pp. 28 sq., 177 sq.; M. Eliade, *Méphistophélès et l'androgyne* (1962), pp. 207–210.

Despre rolul de căpetenie al suveranilor în religia tradițională, vezi A. MacDonald, *op. cit.*, pp. 376 sq. și *passim*.

313. Despre omologia Cosmos–casă–trupul omului, vezi M. Eliade, „Centre du Monde, Temple, Maison", în *Le symbolisme cosmique des monuments religieux* (Roma, 1957), pp. 57–82; id., „Briser le toît de la maison: Symbolisme architectonique et physiologie subtile", în *Studies in Mysticism and Religion, presented to Gershom G. Scholem* (Jerusalem, 1967), pp. 131–139; R.A. Stein, „Architecture et pensée religieuse en Extrême-Orient", *Arts Asiatiques*, 4, 1957, pp. 163–186; id., „L'habitat, le monde et le corps humain en Extrême-Orient et en Haut-Asie", JA, 1957, pp. 37–74.

Simbolismul războinic al munților sacri e ilustrat de sărbătorile care le sunt consacrate: întreceri diverse, dansuri a două grupuri de războinici, care cântă alternativ etc.; cf. R.A. Stein, *Civ. tib.*, p. 176.

„Zeul luptător" și „zeul omului", care își au lăcașul în umeri, „îl leagă pe om, în spațiu și în timp, de grupul său; în spațiu, pentru că ei sunt asemeni celor care cârmuiesc spațiul locuit de om, casa ori țara; în timp, pentru că guvernează destinele neamului, de la strămoși până la ultimii descendenți. Omului, în care aceste legături se încrucișează, zeii aceștia îi garantează, dacă totul este în ordine, vitalitatea, puterea, viața îndelungată, norocul"; R.A. Stein, *Civ. tib.*, p. 187.

Despre pluralitatea sufletelor, cf. R.A. Stein, *Civ. tib.*, pp. 189 sq. Despre întrecerile rituale, vezi R.A. Stein, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet* (Paris, 1959), pp. 437 sq.; id., *Civ. tib.*, pp. 131 sq. Despre influențele iraniene, cf. *Recherches*, p. 296.

Am analizat complexul mitico-religios al antagonismelor și întrecerilor în studiul „Remarques sur le dualisme religieux" (1967), republicat în *La nostalgie des origines* (1971), pp. 231–311; cf. mai ales pp. 284 sq. (mituri și ritualuri indoneziene).

314. Despre *Bon*, vezi G.Tucci, *Les religions du Tibet*, pp. 271 sq.; Helmut Hoffmann, *Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion* (Wiesbaden, 1950; autorul folosește mai ales sursele buddhiste); Marcelle Lalou, „Tibétain ancien Bod/Bon", JA, 246, pp. 157–268; D.L.Snellgrove, *The Nine Ways of Bon* (Londra, 1972); P.Kvaerne, „Bonpo Studies. The A-Khrid system of meditation", *Kailash*, I, 1973, pp. 19–50, 248–322; id., „The Canon of the tibetan Bonpos", *IIJ*, 16, 1974, pp. 18–56, 96–144.

Despre analogiile între anumite practici *bon* și șamanism, vezi M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (ediția a 2–a, 1968), *Schamanismus* (Stuttgart, 1967), pp. 67–141.

Despre ceremoniile de înmormântare *bon-po*, vezi M.Lalou, „Rituel bon-po des funérailles royales", JA, 249, 1952, pp. 339–362; id., „Le chemin des morts dans les croyances de Haute Asie", RHR, 135, 1949, pp. 42–48; R.A. Stein, „Du récit au rituel dans les manuscrits tibétains de Touen-houang", în *Études tibétaines dédiées* ...pp. 479–547 (rolul miturilor de origine recitate în cadrul ritualurilor funerare).

Despre raporturile dintre spirit, lumină și *semen virile*, vezi M. Eliade, *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles* (1978), pp. 125–166.

315. Despre istoria buddhismului în Tibet, vezi: H. Hoffmann, *The Religions of Tibet*, pp. 28–83, 111–180; G. Tucci, *Les religions du Tibet*, pp. 29–54; P. Demiéville, *Le Concile de Lhasa* (1952; controversa dintre reprezentanții buddhismului indian și buddhismului chinez); D.S. Ruegg, „Sur les rapports entre le bouddhisme et le „substrat religieux" indien et tibétain", JA, 1964, pp. 77–95.

Despre Atīśa, vezi A.Chattopadhyaya, *Atiśa and Tibet* (Calcutta, 1967); despre Padmasambhava, G. Ch. Toussaint, *Le dict de Padma* (1933); A.M. Blondeau, „Le Lha-'dre bka'-tan", în *Études tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou*, pp. 29–126 (traducere a unui text ascuns și redescoperit privind triumful lui Padmasambhava asupra zeilor și a demonilor); despre Naropa, vezi H. Guenther, *The Life and Teachings of Naropa* (Oxford, 1963); despre Marpa, J. Bacot, *La vie de Marpa le „traducteur"* (1937); despre Milarepa, vezi mai sus, § 317.

Despre Tsong-Kha-pa, vezi: 5. Obermiller, „Con-kha-pa le Pandit", *Mélanges Chinois et bouddhiques*, 3, 1934–1935, pp. 319–338; R.Kashewsky, *Das Leben das lamaistischen Heilige Tsongkhapa* (Wiesbaden, 1971). Vezi și C. Schulemann, *Die Geschichte der Dalai-Lamas* (Heidelberg, 1911).

316. Despre doctrinele și practicile lamaismului, vezi R. Stein, *La civilisation tibétaine*, pp. 135–157; G.Tucci, *Les religions du Tibet*, pp. 55–210; R. Bleichsteiner, *Die Gelbe Kirche* (1936, trad. franceză, *L'Eglise jaune*, 1937); H.V. Guenther, *Gam-po-pa, The Jewel Ornament of Liberation* (Londra, 1959); *Buddhist Philosophy in Theory and Practice* (Londra, 1972); F.Lessing și A. Wayman, *Mikhas grub rje's Fundamentals of Buddhist Tantras* (La Haye, 1968, text tibetan și traducere adnotată); Eva M. Dargyay, *The Rise of Esoteric Buddhism in Tibet* (Delhi, 1977).

Se vor consulta, de asemenea, lucrările lui G.Tucci, *Indo-Tibetica*, 7 vol. (Roma, 1932–1941); *Tibetan Painted Scrolls*, 2 vol. (Roma, 1949); *The Theory and Practice of the Mandala* (Londra, 1961). Despre unele aspecte populare ale lamaismului, vezi R.Nebesky-Wojkovitz, *Oracles and Demons of Tibet* (La Haye, 1956); Stephan Beyer, *The Cult of Tara, Magic and Ritual in Tibet* (Berkeley–Los Angeles, 1973).

Despre iconografie, vezi: W.E. Clarck, *Two Lamaistic Pantheons* (New York, 1937); A.K. Gordon, *The Iconography of Tibetan Lamaism* (Tokyo, 1959). Despre iconografia vrăjitorilor *(siddhas)*, vezi T.Schmidt, „The elghty-five Siddhas" (Stockholm, 1958).

Despre *gčod*, vezi: R. Bleichsteiner, *L'Église jaune*, pp. 194 sq.; Alexandra David-Neel, „Mystiques et magiciens du Thibet" (Paris, 1939), pp. 126 sq.; M. Eliade, *Le Chamanisme*, p. 384 sq.

Despre șamanismul din Tibet și la populațiile Mo-so, vezi *Le Chamanisme*, pp. 384 sq., 390 sq.

317. Despre morfologia și semnificațiile Luminii, vezi M.Eliade, „Expériences de la lumière mystique" (1957; republicat în *Méphistophélès et l'androgyne*, pp. 17–94); „Esprit, lumière, semence" (1971); republicat în *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, pp. 125–166.

Despre simbolismul sufletului-lumină pătrunzând și ieșind din corpul omenesc sub formă de săgeată sau de rază, vezi M. Eliade, „Briser le toît de la maison", și cele două studii ale lui R.A. Stein, „Architecture et pensée religieuse"; id., „L'habitat, le monde et le corps humain" (bibliografia, § 313).

Textele lui Candrakirti și Ts'on Kapa au fost traduse de G.Tucci, „Some glosses upon Guhyasamāja", *Mélanges chinois et bouddhiques*, 3, 1934–1935, pp. 339–353. Vezi acum Alex. Wayman, *Yoga of the Guhyasamājatantra* (Delhi–Benares, 1977).

Bardo Thödol a fost tradusă de Lama Kazi Dawa-Samdup și W.Y. Evans-Wetz, *The Tibetan Book of the Dead* (Oxford, 1927; numeroase reeditări; versiune franceză, 1958) și de Giuseppe Tucci, *Il Libro Tibetano dei morti* (Milano, 1949). Vezi și D.M. Back, *Eine buddhistische Jenseitreise; Das sogenannte „Totenbuch der Tibeter" aus philologischer Sicht* (Wiesbaden, 1979); Dawa-Samdup și Evans-Wentz, *Tibetan Yoga and Secret Doctrines* (Oxford, 1935), pp. 223 sq.

318. Sistemul tantric Kālacakra a fost introdus în Tibet în primul sfert al secolului al XI-lea. El prezintă, între alte inovații, o interpretare astrologică a ciclurilor temporale. Calendarul tibetan începe cu anul 1026, data adoptării oficiale a sistemului Kālacakra. Doctrinele și istoria acestei ultime expresii a buddhismului Mahāyānā sunt încă puțin studiate. Vezi: George Roerich, „Studies in the Kālacakra", *Journal of Urusvati Himalayan Research Institute of Roerich Museum*, 2, 1931, pp. 11–22; H. Hoffmann, „Kālacakra Studies, I: Manichaeism, Christianity and Islam in the Kālacakra Tantra", *Central Asiatic Journal*, 13, 1969, pp. 52–75; id., *The Religions of Tibet*, pp. 126 sq.

După tradițiile tibetane, Kālacakra a fost elaborat și păstrat într-o țară misterioasă, Śambala, situată la nord de Tibet; savanții au localizat-o fie aproape de Khotan (Laufer, Pelliot), fie în Bactria (Sarat Chandra Das), fie în Asia Centrală. Un istoric al controversei geografice, ca și diversele interpretări simbolice ale Śambalei, în cartea lui Edwin Bernbaum, *The Way to Shambala. A search for the Mythical Kingdom beyond the Himalayas* (New York, 1980; cf. indicațiile bibliografice, pp. 269–287).

Dintre traducerile parțiale ale lui Milarepa, cele mai convenabile sunt: Berthold Laufer, *Milaraspa. Tibetische texte in Auswahl übertragen* (Haga și Darmstadt, 1922); H. Hoffmann, *Mi-la ras-pa. Sieben Legenden* (München–Planegg, 1950);

Sir Humphrey Clarke, *The Message of Milarepa* (Londra, 1958). Cf. și traducerea lui Lobsang P. Lhalungpa, *The Life of Milarepa* (New York, 1977).

Prima traducere completă este aceea a lui Garma C.C. Chang, *The Hundred Thousands Songs of Milarepa*, 2 vol. (New York, 1962). Vezi severa recenzie a lui D.Snellgrove, *Asia Major*, 10, 1963, pp. 302–310; cf. și de Jong, IIJ, 10, 1967, pp. 204–212, care se străduiește să „facă să reiasă partea bună a lucrului" (p. 205); *ibid.*, pp. 211–212, lista completă a traducerilor.

Privind iconografia, vezi T. Schmidt, *The Cotton-clad Mila: The Tibetan Poet-Saint's Life in Picture* (Stockholm, 1958).

Despre epopeea lui Gesar, vezi Alexandra David-Neel, *La vie surhumaine de Guésar de Ling* (Paris, 1931; prezentare generală a epopeii și traducere parțială); R.A. Stein, *L'epopée tibétaine de Gesar dans sa version lamaique de Ling* (1956); id., „Peintures tibétaines de la Vie de Gesar", *Arts Asiatiques*, 5, 1958, pp. 243–271; id. *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet* (1959; lucrare definitivă); id., „Une source ancienne pour l'histoire de l'épopée tibétaine", JA, 1963, pp. 77–105; M. Hermanns, *Des National-Epos der Tibeter: Gling König Ge sar* (Regensburg, 1965; monografie erudită și stufoasă de aproape 1 000 de pagini; de consultat cu prudență).

INDICE

A

Abaris, 347
Abbasidă, dinastia ~, 524 sq.
Abel, 112
Abgescheidenheit, în gândirea lui Meister Eckhart, 593, 594
Abhidharma, 364 sq.
Abu Bakr, 514 sq.
Abulafia Abraham, 574 sq.
Abu Ṭālib, 512 sq.
Adam, 110 sq, 462 sq, 466 sq.
Ādām, 110
„Adevăruri nobile", cele patru ~, § 156
Adharma, 371 sq.
Aditi, „Ne-Legata", 134
Aditiași, 134
Afrodita, 180–181
Agheu, profet eshatologic, § 197
Agni, § 69
Agnicayana, 142
Agnihotra, 142
Agricultura, descoperirea ei, 31 sq., 35 sq.; femeia și ~, 37 sq.
Ahaṃkāra, 269 sq.
Ahemenizi, religia lor, § 105
Ahriman, 412 sq.
Ahurā Māzdā, 204 sq., 207 sq., §§ 103 sq; și sacrificiul eshatologic, § 110; 414, 415 sq.
Ahurānī, soțiile bune ale lui Ahurā, 205
Ahwal, „stările Căii" (*ṭarīqa*), 552 sq.
Aino, etnia ~, 490 sq.
Aișa, 520 sq., 522 sq.
Ajita Keśakambala, 285 sq.
Ājīvika, § 154; 285 sq.
Ajy Tojon („Creatorul Luminii"), 485 sq.
Akhenaton, § 32
Akiba, Rabbi ~, 565 sq.
Akitu, 50, § 22
Akkadiană, religia ~, 53 sq.
Akșobhyā, 362 sq.
Alalu, 99 sq.
Alamūt, 546 sq.
Alaric, 498 sq.
Albertus Magnus, 589 sq.
Alchimia, de limbă arabă, 564; în Occident, din Evul Mediu până în Epoca Luminilor, § 311
Alchimie chineză, § 134; elenistică § 211
Alexandru cel Mare, § 184
'Alī, ibn, Alī Ṭālib, întâiul Imam al șiiților, 522–523 sq., § 273
Alienor de Acvitania, 534 sq., 585
Allah, *deus otiosus*, 513 sq.; în experiența și gândirea religioasă a lui Mahomed, §§ 259–261
Al-Lāt, una din cele trei zeițe arabe preislamice, 513, 516 sq.
Al-Manșūr și abbasizii, 524 sq.
Altaici, popoarele și limbile lor, 478 sq.; religia lor, 484 sq.
Alternanță, în China antică, § 130
Al-'Uzzā, una din cele trei zeițe arabe preislamice, 513, 516 sq.
Amarna, revoluția de la ~, § 32
Ambrozie, Sfântul ~, 500, 507
Ameša Spenta, 200 sq., 205 sq.
Amitābha, 362 sq.
Amnezie, 450 sq.
Amon, solarizarea lui, 76 sq.
Amos, § 117
An, 48, 50
Anamnesis, 349 sq., 457 sq.
Anamneză, 450 sq.
Ananda, 284 sq.
Anastenaria, sărbătorile numite ~, 606 sq.
'Anat, 103 sq.
Androgin, 351 sq.
Angra Mainyu, 197 sq., 209 sq.
Annata, nonsubstanțialitatea lucrurilor, § 157
Anthesterii, sărbătoarea lui Dionysos, 228 sq.

Antiochus IV Epiphanes, 385 sq., 392 sq.
Antropologie orfică, § 181
Antropomorfismul lui Iahve, 120 sq.
Anu, 54, 55
Anul Nou, scenariul mitico-ritual de ~, 38 sq.; sărbătoarea de ~, 49 sq., 51, 57–58 (Mesopotamia), 69 (Egipt), 97–98 (hittiți); § 106, 210 sq. (Iran); vezi Nawroz; sărbătorile tibetane de ~, 632 sq.
Anul O Mie, 527 sq.
Anselm de Canterbury, 598
Antichrist, 526 sq., 536 sq.
'Apiru, 115 sq.
Apocalipse, primele ~ în iudaismul postexilic, § 202; apocalipse evreiești, 391 sq.
Apocaliptică medievală, 526 sq., 539 sq.
Apocaliptică, metoda ~, 438
Apocatastază, 502 sq.
Apostolul (= Mesagerul) lui Allah, 517
Apologeți creștini, 444 sq.
Appolon, 340 sq., §§ 89–91
„Apollon" celtic, 320 sq.
Apsu, § 21
Apuleius, 401 sq.
Araṇyaka, 150
Arborele Cosmic, 327sq., 480 sq.
Arborele Lumii, simbolul Universului, 38
Arborele Lumii și Crucea, § 236
Arborele Vieții, 111
Areopagitul, Dionisie, 502, 509–510, 599
„Ares" tracic, 335 sq.
Arhați, 294 sq., 297 sq., 356 sq.
Arieni, pătrunderea lor în India, § 64; simbioză cu aborigenii, 130 sq.
Aristeas din Proconnesos, 347
Aristotel, § 287, 589
Arius, erezia lui ~, 508; Arius și arianismul, 467
Arjuna, 368 sq., 373 sq.
Arme, valori magico-religioase ale armelor, 17 sq.
Arsacizi, orientarea religioasă sub ~, § 212
Arta romanică, semnificația ei religioasă, § 269
Artă paleolitică, 16–20
Artă rupestră, a Spaniei Orientale, 22–26
Artemis, 178–179
Aryaman, 134
Āsana, 273 sq.
Aš'arī, Abūl Hasim al-, 543
Ascensiune, a șamanilor, 29–30; a Faraonului, § 28
Ascеză vedică, §79
Aseni, zei, §§ 174, 176
Asherah, 122
Asiații septentrionali, religia lor, § 248
Aśoca, 357 sq.
Asuri, § 65
Aśvamedha, § 73
Așerat, 103 sq.
Atena, § 94
Atīśa, 636 sq.
Ātman, 156 sq.; totalitatea actelor rituale, 149; identificat cu Brahman, § 82, 150, 157 sq.; 266 sq., 293 sq.
Aton, § 32
Atum, 66 sq., 70 sq.
Attila, 477 sq.
Attis, Misterele lui ~, § 207
Auguri, § 165
Augustin, Sfântul ~, §§ 252, 253, 255; concepția augustiniană privind istoria, 498 sq.; biografia lui ~, 500; doctrina sa privind grația și predestinarea, 503 sq.
Aur alchimic, 260 sq., 407 sq.
Australieni, strămoșii lor mitici, 32
Avalokiteśvara, 361 sq.
Averroes, § 280
Avesta, § 100
Avicenna, § 279, 554 sq., 564
Āvidya, 155–156
Avraam, „Tatăl credinței", § 57, 114 sq.
Axis mundi, 43, 93
Aždahāk, 418

B

Baal, în mitologia ugaritică, §§ 49–51; asociat cu Iahve, 122
Baal Shem Tov („Învățătorul Bunei Reputații"), 580
Babilon, deportarea evreilor în ~, 222 sq.
Bacchanalia (sărbătorile ~), 314 sq.
Bacchante, § 124
Bacchein, micile tyassi dionysiace, 231 sq.
Bacchus (Misterle lui ~), 396 sq.
Bādarāyana, 266 sq.
Bagdad, 524
Bahir, cartea, 574
Bahman Yašt, 411 sq.
Bahya ibn Paqūda, 568
Bai Ülgän, 480, 486
Baldr, § 176
Balți, religia lor, § 249
Banchete rituale, mithraice, 422 sq.

Bardo Thödol („Cartea tibetană a morților"), 640–641
Basar (carne), 214
Bāṭin, sensul spiritual al revelației coranice, 544, 548
Băutura nemuririi (*soma*), § 70
Beatrice, 534 sq.
Begarzi, § 299
Beguine, § 299
Benandanti, credințele și practicile lor, 611 sq.
Benedict, Sfântul ~, 525
Ben Sirah, 384 sq.
Bernard de Clairvauz, 510
Berserkr, 329 sq.
Bêth-el, 116
Bhadrabāhu, 365 sq.
Bhaga, 134
Bhagavad-Gītā, §§ 193–195
Bhikkhu, 295 sq.
Biserica, nașterea ei, § 221; identificarea ei cu „Împărăția lui Dumnezeu", 440 sq.
Biserica orientală, § 257
Bistamī, Abū Yazīd, 549
Bizanțul și Roma, în Evul Mediu, § 302
Bodhicaryāvatāra, 363
Bodhisattva (Calea Bodhisattvilor), § 188; 365 sq.
Bog, 495
Bogomilism, § 293
Boli inițitice, 484 sq.
Bon, religie tibetană, 630 sq., 636sq., § 314
Bonaventura, Sfântul ~, § 296
Botez, al lui Ioan Botezătorul și Iisus, 425; la esenieni, 438 sq., simbolismul botezului, 462 sq.
Brahman, 141 sq., 150 sq.; identificat cu *skambha*, 150 sq.; cf. *ātman*; 266 sq.
Brāhmaṇa, doctrina sacrificiului în textele ~, § 76
Buddha (viața lui), §§ 147–150
Buddha, reprezentări aniconice, 359; statui ale lui ~, 359 sq.
Buddhi, 270 sq.
Buddhism (istoria buddhismului), §§ 185–189; pătrunderea lui în Tibet, § 315
Buddhologie, § 188
Buga, zeu al Cerului la tunguși, 479
Bulgari, 582 sq.
Bundahišn, 412 sq., 419
Buriați, religia lor, 282, 484–485
Burkan, zeu al buriaților, 481
„Byzance après Byzance", 602

C

Cabasila, Nicolae, 605
Cabreret, peștera de la ~, 23
Cain și Abel, § 54
„Calea de mijloc", § 156
Califi, primii ~, § 264
Calvin, Jean, 621 sq.
Canaaneeni, religia lor, §§ 48–52
Canonul *Bon*, 635
Capitală, simbolismul ei în China antică, 248 sq.
Capul, sediul sufletului, 34
Carnivore, model mitic, 477
Carol cel Mare, 601 sq.
Carpocrat, 449
Cartea lui Iov, 383
Cartea Morților, 79 sq.
„Casa sufletului", în China antică, 242
Çatal Hüyük, 41 sq.
Catedrala ca *imago mundi*, 533 sq.
Cavalerismul, § 267
Călătoria sufletului după moartea (Iran), § 111
Călușari, ~ cathartici, § 305
Cărțile Sibiline, 313 sq.
Căscioarele, templul de la ~, 43
„Câmpiile de trestii", 70
„Câmpiile ofrandelor", 70
Cântecul harpistului, 74
Celții, religia lor, §§ 169–172; moștenirea lor indo-europeană, § 170
„Centrul Lumii", simbolismul legat de el, 29, 39–40, 66, 83; în China antică, 247 sq.; la celți, 323 sq., 480
Centre ceremoniale, § 35
Cer, sacralitatea sa, 29
Cerb, simbolismul său religios, 321 sq.
Ceremiști, 490
Ceres, 312 sq.
Cerinthius, 449
Cernunnos, 321 sq.
„Cetățean al lumii", 354 sq.
Cetăți babiloniene, modelele lor celeste, 50
Cezar, despre religia galilor, 318 sq.
Chāndogya-Upaniṣad, 264 sq.
Chapelle-aux-Saint, 19
China, religiile în neolitic, § 126; în epoca bronzului, § 127, în timpul împăraților Zhou, § 128
Chivotul Legii, 121 sq.
Chrétien de Troyes, 536–537
„Christ" (=„Unsul lui Dumnezeu", Mesia), 429 sq.
Ciclu cosmic, 39
Cittavṛtti, 272 sq.

Ciu ku-tien, 15, 18, 19, 21
Ciuring, și galeții pictați de la Mas d'Azil, 32
Civilizație arhaică europeană („Old European Civilization"), 43, 44
Civitas Dei, 499
Civitas terrena, 499
Coborârea în Infern a zeiței sumeriene Inanna, 51, 52
Coincidentia oppositorum, 389 s.q; în China antică, 249 sq.; în gândirea lui Nāgārjuna, 364 sq.; 588–589, 600
Colegiu pontifical, 306 sq.
Colinde, la români, 607 sq.
Concilii buddhiste, 356 sq.
„Confesiune negativă" (Egipt), 80
Conflicte între generații divine, § 47
Confrerii religioase, în religia romană arhaică, § 165
Confucius, § 131
Consolamentum, 584 sq.
Constantin, convertirea sa, 468 sq.
Constantinopol, ocuparea lui de cruciați, 602 sq.
Coran, §§ 259–264; mesajul Coranului, § 264, 554
Cordovero, Jacob, 577
Corpus Hermeticum, § 209; traducerea sa în latină, 623 sq.
„Cortul Întâlnirii", 121 sq.
Cosmogonia în China antică, § 129; la vechii germani, § 173
Cosmogonie mesopotamiană, § 21; sumeriană, 17 sq.; egipteană, § 26; indiană § 75; în *Geneza*, 109 sq.; în imnul X din *Rig Veda*, 146
Cosmogonii central-asiatice, § 244; cosmogonie *bon-po*, 635 sq.
Comsologia jaina, 366 sq.; maniheană, 455 sq.
Cosmologie alatică, § 243; tibetană, § 313
Cosmopolitism elenistic, 353 sq.; postexilic, 384 sq.
Cosmos, devalorizarea sa în India, 375
Cosubstanțialitatea Fiului cu Tatăl, 466 sq.
Cranii, conservarea lor, 18; cultul lor, 40; la celți, 317 sq.
Crăciun, cântece rituale, vezi Colinde
Creații, doctrina iraniană a Celor Două ~, § 215
Credo, noua sa formulă, 602 sq.
Creștinismul, nașterea lui, cap. XXVIII; triumful creștinismului, 469 sq.
„Creștinismul cosmic", § 237
Creta, religii preelenice din ~, §§ 40–42
Criobolium, 399
Cronos, 160 sq., 163 sq.
Cruce, simbolismul Crucii, § 236
Cruciade, § 264; a copiilor, 531 sq.; împotriva albigenzilor, 585 sq.
Cult, celebrat de Faraon, 68–69
Culte țărănești în China antică, § 128
Cultul morților la etrusci, 310 sq.
Cultul imperial după Octavian Augustus, 443 sq.
Cultul privat la Roma, § 164
Cunoașterea, valoarea sa (în *Upanișade*), 255
Cureți, 162
Curți ale dragostei („Cours d'Amour"), 534 sq.
Cusanus, Nicolaus, 510, § 301
Cybele, la Roma, 314 sq.; Misterele ~, § 207; 441 sq.
Cyrus, inițierea sa, 203

D

Dacii, religia lor, § 179
Dāenā, 209 sq.
Daēva, 206 sq, demonizarea lor, 201
Dajbog („Dătotorul de bogății"), 493–494
Damaschinul, Ioan, 511 sq.
Daniel, 387 sq., 388 sq.
Dans extatic în islam, 561 sq.
Dante, 535 sq.
Dao, 247 sq., 251 sq., § 132
Dao de Jing, 250 sq., 254 sq.
Daoismul, § 132; și alchimia, § 134
Deceneu, 339
„De două ori născut", 144 sq.
Dee, John, 627 sq.
„Deitate" (*Gottheit*), în teologia lui Meister Eckhart, § 298
Deivas, la vechii prusieni, 491
Deiwos, „cer", „zeu", 125
Delfi, 174 sq.
Demeter și Misterele de la Eleusis, § 96; originea în Creta, 94
Democratizarea existenței post-mortem (Egipt), 73 sq.
Demophon, 186 sq.
Depozite de oase, controversa în jurul lor, 21 sq.
Destin, concepția mesopotamiană de ~, 61–63; în Grecia antică, § 87; 394 sq., 412 sq.
Deșertăciunea existenței (Mesopotamia), 61
Deucalion, 166 sq.
Deus otiosus, în folclorul religios balcanic, 497
Deutero-Isaia, §§196–197
Deva, § 65
Devadatta, schisma lui, § 150
Devekuth, în Kabbala, 574
Devotio moderna, 598–599, 600
Dhāraṇā, 274

Dharma, legea buddhistă, 356 sq., 371 sq.
Dharmakāya, 363
Dhyāna, 274
Di, zeul Cerului la chinezi, 243 sq.
„Diana", în credințele vrăjitorilor, § 306
Diavolul, 492, 526; în vrăjitoria europeană, § 306
Dievas, 491
Dievs, 491
Digambara, 365 sq.
Ḍikr, 548 sq.
Dikṣā, § 74
Dilmun, 48, 51
Din („Judecata"), 577
Dionysiile câmpenești, 228
Dionysos, § 122 sq.; 94; dispariția și ocultarea lui, 226–227; Dionysos–Zagreus, 232 sq.
Dionysos mistic, § 206
Dinoysos, Rege al timpurilor noi, 397 sq.
„Dionysos" tracic, 335 sq.
Divizarea împăraților romani, 443 sq.
Docetism, § 466
„Documente martor" ale paleantropilor, 16 sq.
Dolmen, 81 sq.
Domesticirea animalelor, 33; a plantelor alimentare, 36
Domovoi, spirit al pădurii la vechii slavi, 496
Donatus, schisma lui ~, 503 sq.
Drachenloch, 21–22
Dragonul Yam, § 49
Dragovițani, ramură a bogomilismului, 582
Druizi, 317 sq.; învățătura lor ezoterică, § 172
Drumuri spre Lumea de Dincolo, 345 sq.
Dualism absolut în maniheism, § 234
Dualism slav, 497 sq.
Dualismul Spirit–Materie în India, 375 sq.; în zurvanism, 414 s.q.; la esenieni, 438 sq.
„Dualismul" teologiei zoroastriene, 198 sq.
Dukkha, 291 sq.
Dumézil Georges, interpretarea dată de el religiei romane arhaice, § 162; interpretarea sa la *Mahābhārata*, 370 sq.
Dumnezeu, rolul său în Yoga, § 144
Dumnezeu (văzut de Moise), § 59
„Dumnezeul tatălui", 115
Dumuzi–Tammuz, § 19; 50
Duns Scotus, 590–591
Dyaus, 125, 131 sq.

E

Ea, § 21, 54
Ecclesiasticul (= *Cartea Înțelepciunii lui Iisus, fiul lui Sirah*), § 201
Ecclesiastul (Koheleth), § 201
Eckhart, vezi Meister Eckhart
Educația, importanța ei la Confucius, 253 sq.
Efod, 122
Eileithya, 90
Ekāgrata, 273 sq.
Ekpyrosis, 441 sq.
El, zeu suprem al panteonului ugaritic, 102; asociat lui Iahve, 122 sq.
Elenismul, influența sa în Palestina, § 200
Elenistică, civilzia ția ~, § 184
Eleusis, Misterele de la ~, §§ 96–97; distrugerea sanctuarului, 470 sq.
„Eliberarea cadavrului", în daoism, 257 sq.
Eliberarea finală, în Yoga, § 146; în *Gītā*, §§ 194–195
Eliberearea, metode vizând ~, în India antică, § 136; semnificația sa, § 141
Eliberarea Spiritului, după Sāṃkhya-Yoga, § 139, 140
Elisei, 216–217
Elixirul nemuririi, în alchimia chineză, §§ 134 sq.
Empedocle, 344 sq.
En-ki, § 16, 54
Enkicu, § 23
En-lil, §§ 16, 20; 50
Enoh I, §§ 202, 203
En-Sof, 575
Enuma eliș, § 21; 49, 56, 101
Epicur, 354 sq.
Epoca bronzului, în religia chineză, § 127
Epona, 322 sq.
Epopeea lui Ghilgameș, 113 sq.
Epopteia, § 98
Era mesianică, apropierea sa, 389 sq.
Erasmus, 618
Ereșkigal, §§ 19, 20
Erezii, în creștinismul primitiv, § 235
Erlik Khan, 481, 486
Eroi greci, § 95; asociați cu inițierile și cu Misterele, 182; rămășițele lor pământești îngroapte înăuntrul cetății, 183
Eros, 344 sq.
Eschaton, 379 sq., 390; iminența sa, 428 sq.
Esenieni, 392 sq., § 223; asemănări cu creștinismul, 437 sq.

Eshatologie orifică, § 182; la indo-europeni, § 192; în iudaismul postexilic, § 197; la Platon, § 183
Estonieni, religia lor, 490
Esus, 320 sq.
Etrusci, religia lor, § 167
Euharistie, 511
Eurasia Septentrională, influențe culturale meridionale, 477 sq.
Euridice, 341 sq.
Euripide și *Bacchantele*, § 124
„Eu sunt tot ce sunt...", § 59
Evagrie din Pont, 502, 592
Evocatio, 313 sq.
Evreii din Medina, §§ 262–263
Exodul, ieșirea din Egipt, § 58
Experiența eztatică, provocată de băutura *soma*, 138
Extatici, în *Vede*, § 79
Extraz apollonian, 175; șamanic (Zarathustra), § 102; la traci 336 sq.
Ezra, 382, 388 sq.
Eznik din Kolb, 413 sq.
Ezoterism și creații literare în Evul Mediu, § 270; ezoterism în islam, § 275; ezoterism șiit, § 273; ezoterism creștin, 445 sq.

F

Faptele Apostolilor, 431 sq.
Fārābī, al-, 554–556
Faraonul, zeu întrupat, §§ 27–28
Farisei, reacția lor, § 204
Fatalism astral, 394 sq.
Fatima, fiica mai mică a lui Mahomed, soția lui 'Alī, 512
Fecioara, devoțiunea pentru ~, 535
Femeia și agricultura; sacralitatea ei, § 12; valoarea religioasă a femeii, 533–534
Fideli d'Amore, § 270
Fier, mitologia vârstei, § 15
Fierari, 45; fierari divini, 46, 104
Ființa Supremă, § 4
Fimbulvetr, 333 sq.
Finezi, religia lor, 490
Fino-ugrici, religia lor, § 248
Fioretti, culegere de legende populare despre Sfântul Francisc din Assisi, 587
„Fiul Omului", 388 sq.
Flagelanți, § 300
Flamines, § 165
Focul, domesticirea lui, 15; stăpânirea asupra focului, 17; în India vedică, 136 sq.
Folclor religios în Europa de Est, 464 sq.
Fortuna, 394 sq., 441
Francisc din Assisi, Sfântul ~, § 295
Frašokoreti, 418 sq.
Fratres Arvales, 307 sq.
Fravași, 207, 211 415 sq.
„Frângerea pâinii", 430 sq.
Frânghie de aur, mitul acesteia, 163
Frēton, 418 sq.
Frigga, 331 sq.
Funcție rituală a semnelor și valorilor din paleolitic, 27
Furor, 128

G

Ġabir ibn Hyyān, 564
Ğa'far al-Ṣadīq, 544, 548
Gaia, 161 sq., 344 sq.
Galeți pictați, 32–33
Galli, preoți ai Cybelei, 399 sq.
Gaon, 567
Gaste Pays („Țara Pustie"), 536
Gāthâ, 193 sq.
Ġayb, suprasensibilul, misterul, 543
Gayōmart, § 216
Ğazzālī, Abū Hamid al-, § 278, 556
Gcug, 630 sq., § 314
Gebeleizis, 336 sq.
Gelugpa, 636 sq.
Genghis-Han, 477, 479
Gesar, 635, 642
Gētic, § 215
Geți, religia lor, § 179
Chemara, comentarii la *Mișna*, 566
Gheștinanna, 52
Ghetsemani, veghea inițiatică, 427 sq.
Ghilgameș și căutarea nemuririi, § 23
Gilgul, doctrina metempsihozei în *Kabbala* lui Luria, 578
Gilyakii, religia lor, 490
Ğinn, 513–514, 516
Ginnungagap, 326 sq.
Gioacchino da Fiore, § 271
Gnoză, 446 sq.; maniheană, § 232; în tradiția evreiască, 572
Gnosticism, §§ 228 sq.
Golzii, religia lor, 484
Grade de inițiere în mithraism, 421 sq.

Graal, ciclul romanelor Graalului, § 270
Grigore din Nazianz, 501, 502
Grigore din Nysa, 501–502, 603
Grigore Palama, Sfântul ~, § 303
Grigore Sinaitul, 603 sq.
Grote, depozite de vase din ~, 21; considerate sanctuare, 23
Grote sacre în Creta, § 40
Groote, Gerhart, 598
Gtum-mo, căldură magică, 638
Gudea, rege, 50
Guna (cele trei ~), § 140
Ğunayd Abū-al Qāzim al-, 550
Gundestrup, cazanul de la ~, 321 sq.

H

Hacilar, 41 sq.
Hadige, 512, 514
Ḥadīt („zisele" Profetului), 522, 556
Hādōxt Nask, 209 sq.
Ḥağğ, 513, 520, 550
Haghia Triada, sarcofagul de la ~, 93 sq.
Hainuwele, mitul lor, 36–37
Ḥallāğ, Husayn ibn Manṣūr al-, § 277, 549, 564
Hammurabi, 54
Ḥanīf, poeți și vizionari contemporani cu Mahomed, 513
Haoma, 198; este bogată în *zvarenah*, 201; cultul ei, § 108
Haos, amenințarea lui, 49
Ḥaqīqa („Ideea"), 544
Harappa, cultura și religia de la ~, §§ 38–39
Harigiți, 523
Harun al-Rașid, 524
Haruspicina etruscă, 311 sq.
Hasidism, § 292
Hasidiții din Germania, 573
Hasmonei, 386 sq.
Hassidim, 386 sq., 391 sq., 436
Hávamál, 328 sq.
Hayym, Vital, 577
Hefaistos, 171 sq.
Hegira, § 262
Heimdallr, 332 sq.
Hekhal, 571 sq.
Hel, tărâmul morților la vechii germani, 327 sq.
Helmond, importanța lucrării sale *Chronica Slavorum* (sec. XII), 493
Hepat, 97
Hera, § 93; 162 sq.
Heraclit, 344 sq.
Hermes, § 92, § 209
Hermetism, § 209; aspecte inițiatice ale hermetismului, § 210; în Renaștere, § 310
Hieroi logio orfice, 342 sq.
Hieros gamos, la vechii celți, 322 sq.
Hiksoși, § 31
Hilaria, 399 sq.
Hiranyagarbha, „Embrionul de Aur", 146
Hittiți, religia lor, §§ 43–47
Homs, § 29
Horații și curiații, 302 sq.
Hristologia Sfântului Pavel, 435 sq.
Ḥulūl, 553
Humbaba; vezi Huwawa
Hun, 261
Hun dun, 247
Huni, 477
Hus, Jan, 600
Husein, Imamul ~, 523
Huwawa, 59
Hybris, la eroii greci, 184–185

I

Iahve, 113 sq., §§ 196 sq.; și Ball, § 52; exaltat ca Rege și Judecător, § 114; intervenția lui în istorie, 220
Ianus, 308
Iasion, 94
Iatrib, 513, 518
Ibn Arabī, § 280
Ibn Bağğa, 555
Ibn Gabirol, Solomon, 568
Ibn Hazm, 555
Ibn Isḥāq, 515
Ibn Massara, 555
Ibn Ṭufayl, 555 sq.
Ibrahīm ibn Adham, 547
Icoane, veneratia lor, § 258
Iconoclasm, § 258
Identitatea *ātman-Brahman*, § 81
Ideologia tripartită indo-europeană, § 63
„Idol", mezolitic, 32–33
Ieniseieni, zeul lor celest, 489
Ieremia, § 119
Ierichon, cultura de la ~, 38
Ierusalim, §§ 120, 268
Iezechiel, § 120

'iğmā', 542
Ignațiu de Loyola, întemeietor al Ordinului Iezuiților, 622 sq.
Ignoranța, 450 sq., 451 sq.
'iğtihād, 542
Iisus din Nazaret, §§ 219–220
Iisus în Coran, § 264
Ilie, § 116
Ilmarinen, 490
„Iluminarea interioară", în mazdeism, § 104
Illuyanka, Dragonul, § 45
Imaginația Creatoare, 560
Imago mundi, 43, 50, 62; locuința ca un ~, 39
Imami, statutul lor religios, §§ 273–274
Imitatio Christi, 598
Imnul Mărgăritarului, 450 sq.
Impermanența lucrurilor, § 15
Inanna, § 19; 50
Inchiziția, 586 sq.
Indara, 127
India protoistorică, religia sa, §§ 38–39
Indieni vedici, 129 sq.
Indo-europeni, protoistoria lor, § 61; ideologia lor tripartită, § 63; vocabular religios comun; § 60; mitologie, 126
Indra, § 68; 131; mitul central al lui ~, § 68
Indus, civilizația preistorică de pe ~, § 38–39
Infernul la etrusci, 312 sq.
In hoc signo vinces, 468 sq.
Inițiere, în India vedică, § 74; în Misterele de la Eleusis, § 97; inițierea ratată a lui Ghilgameș, § 23; inițiere mithraică, 420 sq.; urme ale inițierii în folclorul românesc, 608, 609 sq.
Inițieri în Mistere, § 205; în Misterele lui Attis și ale Cybelei, § 207; în Misterele lui Isis și Osiris, § 208; în hermetism, § 210
Insulele Fericiților, 350 sq.
Interrogatio Iohannis, apocrif bogomilic, 583
Interpretatio graeca, 313 sq.
Interpretatio romana, a Panteonului celtic, 318 s.q., 320 sq.
Ioan Botezătorul, 425 sq.
Ioan Scărarul, Sfântul ~, 603
Iokhanan ben Zaccai, 565
Iov, § 115
Ipu-wer, 73–74
Iran, influența iraniană în Tibet, 633 sq.
Irlanda, surpavițuirea moștenirii indo-europene, § 170
Isaia, § 118, 337 sq., 388 sq.
Isaac, sacrificiul lui, 116 sq.
Isis, §§ 29, 208
Islam, cap. XXXIII și XXXV; teologii și mistici musulmane, cap. XXXV
Ismă'īl, 544
Ismailiți, § 274
Israel, speranța în răscumpărare, 223 sq.
Istoricizare a miturilor indo-europene în religia romană, § 162
Istorie, valorizarea ei de către profeți, 225 sq.
Iśvara, § 144
'ittiḥād, 553
'ittiṣāl, 553
Iuda Halevi, 569
Iudaism postexilic, cap. XXV
Iukaghiri, 489
Iunona, 309 sq.
Iupiter, § 166
„Iupiter celtic", 318, 320 sq.
Ivirea pământului din ape, 67 sq.

Î

Împărăția lui Dumnezeu, vestită de Iisus Hristos, 425 sq., 438 sq., 440 sq.
„Începuturi", beatitudinea legată de ~, în religia sumeriană, 48
„Îndumnezeirea omului" (*theosis*), în teologia bizantină, 509, 603
Îngroparea dublă la slavi, § 251
Înnoirea periodică a lumii, 38; eshatologică (Iran), §§ 104, 112
Întrupare, teologia Întrupării, 466 sq.
Înțelepciunea divină, în formă personificată (*kokmā*), § 200
Învierea corpurilor, § 112

J

Jainism, §§ 152–153; după Mahāvīva, § 190
Jarovit, 494
jhāna, „meditație", 295 sq.
Jihād, 529
Judecata din urmă, 515
Judecata sufletului (Egipt), 79–80
Judecători, religia sub ~, § 60
Jupiter Dolichenus, 97

K

Ka'ba, 513, 517, 519, 520
Kabod, slava divină, 573
Kabbala medievală, § 289; noua Kabbală, § 290
Kaghan, 479

Kâhim, 513
Kakuda Kātyāyana, 285 sq.
Kalām, § 278, 568, 570
Kalevala, 490
Kallikanțari, 606
Kam, 486
Kāmil, 552
Karaiți, 567
Karma, 150 sq.
Karman, 270 sq., 285 sq., 288 sq., 364
Karo, Joseph, 577
Kathari, § 294
Katha-Upanișad, 267 sq.
Kernos, 399 sq.
Khnm, preoți (la Ugarit), 108
Khors, 493, 495
Kingu, § 21
Kofi, simbolismul religios al populației, 20
Kogaion, 399 sq.
Koheleth, § 201
Kore Kosmou, 404 sq.
Koriaci, religia lor, 489
Körmös (spiritul rău), 486
Krșna, §§ 194–195; revelarea lui ~, § 193
Kubayko, 488
Kurbystan (=Ohrmazd), 481
Kumbari și teogonia hurrito-hittită, § 46
Kuru (Kaurava), § 191

L

Labirint, 91 sq.
Lağma, cei doi zei, 49
Laima, 492, 493
Lamaism, formarea și dezvoltarea sa, § 315; doctrine, practici, § 316
Lamelele orfice, 345 sq.
Lao Zi, 250 sq., 265 sq., § 132
Lari, § 164
Lascaux, frescele din peștera ~, 24
Legalism, dezvoltarea sa în epoca postexilică, § 199
Legea, Pavel împotriva prescripțiilor ei, 434 sq.
Legea (*Tōrāh*), § 199
Lemuria, 304 sq.
Leneiele, sărbătorile lui Dionysos, 228
Letonii, religia lor, 491 sq.
Libații funerare, 346 sq.
Liber, 312 sq.
Libera, 312 sq.
Liber arbitru, 504
Libertate, 354 sq.; funcția sa răscumpărătoare, 502
Libertatea alegerii între Bine și Rău, 417 sq.
Liberi Acherontici, 312
Libri haruspicini, fatales, fulgurales rituales, 311 sq.
Lîlă, „Jocul" divin, 158 sq.
Limbaj ascuns, 535
Limbajul, valorizare magico-religioasă, 29–30
Litania lui Ra, 78–79
Lituanieni, religia lor, 491
Liturghia bizantină, 508
Locuință, simbolismul religios legat de ~, 39 sq.; simbolismul ei în Asia, 480
Logos, 354
Lohengrin 538
Loki, § 177
Lumea, originea și rânduirea ei în China antică, § 129
Lumina divină, 604
Lumina interioară, § 81
Lumina, mistica luminii, § 281
Lumina, ontologia și fiziologia mistică a luminii în religiile tibetane, § 317
Lupercalia, 307
Luptă a eroului cu Dragonul (Iran), § 106
Luria, Isac, § 290
Luther, Martin, §§ 307, 308; lupta împotriva indulgențelor, 316 sq.; teologia sa, 316 sq.; biografia, 616 sq.; ruptura definitivă cu Roma, 617 sq.; critica sa radicală la adresa lui Erasmus, 619 sq.

M

Ma'at, 67 sq., 75, 77, 79–80
Macion, 448
Maccabei, 392 sq.
Macha, cele trei ~, 322 sq.
Madonna Intelligenza, 536
Maestrul (*guru*), în Tibet, 638 sq.
Maga, condiția de ~, 200–201
„Magician", Varuna, § 65
Magii, § 107, 410 sq.
Mahābhārata, § 191
Mahādeva, 359
Mahākāśyapa, 284, 356 sq.
Mahāsāṃghika, 357
Mahat, 269 sq.
Mahavīra, § 190

Mahāyāna, § 188; în Tibet, § 316
Mahdī, § 274
Mahomed, cap. XXXIII; ascensiunea sa celestă, § 261
Maimonide, § 287
Maitreya, 361 sq.
Maitri-Upanișad, 265 sq., 266 sq.
Makkali Gosāla, 366
Mal'ta, 25
Malta, religia preistorică de la ~, 84 sq.
„Mama Lumii", 255 sq.
Manăt, 513, 516
Manciu, populațiile ~, 484
„Mandatul Cerului", 244 sq.
Māṇḍuklya-kārikā, 271
Mani, § 164
Mani, „Paracletul martirizat", § 231
Mania, 231 sq., 235
Maniheism, §§ 233–234, 500, 503
Männerbünde, în preistorie, 28, 35
Maqāmā, 552
Māra, ispitirea lui ~, 281 sq.
Marduk, §§ 21–22, 52, 62, 101
Marea Resurecție, în islamism, § 274
Marea Zeiță, în religiile Indiei prearіene, 89 sq.
„Marele Vrăjitor" de la peștera Trois Frères, 24
Maria, divinizarea treptată a Fecioarei, 467 sq.
Marie de Champagne, 536
Marte, § 166
„Marte" celtic, 319
Martiri, cultul lor, § 256
Martyria, § 256
Masa Rotundă, ciclul romanelor cavalerești, 536
Masculin/feminin; vezi Polaritate
Mas-d'Azil, 19
Maskarin Gosāla, 285 sq., 288 sq.
Mašye și Mašyāne, 417 sq.
Massebah, 116, 122
Mattatia, 386 sq.
Maurya, 357 sq.
Maxim Mărturisitorul, 510, 603
Māyā, 132 sq., 159, 266 sq.
Me, „decretele" care asigură ordinea cosmică, 49
Mecca, cap. XXXIII, 512 sq.
Mechtilde din Magdeburg, 595
Medb, regina ~, 322 sq.
Medina, „Fuga" la ~, § 262
Megalitice, culturi, § 37; religii, § 36
Megaliți, §§34–37; constituie centre ceremoniale, § 35; originea megaliților, § 36
Meister Eckhart, § 298, 596, 598, 599
Mekone, 165
Memoria, păstrată după moarte, 346 sq.
Menade, 340 sq.
Menes, 64, 69
Mēness, 491
Menhiri, „înlocuitori ai trupurilor", 83
Mēnōk, § 215
„Mercur" celtic, 319 sq.
Meri-ke-re, 73–74
Merkaba, § 288
Meru (muntele mitic), 480
Mesia, 378 sq., § 198; falsul ~, § 291
Mesia, Cei doi ~, la esenieni, 437 sq.
Mesia (= Hristos), 429 sq.
Metalurgie, contextul ei religios, § 15
Metempsihoza, la celți, 324 sq.
Meza māte, 492
Mezolitic, practici religioase din ~, § 8–9
Miegardh, 326 sq.
Mihr Yašt, § 109
Milarepa, 638 sq.
Milenii, doctrina iraniană a mileniilor, 414 sq.
millenium, 390 sq.
Mimir, 328 sq.
Min, sărbătoarea lui ~, 69
Minerva, 309 sq.
Ming tang, 248 sq.
Minos, 94
Mir, 496
Mi'rāğ, 517
Mirandola, Pico della ~, 624
Misiuni creștine, primele ~, 432 sq.
Mistere, religii de ~, §§ 205 sq.
Misterele egiptene, § 208
Misterele grecești, § 98; vezi Eleusis
Misterele lui Dionysos, § 206
Misterul nașterii, al morții și al renașterii, 38 sq.
Mistica creștină, 592 sq.
Mistica evreiască, primele expresii, § 288
Mișna, § 284
Mithra, exaltarea lui, § 111; 410 sq.; Misterele lui ~, § 217
Mithraism, răspândirea lui, § 218; asemănări cu creștinismul, 422 sq.
Mitra, § 67

Mitra-Varuṇa, 127 sq.
Mituri cosmogonice, 29; model exemplar al „făuririi" lui *ātman*, 150; vezi Cosmogonii; la slavi, 496 sq.
Mituri de origine ale agriculturii, § 11
Mituri de origine, în Tibet, 631
Mjöllnir, 331 sq.
Moarte, obsesia morții în secolul al XIV-lea, 597 sq.
Moarte rituală, în India antică, 145 sq.
„Moartea" și „Învierea" Materiei, 408 sq.
Moartea, valorizarea egipteană a morții, 72 sq.; la eroii greci, 183 sq.
Modele exemplare (Egipt), 68 sq.
Mohenjo-Daro, cultura și religia din ~, § 38–39
Mokoș, 493
mokṣa, 155 sq.
Mokṣadharma, 266
Moira, 344 sq.
Moise, § 58
Monahismul creștin, 469 sq.
Mongoli, 480
Monofizism, 508
Mordvini, 490
Morți, cultul lor (megalitism), 82 sq.
Mot, § 51
Motive inițiatice, 537
Mu, frânghia magică în credințele tibetane, § 313
Mu'āwiyya, 523
Mukti, 271 sq.
„Mume", la balți, 492
Mu-monto, 488
Mundus imaginalis, 546, 559
Muni, § 79
Muntele Athos, 603, 604
Munți, în religiile tibetane, 632 sq.
Murīd, 552
Mu'taziliți, § 272
Mutilări, în Misterele Cybelei, 399 sq.

N

Nâbî, 144–115
Nabucodonosor, visul lui ~, 387 sq.
Nāgārjuna, § 189
Nag Hammadi, 447 sq.
Nam-tar, 49
Nasmmu, 49
Nāstya, 127
„Nașterea a doua", în India vedică, 141 sq.
Nașterea, de ordin mistic, în India veche, 144
Nathan din Gaza, 579
Natufieni, § 9
Natură, desacralizarea ei de către profeți, 224 sq.
Nawroz, § 106
Naya-vāda, 366 sq.
Necondiționare, paradoxul necondiționării în buddhism, § 160
Necunoaștere, în *Upanișade*, 155 sq.
Neemia, 381 sq.
Nei dan (alchimia internă), 261 sq.
Nemurire astrală, 351
Nemurirea sufletului, idee orfică, § 181; la celți, 323 sq.; la traci, 336 sq.
Nemuritori (*Xian*), în China, §§ 133–134
Neolitic, religii din Orientul Apropiat, § 13; religiile Chinei în ~, § 126
Nerthus, 332 sq.
Newton și noua alchimie, § 311
Nichifor din Singurătate, 603 sq.
Nin-gur-sag, 48
nirmāṇakāya, 363 sq.
Nirvāṇa, §§ 158–160, 364 sq.; identitate cu *saṃsāra*, 364 sq.
Njördhr, 332 sq.
Noe, § 55
Notarea timpului, în paleolitic, 27 sq.
Num, zeul creator al samoezilor, 489
Nyingmapa, 637

O

Oameni, crearea lor, § 17; 57, 67; distrugerea lor (India veche), 148; substituiți victimelor animale, 16
Oase, renașterea din ~, §§ 3–5
Očirvani (= Vajrapani), 482
Ockham, William, 590, 591, 601
Octavian Augustus, 441 sq.
Odhin, § 174; zeul războiului, § 175; elemente șamanice, 328 sq.
Ohrmazd, 411 sq.
oikumene, 353 sq., 355
Omeiazi, dinastia lor, 523, 524
Omologarea sacrificiu–ascеză–înțelegere, § 78
Ômophagya, 231 sq.
„Omul Desăvârșit", potrivit lui Ibn Arabī, 558
Omul, originea sa, 344 sq.
Omul Primordial, în maniheism, 456 sq.
Omul, „sclav" sau „slujitor" al lui Iahve, § 113
Oniazi, 386 sq.
Opacitate semantică a documentelor preistorice, 22 sq.

Oracole, § 90
Oracolele lui Hystaspe, 410 sq.
Ordine (drept, justiție), concepția egipteană de ~, 68 sq.
Orfeu și Misterele Dionysiace, 234; miturile lui ~, § 180
Orfism, 346 sq., § 183
Orientatio, 15
Orkhon, 478
Orpheotelestes, 343 sq.
Ortodoxie, în creștinismul primitiv, 461 sq.
Osea, § 117
Osiris, § 29; asociat cu Ra, § 33; § 208
Ospitalieri, Ordinul Cavalerilor ~, 529
Otmān, 514 sq.
Ouranos, § 83

P

Padmasambhava, 635
Palat, al lui Baal, § 50; centru ceremonial (Creta minoică), 91
Paleantropi, comportamente magico-religioase, 15 sq.
Paleocultivatori, §11
Palestina, regiune neolitică § 13
Pāṇḍu (Pāṇḍava), § 191
Pan ku, mitul lui ~, 246 sq.
Panteon, al indo-europenilor, § 62; vedic, 130 sq.
Parabole, ale lui Iisus Hristos, 425 sq.
Paraclet, 439 sq.
Paradis (iranian), § 111
Paradisul pierdut (în *Geneza*),§ 54
Paralele etnografice, 27 sq.
Parentalia, 304 sq.
Parikṣit, 369
Pariṇāma, 269 sq.
Parinirvāṇa, Buddha intrând în ~, § 150
Parivrājaka, asceți rătăcitori, § 151
Parousia, 460 sq.; întârzierea ei, § 224
Parzival, 537
Paște, celebrarea sa, 119
Patañjali, §§ 142 sq.
Patriarh, cap al Sanhedrinului, §§ 284–285
Patriarhi, religia lor, § 56
Pavel, Sfântul ~, convertirea lui, 424 sq.; teologia lui ~, 432 sq.; 592
Păcat originar, 504 sq.
„Pământuri ale lui Buddha", 362 sq.
Părinți capadocieni, 502
Pelagius și pelegianism, 502, 504
Pelerinje, 527, § 256
Penați, § 164
Penitențe, 527
Pentateuch, redactarea sa, 382 sq.
Perceval, 536
Perkūnas, 491, 493, 494
Perfecțiunea începuturilor (Egipt), 67 sq.
Persecutarea lui Dionysos, § 122
Persecuție a creștinilor, 443 sq.
Persephone și Misterele de la Eleusis, § 96
Persepolis, capitală sacră, 203
Persoana umană (*pudgala*), 293 sq.
Perun, 494
Pește, simbolismul peștelui în China preistorică, 242
Petra genitrix, 100
Petru Lombardul, 589, 592
Petru, Sfântul ~, 427 sq., 431 sq.
Pherekyde din Syros, 350
Physika kai Mystika, 407 sq.
Phyva, zei tibetani, 630
Piatra filosofală, 409 sq.
Picatrix, 564
Picturi rupestre, § 5
Pietate populară, în Evul Mediu, § 299
Pietre fertilizatoare, 82–83
„Pilulele nemuririi", în China antică, 260 sq.
Pitagora, 337 sq., 347 sq., § 183
Pitagoricieni, converticule, confrerii pitagoriciene, 348 sq.
Platon, 344 sq., 345 sq., § 183
Plutarh, despre doctrina lui Zoroastru, 413 sq.
Pod, traversarea după moarte (Iran), § 111
Polaritatea masculin–feminin, în arta paleolitică, 25 sq.
Policefalie, 495
Pontifex, 306 sq.
Poret, Marguerite, 596
Porovit, 494
Poseidon, § 88
Posedonius, despre Zalmoxis, 339 sq.
Prājāpati, 148 sq.; identificarea cu ~ prin sacrificiu, § 77
Prajñā, „Înțelepciune", § 159
Prajñāpāramitā, 360 sq.
Prakṛti, 159 sq., 271 sq., 366 sq., 374 sq., § 140
Pralaya, § 192
Prāṇāyāma, 274 sq.
Pratītyasamutpāda, 292 sq., 364 sq.
Pratyāhāra, 274 sq.
„Prima Oară", epocă a perfecțiunii absolute, 67 sq.
Primul Om, 388 sq.

Privatio boni, 503
Profeți, 122 sq.; la Ugarit, 108; în Israel, §§ 116 sq.; ai Scripturilor, § 116
Prometeu, 165 sq., 343 sq.
Promisiunea salvării, în epoca elenistică, § 205
Proskynesis, 353 sq.
Proverbe, Cartea proverbelor, 383 sq.
Prusienii vechi, religia lor, 491
Pslami de întronare, § 114
Ptah și teologia mimfică, 66–67, 79
Pudgala (persoana umană), 293 sq.
Pūraṇa Kassapa, 285 sq.
Purgatoriu, 597
Purificare, § 90
Purulli, sărbătoarea hittită de Anul Nou, 97
Puruṣa, 146 sq., 148 sq., 268 sq, §§ 139–140; în *Upaniṣade*, 156
Puruṣamedha, § 73
Puruṣasūkta, cosmogonie în ~, 146 sq.
„Puteri miraculoase" (*siddhi*), în Yoga, § 145
Pythia, 175 sq.

Q

Quirinus, § 166
Qumran, esenienii de la ~, § 223
Qurayasiți, 512, 515, 516
Quṭb, 560

R

Ra, 66 sq., 70 sq.; asociat lui Osiris, § 33
Rābī'a, 547
Rāgjaṛha, Conciliul de la ~, 356 sq.
Ragnarök, 327, 330 sq., 332 sq.
Rājaśūya, 145
Rase, mitul primelor seminții în Grecia, § 85
Rasūl Allah, 517
Răul, originea sa în zurvanism, 417 sq.
Războiul eshatologic, decis de Brahmă, § 192; în iudaism, § 197; în credința esenienilor, 437 sq.
Regalitatea sacră la germani, § 267
Regalitatea sumeriană, „descinsă din Cer", 50; în Israel, § 113
Regele Arthur, 536
Regele hittit, rolul său religios, 97
Rege mesianic, în așteptarea Regelui mesianic, § 198
Regele-Mântuitor, mitul iranian privind ~, 411 sq.
Regele-Pescar, 537
Regele, rolul său în Tibet, 631
Rege Universal, Varuṇa, § 66
Reintegrare, conceptul de ~ în China antică, 130
Reînnoirea finală (Iran), 418 sq.
Relicve, cultul lor, § 256
Relicvele lui Buddha, 359 sq.
„Religia oamenilor" (*mi-chos*), § 312
Religiozitate romană, specific, § 163
„Renunțarea la fructul faptelor", § 194
„Respirație embrionară", în daoism, 261 sq.
Revelația, concentrată în Decalog, 118 sq.
Ritualuri vedice, § 72
Rituri dionysiace, caracterul lor inițiatic, 233–234
Rituri, puterea riturilor în China antică, § 131
Rod, 494
Ro'êh, vizionarii, 122
Romulus și victima sacrificială, § 161
Rosacruciană, confreria ~, 628 sq.
Ṛși, § 84
Ṛta, 132 sq.
Rudra-Śiva, în epoca vedică, § 71
„Rugăciunea lui Iisus", 603
Rujevit, 494
Rūmī Ğalāl al-Dīn, § 282
Ruysbroeck, 598

S

Saadia ben Iosef, 569, 570
Sabazios, 232 sq., 335 sq.
Sacerdoți, în religia romană arhaică, § 165
Sacrificii, în China antică, 244 sq.
Sacrificii umane la celți, 324 sq.
Sacrificiul vedic, § 72; în *Brāhmaṇa*, § 76; identificarea cu Prājāpati prin ~, § 77; în Grecia, § 86; la Ugarit, 108; sacrificiul brahmanic repetă Creația, 149; asimilat cu asceza (*tapas*), 152; eshatologic (în mazdeism); 208 sq., criticat de profeți, § 117, 224 sq.
„Sacrul", termeni indo-europeni desemnând ~, 246
Safed, 576, 578
Sālik, „omul pe calea desăvârșirii", 552
Salmān al'Fārisī, 547
„Salvatorul salvat", 451 sq.
Samādhi, § 145; 295 sq.
Samāpatti, „reculegerile", 295 sq.
Saṃbhogakāya, 363
Saṃgha, comunitatea buddhistă ~, 290 sq.
Sāṃkhya, 266 sq.

Sāṃkhya-kārikā, 267 sq.
Sāṃkhya-Yoga, Spiritul după ~, §§ 139 sq.; și buddhismul, 293 sq., în *Bhagavad-Gītā*, 371 sq.
Samoiezi, religia lor, 489 sq.
Saṃsāra, 156 sq.; identitatea sa cu Nirvāṇa, 364 sq.
Sanhedrin, 565
Sanctuare, la Çatal Hüyük, 41
Śaṅkara, 264 sq.
Saošyant, 208 sq., 211, 417 sq.
Šarī'a, „Legea", 542, 543
„Sat" paleolitic, la Mal'ta, 25–26
Satan, în bogomolism și la kathari, §§ 293–294; devine adversarul lui Dumnezeu, 389 sq.
Saula, zeița Soarelui la balți, 491, 493
Savonarola, Girolamo, 600
Sărbătoarea Ursului, la triburile Giliak și Ainu, 22
Schismă, între cele două religii creștine, § 301
Schisme buddhiste, 358 sq.
Sciții, religia lor, 204 sq.
Sclavini, 493
Scottus Eriugena, 510
„Scufundări cosmogonice", miturile central-asiatice, 489 sq.
Secrete și Mistere, § 99
Securea dublă, simbolismul ei, 93
Sed, sărbătoarea ~, 69
Semele, 226 sq.
Semen virile, 639 sq.
Separarea sexelor, 25, 28–29
Sepher Ha-Zohar, 575 sq.
Sepher Yetsira, 572 sq.
Sephiroth, 572, 575, 577
Sepulturi, semnificația lor religioasă, § 3; natufiene, 33
„Setea sufletului", 345 sq.
Seth, § 29
Sfântul Duh, 439 sq.
Sfârșitul istoriei, 428 sq.
Sfârșitul Lumii, mitologia sa la vechii germani, § 177; în apocalipsele evreiești, § 203; 527
Shang, religia în epoca dinastiei ~, § 127
Shang Di, 243 sq., 245 sq.
Shekhina, 576 sq.
Shenrab, întemeietorul legendar al religiei *Bon*, 634 sq.
Siduri, 60
Siddhakshetra, 367 sq.
Siddhārtha, Prințul ~, § 147; devine Sakyamuni, § 148; devine Buddha, § 149
Siddhi, 297 sq., § 145
Sima Qian, 253 sq.
Simarglŭ, 494
Simbolismul în arta paleolitică, 25 sq.
Simon Magul, § 229
Sin, 54
Sincretism greco-oriental, 355; în gândirea religioasă ebraică, 391; în epoca elenistică, § 205
Sincretism religios, în Israel, §§ 60, 113
Sincretism tibetan, §§ 314 sq.
Sine (*ātman*), 149 sq.
„Sinele", în buddhism, 293 sq.
Skambha, stâlp cosmic, 146 sq., 150
Skandha („agregatele"), doctrina, § 157, 364 sq.
Skoteino, peștera de la ~, 95 sq.
Slavii, religia lor, §§ 250, 251
Snohacestvo, 495
Soarele, zeu la slavi, 494
Sohrawardī, § 281
Sola fide, justificarea prin credință, în teologia lui Luther, 617 sq.
„Solarizare", teologie și politică a „solarizării", § 31
Sol invictus, 443, 468 sq.
Soma, § 78; sacrificiile, § 73
Sombol-Burkan, 481
Somnul, asimilat cu ignoranța și moartea, 452 sq.
Sōter, 355
Sparagmos, 231 sq.
„Spargerea vaselor sefirotice", în *Kabbala* lui Luria, 577 sq.
Spațiul, organizarea sa în jurul corpului omenesc, § 11
Spenta Mainyu, 197 sq.
Spiritul Liber, mișcarea sa, 596, 598
Śramana, 285 sq.
Statuete umane, în Mesopotamia, 42
„Stăpâna Animalelor" (*potnia theron*), în Creta, 91 sq.
Stăpânirea timpului, § 15
Stăpânul Animalelor, 18, 22, 29, 32; 490 sq.
„Stăpânul Dreptății", 436 sq.
Stâlp, ascensiunea sa rituală, 484 sq.
Stâlp al Lumii, 480
Stâncă, fecundarea ei de către o ființă supraumană, § 46
Steaua polară, 480
Stellmoor, 31
Sthavira, 357 sq.
Sthûlabhadra, 365 sq.
Stoicism, 354 sq.
Stonehenge, 81, 83, 85
Strabon, despre Zalmoxe, 339 sq.
Strămoși, strămutarea lor în piatră, 83; cultul lor în China, §§ 127 sq.

Stribog, 493
Strigoi, vrăjitori la români, 613
Stūpa, 284 sq.
Suferință, concepția buddhistă despre ~, § 156
Sufism, § 275; triumful său, § 283
Sufletul, surpavieţuirea lui, 34; în Creta, 94–95
Šulmus, 482
Sumbur (= Meru), 480
Sumeriană, religie, §§ 16–19
Śūnya, 364 sq.
Śūnyatā, 361 sq.
Sunna, sunniți, 523, 542; sunnism, § 273
Supraviețuire a tradițiilor religioase precreștine, § 304
Suso, Heinrich, 594, 597
Suveran, funcția sa în China antică, 243 sq., 245 sq.; la celți 322 sq.
Suveranul morților, 487
Śvantevit, 494
Śvetāmbara, 365 sq.
Śvetāśvatara-Upaniṣad, 266 sq.
Syād-vāda, 366 sq.

Ș

Șamanii, mitul privind originea lor, § 426; „Primul Șaman", 485
Șamanism și vocație șamanică, 175 sq.; în paleolitic, § 5; în China antică, 246 sq., 254 sq.; la vechii germani, 328 sq.; în Grecia antică, 341 sq., 347 sq.; șamanism central-asiatic, §§ 245–247; inițiere șamanică, § 245
Șamaș, 54
Șambala, călăuză spre ~, 641
Șarpe primitiv, prima și ultima imagine a zeului Atum, 66
Șerpii, zei asimilați cu ~, § 67
Șiism, hermeneutica ezoterică a șiismului, § 273; șiism duodeciman, 546

T

Tabula Smaragdina, 564
„Tafurs", 531
Tainele, potrivit Sfântului Pavel, 434 sq.
Talmud, § 285
Tammuz, 52–53; vezi și Dumuzi
Tăngere, 478
Tangere Kaira Kahan, 479
Tangeri, 478
Tăngri, „Zeul-Cer", § 242; tinde să devină *deus otiosus*, 479
Taṇhā, „setea", 294 sq.
Tanzīl, 544
Tao die, 243 sq.
Tapas, § 78; § 273
Ṭarīqa, 552
Ṭarīqa mawlāwīya, 561
Tathāgata, doctrina ~, 363 sq.
Tauler, Johann, 594, 597
Taur, sacrificarea taurului de către Mithra, 419 sq.
Tauranis, 321 sq.
Taurobolium, 399 sq.
Tawḥid, 542
Ta'wīl, 544
Tătari, 479, 488.
Telete, § 97
Telipinu, § 44
Tell Halaf, cultura de la ~, 41
Temple, la Căscioarele, 43; în Peninsula Balcanică, 43
Temple monumentale, în cultura de la Obeid, 42
Templieri, Ordinul Cavalerilor ~, 529, 537, 538
Templul din Ierusalim, reconstruirea sa, § 113, 378 sq.; transformarea lui în sanctuar sincretist, 386 sq.; distrugerea Templului, § 224
Tengri, 478, 485
Teodiceea, în iudaismul postexilic, 384 sq.
Teofanie, a lui Jahve în pustiul Sinai, 120 sq.
Teogonie, egipteană, § 26; feniciană, 101 sq.; greacă, § 83; orfică, § 181; trinitară, 467 sq.
Teologie bizantină, § 257
Teologie mistică, 509
Teologie negativă, 510, 593
Tep zepi; vezi Prima Oară
Teraphim, 122
„Teroarea de istorie", „valorizarea ei religioasă", § 121
Teshik Tash, 19
Testamentul celor doisprezece patriarhi, 390 sq.
Testamentul lui Levi, 390 sq.
Teșub, § 46; 97, 106
Teutates, 320 sq.
Textele Piramidelor, §§ 28, 30; *Sarcofagelor*, 72, 79
Theodor Studitul, 511
Theosis, „îndumnezeirea în teologia bizantină", 509
Theravadin, 360 sq.
Thōrr, 22 sq.; § 176
Tiāmat, § 21
Tian, 245 sq., 252 sq.
Tibet, religia tradițională (*michos*), §§312, 313; *Bon*, § 314; lamaismul, §§ 315 sq.

Tikkun, 578 sq.
Timp circular, 39; ciclic (India), 149 sq.
Timpul, funcția sa eshatologică, § 214; în zurvanism, 412 sq.
Timur Lenk, 477
Tingir, 478
Tirmiḍī Husayn, 550 sq.
Tištrya, 207
Titani, 344 sq.
Titanii masacrează și devoră pe copilul Dionysos, 233 sq.
Titanomahie, 161 sq.
Tjuringa, și galeții pictați de la Mas d'Azil, 32
Tobiazi, 385 sq.
Toma din Aquino, Sfântul ~, 510, § 297
Tora, 386 sq.; exaltarea ei, § 204
„Totul e suferință", § 135
Traci, religia vechilor ~, § 178
Tradiții religioase precreștine, supraviețuirea lor, § 304
Tragedia, creație dionysiacă, 235
Transferul meritului în buddhism, 363 sq.
Transfigurarea (*frašo kereti*) lumii, 199 sq.
Transmigrația, credința orfică în transmigrație, §181
Trei epoci, în profețiile lui Gioacchino da Fiore, 539 sq.
Trent, Conciliul din ~; începuturile Contrareformei catolice, 622 sq.
„Trezirea" lui Buddha, § 149
„Trezirea", metode indiene vizând ~, § 136
Triada capitolină, § 166
Triada divină de la Roma, Iupiter, Marte, Quirinus, 301 sq.
Triglav, 495
Triptolemos, 187
Trubaduri, § 270
„Trupuri ale învierii", în teologia lui Origen, 502
Tšagan-Šukurty, 482
Tsong-kha-pa, 636
Tunetul, zei ai tunetului, 125
Tunguși, 479, 484
Turco-mongoli, religia lor, 477
Turnul Babel, 113 sq.
Tyche (*Fortuna*), 394 sq.
Typhon, 161 sq.
Tyr, 327 sq., § 176

Ț

Taddik („omul drept"), 580, 581
„Țara sfântă" și Crudiadele, 530 sq.
Tințum, 577

U

Ugarit, 102 sq.
'ulāma', 524, 548 sq.
Umaniști, religiozitatea lor, § 310
'umma, organizarea ei, 522 sq., 542
Ungere a regelui, în India vedică, 144–145
Unio mystica, în teologia creștină, 589, 592, 596
Unirea contrariilor (Varuṇa), 134
Unitate divină (Tawhīd), în teologia musulmană, 542
Universalism, în epoca elenistică, 352 sq.
„Unsul lui Dumnezeu" (*māšiaḥ*), 380 sq.
Upanayana, 141 sq.
Upanișade, § 80, 267 sq.
Upelluri, Atlasul hurrit, 100
Uranos, 344 sq.
Urna funerară, „casa" mortului, în China, 242 sq.
Urșanabi 60–61
Utnapiștim, 60–61
Utu, zeu solar sumerian, 51–52

V

Vacuitatea universală (doctrina), § 189, 361 sq.
Väinämoinen, 490
Vaišāli (Conciliul de la ~), 357 sq.
Vajapeya, 142
Valdenzi, 595
Valentin, 446 sq., 449 sq.
Vani, zeii ~, §§ 174, 177
Vanitas, 499
Vara, 210
Varlaam, 604
Varuṇa, §§ 65–67; ambiguitatea lui, 133
Vasile cel Mare, 502, 503
Vaticinia ex eventu, 387 sq.
Vātsīputra, 357 sq.
Vânat, legătura mistică cu vânatul, 16
Vânători, comportamente religioase, 18
Vânători paleolitici, moșteniri religioase, § 10
Vârsta de Aur, 442 sq.
Vedânta presistematică, § 138
Vegecultura, § 11
Vegetație, legătura mistică dintre om și ~, § 12
Venus preistorice, statuete ale unor ~, §6; 313 sq.
Vesta, 308 sq.
Vestale, 306 sq.
„Vestea cea Bună", apropierea Împărăției lui Dumnezeu", § 220

Via negativa, 599
Viața și reîntoarcerea la viață a lui Baal, § 51
Viață îndelungată, tehnici chineze, § 133
Vihāra (mănăstire buddhistă), 360 sq.
Vinaya, 356 sq.
Vișnu, în epoca vedică, § 71; 370 sq.
Viśvakarman, 147
Vizionari, văzători (*rō'êh*), 122
„Viziune", în buddhism, 294 sq.
Voguli, 490
Volos, 494 sq.
Vrātya, 173
Vrăjitoare, vănătoare de ~, § 239
Vṛtra, lupta cu Indra, 135 sq.; 147; Varuṇa asimilat cu ~, 133
Vulturul, în ceremoniile șamanice, 485

W

Wai dan (alchimie externă), 261 sq.
Walāya, 544
Walhalla, 330 sq.
Wilde Heer, 614
Wildenmannlisloch, 21
Wodan, zeul războiului, § 175, 527 sq.
Wolfram von Eschenbach, 537

X

Xian, 257 sq.
Xvarenah, 201 sq., 538

Y

Yabneh, 439 sq.
Yam, § 49, 104
Yangshao, prima cultură neolitică chineză, § 126
Yang–yin, principiile ~, § 130, 255 sq., 262 sq.
Yasna, 207 sq.
Yasna-în-șapte-capitole, 205
Yašt, 205 sq.
Yggdrasill, § 173, 327 sq.
Yima, 210 sq.
Ymir, 326 sq.
Yoga, tehnicile ~, §§ 142–143
Yoga-sūtra, 267 sq.
Yu cel Mare, 247 sq.

Z

Zagreus, 233 sq.
Zaharia, profet eshatologic, § 197, 378 sq.
Ẓāhir, 544
Zalmoxis, comparat cu Dionysos, 232, § 179
Zamān i akanārak, 414 sq.
Zarathustra, cap. XIII, viața lui ~, § 101; extaz șamanic, § 102, revelarea lui Ahură Măzdă, § 103; mitologizarea lui, 195, 375 sq.
Zâne, ființe ambivalente în folclorul românesc, § 305
Zbor magic, 29
Zei greci în Creta, 93
Zeițe, în Anatolia preistorică, 41 sq.; în Creta minoică, 92; la celți, 321 sq.
Zemen māte, 492, 493
Zemēpatis, 492
Zemyna, 492
Zenon, 353 sq.
Zeul Cerului, în China preistorică, § 127
Zeul furtunii hittit, lupta sa cu Dragonul, § 45
Zeus, cap. X, 125; copil, 91, 344 sq.
Zeus Dyktaos, 94
Zhansghung, 633
Zhou, religia în epoca Dinastiei ~, § 128
Zhuang Zi, 249 sq., 255 sq.
Ziqqurat, 113 sq.
Zisudra și potopul sumerian, 50
Zohar, 575, 577
Zorababel, 378 sq.
Zosima, alchimistul, 407 sq.
Zurvan (zurvanismul), §§ 213–214
Zwi Sabbatai, § 291
Zwingli Ulrich, 618, § 620

PARADIGMA ELIADIANĂ
(Postfață)

1. „Tăcerile" lui Eliade

Când constată uimit că opera științifică a lui Mircea Eliade nu tratează despre existența lui Dumnezeu, natura divinului sau altele ca acestea, cititorul obișnuit încearcă, probabil, o mare dezamăgire. El nu știe, desigur, că întreaga desfășurare a filosofiei este, de fapt, istoria eșecurilor unei atari întreprinderi, anume aceea de a construi, pe cale rațională, un eșafodaj care să „țină" în vârf, ca pe un obiect-fără-de-preț, Ființa. Tăcerea, mai mult decât semnificativă, a lui Eliade, în ceea ce privește natura Absolutului, îi apare limpede cititorului și din finalul dialogului cu Claude-Henri Rocquet, *Încercarea labirintului*, carte apărută la Editura Belfond, Paris, 1978, și tradusă la noi de Doina Cornea (Editura Dacia, 1990). Citățm din acest final, precizând, pentru cititorul neprevenit, că la Eliade realul și sacrul sunt echivalente:

„— Ați vorbit adesea despre real.

— Da.

— Ce este realul pentru Dumneavoastră?

— Se poate defini numai așa? Nu pot să-l definesc. *Mi se pare evident* (s.n.) și, dacă nu e evident, e nevoie, fără îndoială, de o lungă demonstrație...

— Oare Sfântul Augustin nu ne ajută aici? «Dacă sunt întrebat ce este Ființa nu știu, și dacă nu sunt întrebat...»

— «Atunci știu...» Da, într-adevăr, este cel mai bun răspuns."

Este clar că pentru Eliade sacrul nu cere și nu are nevoie de demonstrație. El este o evidență în sine și despre „existența" lui nu se poate diserta. Este motivul pentru care istoricul religiilor nu s-a pronunțat cu privire la natura realității ultime. În fapt, opera lui procedează la o abordare fenomenologică și istorică *numai* a relației omului cu sacrul, precum și a semnificațiilor hermeneutice ale acesteia. Oricât ar părea de restrictiv acest „numai", subiectul rămâne, însă, covârșitor, atât ca întindere, cât și ca importanță. Pentru a înțelege contribuția lui Eliade la „recuperarea" sacrului, a dimensiunii religioase din conștiința umană — dimensiune despre care el afirmă că nu este un „«stadiu» în istoria omului, ci un element în însăși structura conștiinței" (*La nostalgie des origines*) — este nevoie să medităm o clipă nu atât asupra religiozității orientale — prima tentație când e vorba de Mircea Eliade — cât asupra culturii occidentale, a desacralizării continue pe care aceasta a suferit-o, a modului în care se reflectă ea în gândirea filosofică, în fine, asupra riscului existențial pe care desacralizarea îl presupune.

Atitudinea conștiinței în raport cu sacrul se poate defini prin două situații fundamentale: a) experiența nemijlocită a unei realități supraesențiale, ca o *certitudo ex se ipsis*, care transcende și abolește relația subiect–obiect, și b) experiența prin care, rămânând într-o realitate scindată, subiectul poate întrezări, indirect, prin transparența obiectului, Realul ultim. Prima situație poate fi numită *ontologică*, deoarece ea întemeiază gândul despre ființă ce apare în ontofaniile primitive, în paradigmele mitologice ale omului societăților tradiționale, în Ideile-arhetip și

doctrina *anamnesis*-ului din ontologia platoniciană, în gândul identității paradoxale a sufletului individual (*atman*) cu spiritul universal (Brahman) din *Upanișade*, în consecință, subiect–obiect din actul contemplației mistice ș.a.m.d. A doua situația, cea a realizării *mediate* a Absolutului, se poate caracteriza ca reflectând condiția scindată a conștiinței; consecutiv acestei scindări, întâlnirea omului cu sacrul este indirectă și fortuită; ea nu oferă o certitudine stabilă. conștiinței divizate ce va cere mereu o nouă bază probatorie. Tillich numește această situație „calea *cosmologică*" a abordării sacrului, pentru că în ea sacrul este pus ca un *obiect* (asemeni Cosmosului) în care sinele individual — redus la situația de subiect cunoscător — încearcă dramatic a se recunoaște. Soluția ontologică este surprinsă lapidar în binecunoscutul aforism biblic (*Ieșirea*, 3, 14): „Eu sunt cel ce sunt" (sau în *ta tawam asti*, ca pozitivitate, și în *anyad eva* ori *ganz Andere* al lui R. Otto, ca negativitate), prin care ființa se revelă ca evidență imediată în conștiința omului. Cea cosmologică, validă în măsura în care elementul ontologic este încă prezent, o aflăm în celebrul *Psalm* 19: „Cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea mâinilor lui o vestește tăria..." Întrezărim aici o cale *mediată* de recunoaștere a realității ultime *prin* transparența simbolică a Cosmosului. Când elementul ontologic este uitat sau pierdut, vizarea cosmologică își poate pierde transparența și urmează desemnificarea și desacralizarea Cosmosului și a existenței. Altfel spus, în lipsa elementului de sprijin conținut în „Eu sunt cel ce sunt", cerurile „nu mai spun slavă lui Dumnezeu".

Dacă aceste două modele de raportare a omului la sacru pot fi socotite universal-umane, desacralizarea, în schimb, se circumscrie unei situații istorice și geografice date: momentul când „puterile" sacre din mitologiile Antichității sunt înfrânte *pe plan religios* de una dintre ele, Dumnezeul profeților lui Israel, care devine, astfel, *zeul universal*. Dar aceste „puteri" fuseseră, mai înainte chiar, învinse *și pe plan filosofic* în favoarea unui *principiu filosofic universal*, capabil să includă întreg realul. Astfel, gândirea europeană s-a trezit dintr-o dată confruntată cu problema spinoasă a două (!) Absoluturi, unul religios, altul filosofic: *Deus* și *esse*. Paul Tillich crede că „diversele răspunsuri date problemei celor două Absoluturi marchează conștiința religioasă, însoțind-o pe un drum care a dus la pierderea crescândă a sentimentului religios".

Era, fără îndoială, o situație radical nouă, știut fiind că pentru omul societăților tradiționale ontologicul și sacrul, *Deus* și *esse*, coincid. Eliade a arătat că pentru omul preistoric sacrul era echivalent cu realul, că se poate vorbi de o „ontologie arhaică" a mitologiilor tradiționale și că structurile acesteia sunt decelabile până în ontologia lui Platon, unde, după cum știm, *realul există în măsura în care participă la o altă realitate care îl transcende*. Sensul și funcția vechilor mituri erau exact aceleași; menirea lor era să reveleze cum a apărut lumea și caracterul funciarmente sacru al acesteia. Pentru omul primitiv, *a fi* sau *a fi în lume* era echivalent cu *a fi religios*. Altfel spus, pentru el existența nu avea o valoare autonomă, ci căpăta realitate și sens doar în măsura participării sale la sacru (*Încercarea labirintului*, p. 24). Or, o dată cu sfârșitul Antichității, pentru gândirea europeană se ivește situația în care, între *esse* și *Deus*, între existență și sacru, se cască o prăpastie de netrecut, pe care toate soluțiile filosofice ulterioare, tot edificiul teologiei medievale, admirabilă și exasperată construcție a geniului uman, încearcă să-l reducă, să-l umple. să-l rezolve printr-o nouă coincidență sau, dimpotrivă, să-l proclame ca fatal sau necesar și să încerce să ofere „soluții de continuitate", de regulă apelând la *scripturarum auctoritas*, adică la exigența exterioară a Dogmei.

Augustin este primul gânditor care după ce a cunoscut toate implicațiile scepticismului antic a oferit un răspuns clasic, în linie platoniciană, la problema celor două Absoluturi. *Esse* și *Deus* — spune el — coincid în natura Adevărului; Adevărul este elementul necesar, atât în orice argument filosofic despre *esse*, cât și în orice afirmație cu privire la *Deus*. „Acolo

unde am aflat Adevărul, l-am aflat pe Dumnezeu, Adevărul meu însuși." Vedem astfel că pentru Augustin Absolutul religios este fundamentul oricărei preocupări metafizice. *Deus* este nu *obiectul*, ci *temeiul* (și izvorul) întrebării care îl pune ca întrebare. Școala franciscană din secolul al XIII-lea a dezvoltat soluția augustiniană dată problemei celor două Absoluturi în spirit ontologic, dându-i coerența unui adevărat sistem de principii. În *Itinerarium mentis in Deum*, Sfântul Bonaventura insistă, ca toți franciscanii, de altfel, asupra caracterului *direct*, nemediat, al cunoașterii ultime. Alexandru de Hales, maestrul și învățătorul său, afirmase explicit: „Substanța divină este cunoscută într-un asemenea mod încât nu poți gândi inexistența ei." Potrivit Sfântului Bonaventura, când trecem de la cercetarea urmelor sacrului *în lume* la imaginea divinului *înăuntrul sufletului*, intelectul nostru este conjunct Adevărului etern; în acel moment îl cunoaștem pe Dumnezeu fără ajutorul simțurilor, *sine adminiculo sensuum exteriorum*. Aici argumentul ontologic capătă forma cea mai radicală: nu afirmăm divinul pentru că îl cunoaștem, ci îl cunoaștem pentru că el este *deja prezent: Deus presentissmium est ipsi animae*. Conceptul este însăși Ființa. De fapt, nu este vorba de un argument demonstrativ aici, ci de *mărturia directă* a prezenței lui *Deus* în noi. Spiritul nostru conține în el însuși acele *principia per se nota*, transcendentaliile — *Esse, verum, bonum* etc. — ce au o evidență imediată de îndată ce le gândim. Absolutul religios (*Deus* și *esse*, deopotrivă) este necesarmente gândit pentru că el este presupoziția oricărei gândiri; acesta este, cum s-a spus, nervul argumentului ontologic. Anselm exagerase, întemeindu-se pe un realism ontologic radical, concepând Ființa ca pe un *ens*, transformând astfel pe *esse* într-un existent, obiectualizându-l, cu alte cuvinte. De la Gaunilon și Sfântul Toma până la Kant s-a arătat, pe bună dreptate, că nu se poate concepe logic trecerea de la un Principiu care transcende și existența și esența la un existent. *Deus est esse*, acesta e conținutul pe care l-a avut în vedere Anselm, dar l-a avut înaintea sa, ca obiect, în forma proprie intelectului, cum spune Hegel în *Prelegeri de Istoria filosofiei*. Și totuși chiar în forma anselmiană răspunsul la problema celor două Absoluturi e evident: în argumentul ontologic, Ființa și conceptul coincid; Dumnezeu este presupoziția ideii de Dumnezeu.

Această soluție de rezolvare a scindării Absolutului avea să găsească un adversar de temut în Sfântul Toma, apoi în Duns Scotus și, peste încă o jumătate de secol, în William Occam. Critica acestora, precum și importanța pe care avea s-o câștige tomismul în filosofia europeană au avut ca rezultat înlocuirea tipului ontologic de filosofie a religiei prin cel cosmologic. Cu riscul de a repeta unele lucruri, este cazul să rezumăm cele două poziții, așa cum s-au conturat ele în Evul Mediu, precizând că disputa reia, mereu sub altă formă, replica realismului aristotelic dată idealismului transcendental platonician. După o celebră formulă a lui A.N. Whitehead, îndrăgită de Eliade, care o citează în mai multe rânduri în opera sa, istoria gândirii occidentale nu reprezintă, în fond, decât o serie de *note infrapaginale la filosofia lui Platon*.

Să rezumăm, așadar: soluția ontologică susține că spiritul nostru conține în el însuși acele *principia qae primum cadunt in intelectu*, transcendentalia. *Deus est esse* constituie o certitudine imediată, necondiționată, o mărturie directă a Temeiului Ultim în mintea noastră, prezența imediată a Celui ce este presupoziția oricărei gândiri (*Deus praesentissimus ipsi animae*) într-un act de conștiință necondiționată, în care este abolită separația subiect–obiect, iar conceptul este identic cu ființa. Potrivit acestei soluții, acele *principia, transcendentalia (esse, verum, bonum* etc.) nu sunt structuri create de spiritul nostru, ci prezența adevărului (*i.e.* a lui Dumnezeu) în spiritul nostru. *Deus*, absolutul religios, *eminamente prezent* în spiritul nostru, cognoscibil în el însuși, nemijlocit, este propriul său temei și, totodată, este temei al Absolutului filosofic pe care îl include. Este „soluția ontologică dată problemei Absoluturilor".

Perspectiva tomistă, cosmologică, aristotelizantă, pornește de la o premisă exact opusă. Intelectul uman — spune Sfântul Toma din Aquino — nu poate atinge substanța divină, căci,

după modalitățile vieții prezente, cunoașterea noastră începe cu simțurile. Altfel spus, existența corporală nu îngăduie viziunea directă a Increatului. Transcendentaliile nu sunt prezențe divine, ci sunt simple structuri crate de spiritul nostru. De la nivelul simțurilor care condiționează activitatea intelectului nostru nu ne putem ridica la *Deus* decât apelând la calea indirectă, la cauzalitate („orice cauză eficientă presupune o alta și, urcând seria cauzelor, putem ajunge la prima, la Dumnezeu"); din cauză în cauză, așadar, pe cale indirectă, putem ajunge la ideea actului pur, dar conceput numai ca *simplă posibilitate*, căci *humana rationatio* nu dă certiudinea incondiționată a Absolutului. Se inferează, deci, despre posibilitatea Ființei Supreme, dar intelectul uman se oprește aici, căci prin toate aceste *demonstrat iones ex finitu*, ce caracterizează metoda cosmologică, nu putem atinge Infinitul. Pentru a putea traversa prăpastia care-l desparte pe om de Dumnezeu (Duns Scotus), teologii fac să intervină Grația, care cu ajutorul voinței silește Intelectul să accepte dogma teologică. Argumentul ontologic devine imposibil în această mașinărie cauzală. É. Gilson spune: „Este incontestabil că în Dumnezeu esența și existența sunt identice. Dar acest lucru este adevărat numai pentru existența prin care Dumnezeu subzistă veșnic în El însuși, și nu pentru existența la care spiritul nostru finit se poate ridica, atunci când, prin demonstrație, stabilește că Dumnezeu există." Atunci când Dogma, invocată *ad hoc* pentru a depăși punctul mort în care ajunge demonstrația, intră în funcțiune, ea nu mai regăsește terenul ontologic necesar realizării conceptului de Ființă. Dumnezeu încetează, de fapt, de a mai fi ființa însăși, pentru a deveni un simplu *Existent*, cognoscibil *cognitione particulari* doar ca *res singularissima*, cum îl numea Occam. Este vădit că această concepție reduce existența lui *Deus* „la aceea a unei stele sau a unei pietre și aceasta face nu numai posibil, dar chiar inevitabil ateismul" (Paul Tillich). În loc de a constitui o altă soluție — complementară celei augustiniene — a problemei celor două Absoluturi, viziunea tomistă se dovedește a fi în final o disoluție filosofică: Absolutul religios a devenit o ființă particulară, dotată cu o putere zdrobitoare, iar absolutul filosofic o formă goală a lumii contingențelor. Așa cum spune Mircea Eliade, de atunci încoace, distanța „care s-a agravat mereu între teologie și filosofie marchează *separarea evidentă în societățile moderne dintre sacru și profan*" (s.n. *Istoria credințelor și ideilor religioase*, § 297).

Așa cum s-a văzut, abordarea cosmologică nesprijinită pe elementul ontologic a dus în cele din urmă la desacralizarea Cosmosului și a existenței. Fără elementul incondițional, prezent în spiritul nostru în momentul când luăm act de problema Ființei, riscăm să pierdem întreaga bogăție a Realului în favoarea unei „cunoașteri" din care sensul a dispărut. Prin toată opera sa, dar și prin tăcerile sale semnificative, Eliade arată că raționamentul falacios cu privire la „existența" unei Ființe supreme trebuie evitat. Problema absurdă a „existenței" lui Dumnezeu nu există.

2. Eliade și sacrul

Mircea Eliade socotea că omul se definește ca om prin aceea că posedă dimensiunea sacrului: „Este greu — spunea el în *La nostalgie des origines*, 1969 — să ne imaginăm cum ar putea funcționa spiritul uman fără a avea convingerea că ceva ireductibil *real* există în lume; și este cu neputință să ne închipuim cum ar putea să apară conștiința fără a conferi o *semnificație* impulsurilor și experiențelor omului. Conștiința unei lumi reale și semnificative este strâns legată de descoperirea sacrului. Prin experiența sacrului, spiritul uman a sesizat diferența între ceea ce se revelă ca fiind real, puternic, bogat și semnificativ și ceea ce este lipsit de aceste

calități, adică curgerea haotică și periculoasă a lucrurilor, aparițiile și disparițiile lor fortuite și vide de sens."

Pentru Émile Durckheim, întemeietor al școlii franceze de sociologie, sacrul se definea ca un produs al conștiinței colective și ca o proiecție a experienței sociale. Refuzând această perspectivă tipic reducționistă, Rudolf Otto (în *Das Heilige*, 1917) considera sacrul o valoare numinoasă, *mysterium tremendum*. Omul, socotea el, descoperă sacrul grație unui dat aprioric al spiritului; în contact cu acest mister fascinant și teribil, el are revelația unui Altceva (*Ganz Andere*) copleșitor, nonrațional. Am amintit de Rudolf Otto pentru că unii exegeți ai lui Mircea Eliade — pornind doar de la o afirmație mai puțin precisă a acestuia din *Le sacré et le profane* — au considerat că ideea de sacru a fost preluată de Eliade de la R. Otto. Desigur, Otto a fost un strălucit teoretician al religiei, la fel ca și Eliade; un antireducționist convins, ca și acesta. Dar în vreme ce la R. Otto sacrul era văzut doar sub aspectul său nonrațional — și nu irațional, cum s-a afirmat adesea (această prețioasă restabilire a sensului exact al conceptului ottonian aparține lui Sergiu Al. George) — , Mircea Eliade dă acestui concept o accepție mult mai cuprinzătoare. Ea poate fi bine sesizată chiar din citatul pe care l-am dat la începutul acestui paragraf. Sacrul, la Eliade, întemeiază, „o lume reală și semnificativă". El *edifică* spiritul, așadar, căci, spune Eliade, „spiritul nu poate funcționa fără a avea convingerea că ceva ireductibil *real* există în lume", în timp ce la Rudolf Otto sacrul, prin forța sa de *mysterium tremendum*, induce în spirit numinosul pur, terifiantul copleșitor, latura negativă numai a Absolutului.

Prin identificarea sacrului cu conștiința *realului*, și mai ales cu *semnificația*, Eliade se desprinde de perspectiva ottoniană: *Homo religiosus* al lui Eliade, în atingere cu sacrul, descoperă existența „unei realități absolute, care transcende lumea aceasta, dar care se manifestă în ea și prin aceasta o face reală" (M. Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris, 1965, p. 171). Eliade pune întotdeauna în evidență că, în manifestarea sa, sacrul dă lumii o *nouă dimensiune*, mai radical spus, îi dă realitate, o *întemeiază*. Această dimensiune *nu este o evidență sensibilă*". Și totuși ea conferă atât *evidență* cât și *sens* lumii. Faptul că sacrul nu aparține universului experienței naturale nu implică irealitatea sa, ci numai ideea că el există în *alt plan de referință*, că aparține unui alt palier al realității. Actul dialectic al unei hierofanii, adică manifestarea sacrului prin ceva diferit de el însuși (printr-un obiect „profan", de pildă), este un „act paradoxal" de încorporare. Numai în măsura în care omul sesizează acest „act de încorporare", adică irumpția sacrului în lume, el, omul, poate descoperi *realitatea și semnificația* lumii. În absența sacrului, așa cum avertizează Eliade, omul nu mai percepe decât „curgerea haotică și periculoasă a lucrurilor, aparițiile și disparițiile lor fortuite și vide de sens". Este situația lui *homo areligiosus* din zilele noastre, apariție relativ recentă în istoria lumii și, desigur, autorul crizei spirituale, a impasului în care se găsește azi omenirea. Dar sacrul, spune tot Eliade — și aceasta este una din ideile sale fundamentale —, este un *„element" în structura conștiinței și nu un stadiu în istoria acestei conștiințe*. Altfel spus, omul nereligios constituie un accident în ordinea spiritului; căci, încă de la nivelurile cele mai arhaice ale culturii, „a trăi ca ființă umană este în sine un act religios". Dacă a fi sau a deveni *om* este, așa cum spune Eliade, a fi „religios", înseamnă că areligiozitatea reprezintă o înstrăinare de esența proprie.

Putem vedea, așadar, cum la Eliade caracterul *numinos* al sacrului decurge nu atât din negativitatea sa, precum la Rudolf Otto, ci din negativitatea și pozitivitatea sa, deopotrivă, altfel spus, dintr-o *coincidentia oppositorum*, ca să amintim expresia Sfântului Bonaventura. Eliade spune textual: „Paradoxul coincidenței contrariilor se află la baza oricărei experiențe religioase. De fapt, orice hierofanie, orice manifestare a sacrului în lume este ilustrarea unei coincidențe a contrariilor: un obiect, o ființă, un gest devin sacre — cu alte cuvinte, reușesc să transcendă această lume — continuând totodată să fie ceea ce au fost întotdeauna până atunci:

un obiect, o ființă, un gest. Acestea transcend lumea, participând totodată la ea" (*Mémoire,* I, *Les promesses de l'equinoxe*, Gallimard, 1980, p. 358).

Punând paradoxul coincidenței contrariilor la temelia dialecticii sacrului și a hierofaniilor, Eliade se distanțează extrem de net și de perspectiva durkheimiană privind opoziția ireductibilă dintre sacru și profan, perspectivă căreia îi acordase un credit substanțial, după Sergiu Al. George, în *Le sacré et le profane*. Atunci când în texte mai târzii începe să vorbească de „camuflarea" sacrului în profan, de caracterul paradoxal al simbolului, care „dezvăluie" și „ascunde", în egală măsură, realitatea sacră pe care o încorporează, Eliade se află în centrul propriei sale perspective, *conceptele cu care operează îi aparțin în întregime*, ele nu sunt nici ale lui Otto, nici ale lui Durkheim, nici ale lui Van der Leeuw, ci ale lui Eliade însuși, și definesc un gânditor original, unul din cei mai de seamă și profunzi gânditori care au cercetat problema religiilor și mitologiilor.

În cursul unui destin de excepție și trecând, adeseori, prin experiențe dureroase de viață, Mircea Eliade a ajuns la concluzia fundamentală că Istoria religiilor are drept țel să identifice prezența *transcendentului* în experiența umană. Pentru Eliade, religia implică o transcendere a comportamentului secular sau profan, ea ne face să privim „*Dincolo*" de ceea ce este „relativ, contingent, natural". Într-un celebru pasaj din *Sacrul și profanul*, Eliade opunea universului „deschis" al lui *homo religiosus* situația omului areligios, a aceluia pentru care, printr-o ciudată și tragică răsturnare de optică, transcendența a ajuns un „obstacol" și sacrul o poticnire în calea entropizării sale totale, a scufundării în indistinctul purei relativități:

„Omul areligios refuză transcendența, acceptă relativitatea «realității» și se îndoiește de însuși sensul existenței... Omul modern, nereligios și-a asumat o nouă situație existențială: el se recunoaște numai ca obiect și agent al istoriei și refuză apelul la transcendență. Altfel spus, el nu acceptă alt model de umanitate în afara condiției umane, așa cum se lasă ea descifrată în diverse situații istorice. După el, omul *se face* pe sine, în măsura în care se desacralizează și desacralizează întreaga lume. Sacrul este obstacol prin excelență în calea libertății sale."

Dacă n-am ști dinainte că pentru Eliade sacrul este „un element în structura conștiinței umane și nu un stadiu în istoria acestei conștiințe", viziunea întunecată din fragmentul citat mai sus ne-ar copleși. Pentru Eliade însă soluția este dată în însăși structura spiritului uman, care, cum spune el, „nu ar putea funcționa fără a avea convingerea că ceva ireductibil *real* există în lume". După Eliade omul este, din fericire, „condamnat" la *transcendență*. De *transcendență* nu poți „scăpa". Întreaga reflecție filosofică a lui Mircea Eliade se sprijină pe această, dătătoare de speranță, constatare.

3. Experiența sacrului, fenomenologie, istorie...

Dar experiența lui *homo religiosus* cuprinde atât aspecte noncontingente, transcendente, ultime, cât și aspecte condiționate, temporale, istorice. Această dublă raportare a experienței religioase ține de chiar structura paradoxală a manifestării sacrului. Într-o hierofanie, ceea ce este infinit, transistoric, etern, se limitează prin însuși faptul „manifestării" sale într-o entitate finită, concretă, istorică. De primul aspect, acela al caracterului transistoric al experienței religioase, dă seama fenomenologia religiei. Ea se ocupă de stucturile universale ale sacrului, pe care le degajă din multitudinea „varietăților" experienței religioase. De cel de al doilea aspect, al condiționării istorice a actului religios, dă seama istoria religiilor.

Pentru Mircea Eliade, primul lucru de care trebuie ținut seama atunci când se încearcă descifrarea semnificației actului religios este acela de a nu trăda *intenționalitatea* sa, a nu reduce

religiosul la nonreligios. În concepția lui Eliade, sacrul nu este eteronom: nu există, alt „sistem" care să-l codifice. „Sacrul — spune Eliade în *Traité d'histoire des religions* — se manifestă potrivit legilor sale proprii și această manifestare se impune omului *din afară*" (*op.cit.*, pp. 301–302). Sacrul este, așadar, un *dat ireductibil*. Orice altă „cheie"(logică, psihologică, sociologică, pur istorică, sau chiar aceea a filosofului sau teologului), alta decât cea oferită de sacrul însuși, riscă să-i ascundă și denatureze esența, și, ceea ce e mai grav, riscă să ne facă să nu mai putem distinge datul religios de cel nonreligios. Așadar, primul și cel mai important principiu al metodologiei lui Eliade este teza *ireductibilității sacrului*. La fel cum studiul muzicii — comparația e a lui Mac Linscott Ricketts — și-ar rata definitiv obiectul dacă ar avea în vedere numai aspectul psihologic, matematic, sociologic sau istoric al fenomenului muzical, tot astfel o interpretare a religiei care n-ar reuși să înțeleagă ce are ireductibil, specific, fenomenul religios, și l-ar „traduce" în alt „cod" înainte chiar de a-l fi descifrat, s-ar dovedi nu numai inutilă, ci de-a dreptul dăunătoare, ca în atâtea „interpretări" reducționiste ale religiei, uneori cu efecte dezastruoase și dezumanizatoare, ca în cazul marxismului. (Este cazul aici să deschidem o paranteză necesară: Douglas Allen are multă dreptate când ajunge la concluzia că și atunci când se reclamă explicit de la „ireductibilitatea sacrului" anumiți istorici ai religiilor, mai ales teologi, se întâmplă să dea dovadă de un anumit „solipsism metodologic". Ei adaptează datele religioase la propria lor perspectivă teologică, ceea ce este tot un fel de „reducționism", să-i zicem, teologal. Chiar un adversar hotărât al reducționismului, cum a fost Rudolf Otto, și-a bazat fenomenologia sa religioasă — care acorda un loc privilegiat numinosului, ca atribut esențial al sacrului — pe categorii de tip kantian, și, în plus, în *Das Heilige* a lăsat adesea să transpară propriile sale convingeri „solipsist"-teologale.)

În anii 1920–1921 și 1923–1925, filosoful Nae Ionescu a ținut două cursuri de Filosofia religiei la Universitatea din București. Cum Mircea Eliade avea să devină din 1925 studentul și mai apoi asistentul său, este firesc ca unele din ideile profesorului să fi avut o influență indiscutabilă asupra marelui istoric al religiilor de mai târziu. Prelegerile lui Nae Ionescu ne sunt azi accesibile grație notelor stenografiate ale studenților săi. Cursul din 1925, tipărit în serialul publicat de revista „Viața Românească", în numerele din intervalul mai/1990–iulie/1991 (15 episoade), ne îngăduie să descifrăm în gândirea lui Nae Ionescu „preistoria" unor concepte ale metodologiei lui Mircea Eliade. Principiul amintit mai sus, al ireductibilității sacrului, este bine definit în cursul lui Nae Ionescu, care, vorbind despre „problema esenței religiei", se referă la „poziționea specifică a conștiinței omenești în momentul de viață religioasă". Eliade va dezvolta mult această latură ținând de „esența religiei", făcând din axioma ireductibilității sacrului principiul suprem al cercetării fenomenului religios. Ca și profesorul său, care își începea cursul de filosofia religiei vorbind despre necesitatea de a face „fenomenologia actului religios", la fel, Eliade subliniază ideea că „noțiune de *experiență religioasă* (s.n.), subiacentă oricărui fenomen religios, are serioase implicații de ordin metodologic în studiul religiei". Unul din principiile unei bune metodologii este acela că orice demers în vederea studierii faptelor trebuie să fie de aceeași natură cu faptele înseși. Consecvent acestui principiu, Eliade consideră că cercetătorul religiei nu va putea da seama de ireductibilitatea sacrului decât dacă se plasează el însuși într-o poziție de ireductibilitate religioasă. Fenomenologul trebuie să respecte intenționalitatea datelor sale, în cazul religiei, intenționalitatea religioasă a faptelor.

A postula teza ireductibilității sacrului nu presupune vreo premisă normativă de ordin teologic; motivarea sa este de ordin pur fenomenologic și ea implică luarea în considerare a unei *epoché* fenomenologică, adică „punerea în paranteză" a faptelor studiate, spre a putea sesiza corect intenționalitatea și semnificația fenomenului religios studiat.

Dar, pentru Eliade, aplicarea metodologiei principiului ireductibilității nu presupune deloc că ar exista fenomene religioase „în stare pură". Eliade știe că fenomenele religioase nu pot fi descifrate până la capăt și înțelese deplin în afara „istoriei" lor: este și motivul pentru care alături de o fenomenologie a sacrului — extraordinarul său *Traité d'histoire des religions* din 1949 — a ținut să-și încheie opera cu o *Istorie* (propriu-zisă) *a credințelor* și *ideilor religioase*. El integrează însă *istoria* demersului *fenomenologic*, căci numai acesta din urmă poate da seama de semnificația pur religioasă a fenomenului studiat. În perspectiva demersului fenomenologic, fenomenul încetează să ne mai apară ca un „tot obiectiv observabil", relevându-se, mai degrabă, ca o „configurație intențională". David Rasmussen arată că, înțelegând sacrul și postulându-i ireductibilitatea, cercetătorul devine conștient de modul intențional al acestuia. În încercarea de a se capta această intențională se dezvăluie ceea ce Rasmussen numește „al doilea principiu hermeneutic al lui Eliade", anume cel privind *dialectica sacru–profan* (D. Rasmussen, *Hermeneutique structurale et philosophique*, în M. Eliade, *Cahier de l'Herne*, 33, p. 99). Allen adaugă acestora un al treilea principiu, dezvăluit și el de intențională a faptelor, și anume tendința simbolurilor religioase de a „agrega" în sisteme de simboluri.

Ca să evidențieze dialectica manifestării sacrului, Mircea Eliade a folosit și impus termenul de *hierofanie*, concept socotit criticabil de un Weston La Barre, întrucât ar acorda o realitate teologică sacrului. În realitate, Eliade îl folosește într-o accepție pur fenomenologică, fără conotații teologice ori metafizice. Hierofaniile sunt, după cum o arată etimologia, manifestări ale sacrului, nici mai mult, dar nici mai puțin. Pentru un fenomenolog al religiilor, întreaga istorie religioasă a omenirii e constitută dintr-un lung șir de hierofanii. Ca fenomenolog, Eliade pare că suspendă judecata cu privire la realitatea sau nonrealitatea obiectivă a sacrului; singurul lucru pe care îl afirmă foarte decis, ceea ce însă este extrem de important, e că sacrul este o stare structurală a conștiinței.

De paradoxala dialectică a sacrului se leagă și împrejurarea că orice hierohanie implică o „separare ontologică" (Allen) între *obiectul* care dezvăluie sacrul și *tot ce nu este el*. Între sacru și profan nu e însă numai *o opoziție*, ci și, am văzut, *o coincidență*, întrucât orice hierofanie este mediatizată, adică sacrul se manifestă printr-un „obiect" în aparență profan. Mai mult, dialectica revelației este în corelație directă și simultană cu aceea a „ocultării și camuflării". „Trebuie — spune Mircea Eliade în *Traité*... — să ne obișnuim să acceptăm hierofaniile indiferent unde, în ce sector al vieții economice, fiziologice, spirituale sau sociale. În fond, nu știm dacă există *ceva* — obiect, gest, funcție psihică, ființă sau joc etc. — care să nu fi fost cândva, în decursul istoriei, transfigurat în hierofanie. A căuta de ce acel *ceva* a devenit sau a încetat să mai fie la un moment dat hierofanie, e o altă problemă. Dar e sigur că tot ceea ce omul a mânuit, simțit, întâlnit sau iubit a putut deveni hierofanie" (Eliade, *Traité*, ediția 1968, p. 24).

Dialectica sacrului rezidă, cum am văzut, în manifestarea sacrului în altceva decât el însuși. Altfel spus, sacrul se „încorporează" și posibilitatea încorporării face, la rându-i, posibilă orice hierofanie. „Această paradoxală coincidență a sacrului cu profanul, a ființei cu nonființa, a absolutului cu relativul — scria Mircea Eliade — este revelată de orice hierofanie. Orice hierofanie *arată*, manifestă, coexistența a două esențe opuse: sacru și profan, spirit și materie, etern și nonetern etc. Faptul că dialectica hierofaniei, a manifestării sacrului în obiecte materiale, continuă să facă obiectul unei teologii atât de elaborate cum a fost cea din Evul Mediu demonstrează că ea rămâne problema cardinală a oricărei religii... Pe scurt, ceea ce e paradoxal, ininteligibil, nu e faptul manifestării sacrului în pietre, arbori etc., ci chiar faptul că sacrul *se manifestă*, adică se limitează și devine relativ" (*op.cit.*, p. 38).

Trebuie să admitem că tocmai caracterul paradoxal al dialecticii sacrului îi impune lui Eliade metodologia. Dacă o entitate ordinară, finită, istorică, deși rămânând ea însăși, este, în același timp, capabilă să se manifeste ca nonfinită, nonistorică, nonnaturală și, pe de altă parte, o entitate transcendentă, cu totul alta, transistorică, infinită, poate să se limiteze și să se manifeste la modul relativ, finit, istoric etc., este limpede că fenomenul nu poate fi abordat dintr-o singură perspectivă. Explicația istorică singură nu-i poate percepe *semnificația*, iar interpretarea fenomenologică singură, deși capabilă să deceleze structurile universale, nu-i va clarifica aspectele particulare, condiționate, „istorice", căci orice manifestare religioasă, oricât de pură, este supusă și unor factori variabili, în raport cu epoca, locul și mediul cultural care o condiționează.

Experiențele existențiale primordiale — între ele experiența sacrului, în primul și în primul rând — sunt inerente însă naturii umane, ca atare sunt metaistorice. Eliade spune: „Toate aceste vise, mituri, nostalgii, având ca temă centrală ascensiunea, zborul, nu se lasă epuizate printr-o explicație psihologică. Subzistă întotdeauna un nucleu ireductibil explicației, și acel ceva ireductibil ne revelă poate adevărata situație a omului în Cosmos, situație care, nu vom obosi niciodată să o repetăm, nu este doar «istorică»" (Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 11–12).

Ireductibilitatea sacrului și a experienței religioase este aceea care îi dictează cercetătorului demersul fenomenologic în studierea și înțelegerea faptelor religioase. În același timp, fenomenologul simte că ideea după care experiența lui *homo religiosus* are un caracter transistoric nu îl mai satisface în întregime; el vrea să-i determine acum și condiționările: este rândul metodei istorice să completeze, așadar, cercetarea fenomenologică. Prin *Wesenschau* de tip fenomenologic, cercetătorul își propusese să degajeze structura esențială și să perceapă semnificația prin care un fapt aparține unei anumite categorii. Comparând serii de simboluri, mituri, rituri etc., practicând *sui generis* metoda *variației libere*, el ajunge să discearnă nucleul invariant, semnificația esențială a unui fenomen religios anumit sau a unei serii de fenomene. Pe măsură ce intuiția eidetică se vede confirmată de structura dobândită în urma analizei fenomenologice, are loc totodată o deplasare a accentului hermeneutic de la singular și finit la arhetipal și universal. Rețeaua structurilor simbolice provenea din dialectica sacrului și din „intenționalitatea" proprie simbolurilor religioase de a „agrega" în sisteme de simboluri. Aceste structuri sunt autonome, întrucât posedă o logică proprie. Ele se impun omului ca un „dat", deși nu provin de la universul natural. Datorită lor lumea se revelă omului ca limbaj. Aceste date structurale prin care lumea „vorbește" prin simboluri nu aparțin universului natural. Se poate deduce de aici că la Eliade „lumea" este mai degrabă „Lebenswelt" decât univers „obiectiv". Între conștiința religioasă și această lume care apare ca „dată", ca deja structurată, există o reciprocitate organică sau, cum spunea cineva, „în măsura în care omul privește lumea, el se simte la rându-i privit de ea".

Ținând seama de interesul deosebit arătat de fenomenolog *pattern*-urilor atemporale, unii critici i-au reproșat lui Eliade anistorismul său. Cred că cel mai bun răspuns la o astfel de învinuire este chiar cartea de față. Trebuie numai să spunem că aceeași relație paradoxală, tensională ce caracterizează dialectica sacrului și hierofania, adică întruparea modelului atemporal în forme condiționate, istorice — precum și, invers, dinamica ridicării concretului istoric la nivelul esenței atemporale, al arhetipului —, aceeași relație paradoxală, tensională, se reflectă și în dublul demers metodologic eliadian: fenomenologia și istoria religiilor. Așa cum bine se poate vedea din această lucrare monumentală, nu abordarea istorică e refuzată — dimpotrivă, pentru Eliade, fenomenologului și hermeneutului îi revine expres obligația de a lega întotdeauna structurile universale de condiționarea lor istorică —, ci abordarea „reducționistă" care nu înțelege caracterul ireductibil al experienței religioase, care nu reușește să treacă dincolo de

efemer, relativ, istoric. Împotriva unei asemenea abordări sterile, reducționiste, care îl videază pe om de chiar umanitatea sa și îl predă relativismului și disperării, ia poziție prin opera sa de o viață Mircea Eliade.

4. Paradigma eliadiană

Vasta operă științifică a lui Mircea Eliade conține valențe pluri și interdisciplinare care interesează domenii foarte diverse cum ar fi sociologia, antropologia filosofică, fenomenologia, hermeneutica, filosofia limbajului, epistemologia, filosofia istoriei, estetica, psihologia etc. Ea s-a bucurat de elogii entuziaste din partea unor personalități de talia lui G. Dumézil, A.E. Jensen, A. Métraux, G. Bachelard, Jean Daniélou, Paul Ricoeur, Paul Tillich, Ugo Bianchi, Michel Meslin, G. Durand, Eugenio Battisti și alții, ca să nu mai vorbim de membrii cercului Eranos (Ascona) sau de istoricienii religiilor de la Universitatea din Chicago.

Ar fi greșit însă să ne închipuim că recunoașterea acestei opere, caracterizată pe drept cuvânt ca „un uriaș efort de a identifica transcendentul în conștiința umană, de a salva sensul, de a salva omul", n-a întâmpinat și destule critici, rezistențe sau chiar deformări. Majoritatea lor au venit din partea unor antropologi de nuanță empiristă, cum ar fi A. Wallace, lord Raglan, W. Lessa, Edm. Leach și J. Saliba, a doi teologi, Th. J.J. Altizer și S. Kenneth Hamilton, a altor istorici, R.D. Baird și I. Strenski, a căror metodologie diferă esențial de a lui Eliade. Este motivul pentru care obiecțiile lor au vizat, cel mai ades, probleme metodologice: fie „incompatibilitatea" abordării fenomenologice concomitent cu demersul istoric în studiul religiilor (știut fiind că între aceste două căi de abordare există o „tensiune" evidentă, or, Eliade a reușit să le îmbine), fie refuzul hermeneuticii practicate de Eliade, fie așa-zisa „dilemă" descriptiv–normativ, de unde acuzația de „teologism" (Saliba), sau, dimpotrivă, de absolută „incompatibilitate cu o teologie creștină" (K. Hamilton), fie curajul de a interpreta „datele și a le degaja fenomenologic esențele, de unde acuzația de „anistorism" adusă celui ce s-a intitulat întotdeauna „istoric al religiilor". Unii antropologi i-au reproșat lui Eliade că refuză să „demistifice" fenomenele religioase de care se ocupă. Este clar, cel puțin în acest caz, că ținta atacului vizează disciplina însăși precum și poziția hotărât antireducționistă a lui Mircea Eliade, care a susținut întotdeauna că sacrul are o semnificație ireductibilă, precum și statut ontologic propriu. Un loc aparte între acestea îl ocupă obiecția (întâlnită și la Saliba și la Leach și la Strenski sau H. Penner) privind temeinicia caracterului inductiv al concluziilor lui Eliade, mai precis cum ajunge Eliade să deceleze structurile universale ale experienței religioase din faptele studiate. Unul dintre autorii citați a vorbit chiar de „generalizări abuzive prin inducție". Să-i dăm cuvântul lui Ivan Strenski care a afirmat că Eliade se întemeiază pe asertiuni *a priori* a căror relație cu faptele istorice este „prezumată": „Eliade nu parvine la aceste adevăruri — de exemplu, explicațiile sale privind diversele semnificații ale anumitor mituri și simboluri — pe cale deductivă, începând prin generalizări statistice care se desăvârșesc pe măsură ce descoperim că aceste adevăruri sunt acelea care se degajă necesarmente din ceea ce studiem: totul se petrece ca și cum am fi în măsură să ajungem la aceste adevăruri înainte chiar de a ne începe investigația" (I. Strenski, „Mircea Eliade: Some Theoretical Problems", în *The Theory of Myth: Six Studies*, Adrian Cuninngham, ed. (Sheed & Ward, London, 1973). În concluzie, Strenski consideră generalizările lui Eliade drept concluzii „născute din introspecție și intuiție, considerate drept surse ale unei cunoașteri particulare". Întrucât problema inducției în cercetarea științifică a fost repusă în chestiune și reevaluată de remarcabili logicieni ai științelor cum sunt Karl R. Popper, Thomas S. Kuhn, Paul K. Feyerabend, I. Lakatos și alții, să notăm, înainte

de a face o trecere în revistă a răspunsurilor ce s-au dat acestor critici metodologice, că obiecția din urmă depășește sfera metodologiei și comportă discuții aparte.

Tuturor acestor obiecții li s-a răspuns în mai multe rânduri prin articole și studii datorate unor buni cunoscători ai operei savantului. Încă din 1967, Mac Linscott Ricketts a publicat două articole clarificatoare în disputa Altizer–Eliade, anume *Eliade and Altizer: Very Different Outlooks*, în „Chrisstian Advocate", October, 1967, și *Mircea Eliade and the Death of the God*, în „Religion in Life" XXXVI, 1967 (reluat în franceză în „Cahiers de l'Herne", 33), pentru ca în 1973 să întreprindă o solidă analiză și respingere a criticilor antropologiei concretualiste formulate până la acea dată, în special a aceleia a lui Edm. Leach, pe care o respinge punct cu punct, într-un studiu intitulat semnificativ *In Defence of Eliade. Toward Bridging the Communication Gap between Antropology and the History of Religion*, în „Journal of Religion and Religions", 1973, Spring, III, London.

O lucrare remarcabilă din toate punctele de vedere privind toată metodologia lui Eliade este cartea deja citată de noi, a lui Douglas Allen, profesor de filosofie la University of Maine, S.U.A., anume *Mircea Eliade et le phénoméne réligieux*, Paris, 1982. Autorul dezvoltă pe parcursul a peste 250 de pagini nu numai o incursiune în istoricul disciplinei pe care a ilustrat-o atât de strălucit Eliade, precum și o justă plasare în contextul științific al acesteia, ci și o pătrunzătoare și exhaustivă analiză a metodei fenomenologic-istorice și a hermeneuticii structurale a savantului român (pregătirea filosofică pe care o posedă Douglas Allen îi permite să lumineze probleme epistemologice complicate pe care le ridică opera lui Eliade), precum și o examinare critică a tuturor obiecțiilor metodologice care s-au adus operei marelui savant. Deosebit de interesante sunt paginile consacrate locului lui Eliade între istoricii religiilor, capitolul privind antireducționismul lui Eliade, în care Allen compară principiul eliadian al „ireductibilității sacrului" cu celebra *epoché* a fenomenologiei, capitolele privind cele două noțiuni-cheie ale demersului eliadian, sacrul și simbolul, problema „tensiunii" istorico-fenomenologice, a dilemei descriptiv–normativ, în fine, cel în care dezvăluie locul pe care îl deține ontologia în gândirea sa, importanța pe care o are „creativitatea" în gândirea savantului, voința lui de a vedea instaurându-se noi antropologii filosofice în locul celor vechi, cărora le denunță „caracterul provincial și parcelar". Concluzia fermă a studiului lui Allen este că, departe de a fi lipsit de rigoare metodologică, așa cum îl acuzaseră unii antropologi empiriști, Eliade posedă o metodologie „uimitor de profund elaborată și că abordarea sa fenomenologică a fenomenului religios pornește de la principii hermeneutice fiabile și coerente, în pofida complexității lor aparente", ceea ce îi asigură un rol de prim rang în știința contemporană.

La concluzii similare ajunsese și David Rasmussen în 1968, într-un scurt dar excelent studiu, de asemenea citat de noi mai sus, *Structural Hermeneutics and Philosophy*, în „Philosophy Today", an XII, pp. 138–146 (republicat în *L'Herue*). Douglas Allen mărturisește că a fost ajutat în demersul său de articolul lui Rasmussen, evidențiind faptul că acesta a exprimat primul ideea că teza „ireductibilității sacrului" este primul și cel mai important principiu al hermeneuticii lui Eliade.

În fine, o lucrare importantă pentru înțelegerea metodologiei lui Eliade este cartea de aproape 500 de pagini a lui Adrian Marino, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, apărută în 1980 la Editura Dacia și, doi ani mai târziu, la Paris, la Editura Payot. Studiul lui Marino nu polemizează cu criticile ce i-au fost aduse lui Eliade, dar constituie un excelent răspuns dat indirect acestora. Să luăm numai un singur exemplu, acela privind rolul inferenței inductive în determinarea structurilor generale ale fenomenelor religioase. După cum știm deja, Strenski și Saliba au ridicat obiecții contra caracterului „pretins inductiv" al raționamentelor lui Eliade.

Antropologii i-au reproșat, am văzut, că lucrările sale nu oferă cele mai bune exemple de raționament inductiv și că în loc să înceapă prin a lua în considerare datele brute ale experiențelor religioase Eliade se bazează pe alegații apriorice privind natura lui *Homo religiosus* și concepția lui despre Univers. Fără să reia discuția asupra existenței sau nonexistenței inducției pure, formale în hermeneutica lui Eliade, Adrian Marino arată că la el orientarea „inducției" este condiționată de intuiție și imaginație, prin „transpunere". În acord cu propriul demers hermeneutic, „intuiția precede, generalizează și sintetizează în mod necesar toate semnificațiile documentare". Prin „cercul hermeneutic — arată A. Marino — inducția anticipă, deducția posterioară controlează și consolidează inducțiile anticipative". Marino îl citează cu deplin temei pe Karl Popper, care afirmase net în *La logique de la decouverte* că „principiul inducției trebuie să conțină el însuși un enunț universal". Soluția oferită de Marino este fără reproș: inutil să mai spunem că în interpretarea dată de el „cercului hermeneutic" inducția are alt statut decât cel clasic, enunțat de John Stuart Mill. În sprijinul ideii sale privind statutul aparte al inferenței inductive la Eliade, Marino l-ar fi putut cita, de asemenea, pe Thomas Kuhn, cu ideea privind rolul „paradigmelor" în generalizarea științifică.

Douglas Allen, care nu cunoscuse la data elaborării lucrării sale cartea lui Adrian Marino, văzuse soluția problemei în paralela între „Wesenschau" fenomenologică și „descifrarea esențelor" în gândirea lui Eliade. Plecând de la această paralelă (pe care Adrian Marino o admite și el), Allen consideră că „fenomenologul religiilor este întru totul capabil să descifreze și să autentifice sus-zisele structuri universale, folosind o metodă inductivă implicând variația eidetică și elaborarea unei paradigme ideale, a unui «caz în stare pură», construit *plecând de la fapte, dar care nu este forțamente conținut în ele*" (s.n.). În concluzia studiului său, spune Allen, „am constatat o uimitoare similitudine între *Wesenschau* fenomenologică, variația eidetică și inducție, pe de o parte, și analizarea de către Eliade a naturii proprii experienței religioase, pe de alta".

După cum vedem, cele două soluții date separat de Allen și Marino problemei inferenței inductive în demersul lui Eliade au în comun constatarea că filosoful face apel la un *alt tip* de inducție decât aceea avută în vedere de John Stuart Mill și de empiriști. Astfel, ca să rezumăm, Allen propune pentru cazul lui Eliade o „inducție fenomenologică", în timp ce Marino face recurs la „cercul hermeneutic", capabil să dezlege dificultatea dilemei inducție–deducție, sprijinindu-se și pe definiția paradoxală a lui Karl Popper, potrivit căreia „principiul inducției conține în el însuși un enunț universal". Fără să coincidă, cele două interpretări ajung la aceeași concluzie: este vorba de *un alt tip de inducție* decât cel clasic.

Cercetările remarcabile ale unor logicieni și filosofi ai științelor (Karl R.Popper, Thomas S. Kuhn, Paul K. Feyerabend etc.) au arătat că practica științifică se află numai rareori în acord cu exigențele logicii clasice și epistemologiei tradiționale. Astfel, pretenția empirismului logic de a propune o metodologie universală („sincronă") a științelor se dovedește neîntemeiată, chiar și în cazul științelor exacte, experimentale, cu atât mai mult, credem noi, în cazul „științelor spiritului". Mai mult, unii istorici ai științelor sunt convinși că o „știință precum cea prezentată de empirismul logic nu a existat niciodată" (apud St. Amsterdamski). „Orice regulă metodologică pe care am dori să o impunem practicii sau științei are consecințe nedorite", scrie Feyerabend, și adaugă: „Regulile metodologice trebuie adaptate împrejurărilor și mereu reinventate." Eliade nu și-a expus niciodată de o manieră absolut sistematică metoda de lucru (deși sugestii în acest sens nu lipsesc, în *La nostalgie des origines*, de pildă, dar, fragmentar, și în celelalte lucrări) tocmai pentru că era convins că „metoda trebuie adaptată împrejurărilor", adică dificultății obiectului. Complexitatea fenomenelor religioase, caracterul lor ireductibil, problema sacrului și relația paradoxală sacru–profan, dialectica hierofaniilor „decriptarea"

limbajului mitic și a simbolurilor, toate acestea nu puteau fi abordate cu o metodologie elementară, pozitivistă, inoperantă, cum am văzut, chiar în cazul unor științe exacte.

Popper, Kuhn, Lakatos și alți filosofi ai științei și-au afirmat deschis „opoziția față de un număr de teze dintre cele mai caracteristice ale pozitivismului clasic" (Th. Kuhn, *Tensiunea esențială*, Editura Științifică, p. 308). Pentru Karl Popper, așa-numitul raționament inductiv este, după W. Stegmüller, o „fantomă filosofică". Dezvoltând ideile lui Popper despre „revoluțiile" în știință, Kuhn a lansat conceptul de „cercetare extraordinară". Cercetarea „extraordinară" este aceea care edifică, după expresia lui Kuhn, „noi nuclee paradigmatice" în locul celor vechi. Paradigmele, așa cum sunt descrise de Kuhn, constituie un mod operațional de cercetare, cristalizat la nivelul unei metodologii care determină un nou tip de abordare. Paradigmele nu sunt obținute prin proces inductiv, ele nu provin din „fapte" (de aceea la îndemâna unei cercetări „normale" nu sunt decât *vechile* „nuclee paradigmatice"), însă faptele capătă brusc o altă coerență și transparență și se lasă explicate mult mai complet prin noul „nucleu paradigmatic", mai mult, îl confirmă, ceea ce poate da la un moment dat impresia refacerii traseului inductiv. Justificarea paradigmelor (adecvarea paradigmei la fapte) nu stă în faptul că ar rezulta imediat din ele, printr-o inducție de tip clasic, ci în acela că faptele, în noul sistem paradigmatic rezultat, își luminează esența, capătă o altă coerență, se întregesc unele pe altele, revelându-și unitatea profundă. La Eliade regăsim, după părerea mea, tocmai o astfel de situație cum e cea descrisă de Kuhn, adică resurgența unui tip de cunoaștere „extraordinară", apariția unui nou nucleu de „paradigme", prin care fenomenele religioase capătă, sau recapătă, o coerență și o unitate pe care cercetările empiriste nu le puteau bănui.

Este clar că pentru empiriști „faptele" sunt opace, relevanța lor este cantitativă, redusă, „statistică" (este expresia lui Strenski). Un ritual, un simbol, nu „comunică", nu posedă „mesaj", dacă este considerat la nivel pur empiric. Or. Eliade, dimpotrivă, concepe simbolul religios ca o realitate „holistică", altfel spus, explicativă la toate nivelurile. Interpretarea pe care o dă el simbolismului lunar, de pildă (exemplu analizat și de Allen), adică seria de simboluri Lună–Apă–Femeie–Șarpe–Vegetație–Fecunditate, este un strălucit exemplu privind modul său de a „citi" simbolurile ca „sisteme deschise". Eliade spune că aceste simboluri care funcționează ca „sisteme deschise" i se impun, dar adaugă că toate trebuie „trăite", „semnificate" prin demers hermeneutic, ca să se poată ajunge la sensuri cu valoare de generalitate. Antropologiei empiriste, care nu întreprinde acest demers hermeneutic, structurile semnificative nu i se impun: „inducția" lor este „fantomală", cum spune Popper, nu „descoperă nimic", ci rămâne o simplă colecție de fapte clasificate. Nucleul paradigmatic al cercetării de tip „extraordinar" pe care o întreprinde Eliade îl constituie, după părerea noastră, tocmai această exemplară agregare a simbolurilor în sisteme de corespondențe semnificative la toate nivelurile realului (nu numai la nivel empiric). Prin *simbolurile* sale, omul arhaic viza realități ale spiritului pe care noi azi nu le mai putem reface decât apelând la *concepte* metafizice. Eliade analizează aceste simboluri (simbolismul zborului, de pildă) apelând și el la concepte precum libertate, transcendență, dar îndemnându-ne să ne reîntoarcem, astfel îmbogățiți, la *simbolul* care, o dată decriptat, își dezvăluie o transparență și o coerență pe care le uitasem. Sau, cum spune atât de pregnant Paul Ricoeur, este clar că după o astfel de decriptare eliadiană „simbolul dă de gândit".

Este evident că, propunând un nou nucleu paradigmatic istoriei religiilor, Eliade îl constituie în mod operațional de cercetare, cristalizat la nivelul unei metodologii proprii, originale, și deschizând noi perspective și un nou tip de cercetare în domeniul științelor spiritului.

CEZAR BALTAG

1990

CUPRINS

PREFAȚA LA TRADUCEREA ROMÂNEASCĂ 7

Partea I
DE LA EPOCA DE PIATRĂ LA MISTERELE DIN ELEUSIS

CUVÂNT ÎNAINTE 11

CAPITOLUL I. LA ÎNCEPUT... COMPORTAMENTE MAGICO-RELIGIOASE ALE PALEANTROPILOR 15

1. *Orientatio*. Unelte de făcut unelte. „Domesticirea" focului. 2. „Opacitatea" documentelor preistorice. 3. Semnificațiile simbolice ale mormintelor. 4. Controverse în jurul depozitelor de oase. 5. Picturile rupestre: imagini sau simboluri? 6. Prezența feminină. 7. Rituri, gândire și imaginație la vânătorii paleolitici.

CAPITOLUL II. CEA MAI ÎNDELUNGATĂ REVOLUȚIE: DESCOPERIREA AGRICULTURII. MEZOLITICUL ȘI NEOLITICUL 31

8. Un Paradis pierdut. 9. Lucru, tehnologie și lumi imaginare. 10. Moștenirea de la vânătorii din paleolitic. 11. Cultivarea plantelor alimentare. Mituri de origine. 12. Femeia și vegetația. Spațiu sacru și reînnoirea periodică a Lumii. 13. Religii neolitice în Orientul Apropiat. 14. Edificiul spiritual al neoliticului. 15. Contextul religios al metalurgiei: mitologia epocii fierului.

CAPITOLUL III. RELIGIILE MESOPOTAMIENE 47

16. „Istoria începe în Sumer...". 17. Omul în fața zeilor săi. 18. Primul mit al Potopului. 19. Coborârea în Infern: Inanna și Dumuzi. 20. Sinteza sumero-akkadiană. 21. Crearea Lumii. 22. Sacralitatea suveranului mesopotamian. 23. Ghilgameș în căutarea nemuririi. 24. Destinul și zeii.

CAPITOLUL IV. IDEI RELIGIOASE ȘI CRIZE POLITICE ÎN EGIPTUL ANTIC 64

25. Miracolul de neuitat: „Prima Oară...". 26. Teogonii și cosmogonii. 27. Răspunderile unui zeu întrupat. 28. Ascensiunea Faraonului la Cer. 29. Osiris, zeul asasinat. 30. Sincopa: anarhie, disperare și „democratizarea" vieții de dincolo de mormânt. 31. Teologia și politica „solarizării". 32. Akhenaton sau Reforma ratată. 33. Sinteza finală: asocierea Ra–Osiris.

CAPITOLUL V. MEGALIȚI, TEMPLE, CENTRE CEREMONIALE: OCCIDENTUL EUROPEI, REGIUNEA MEDITERANEI, VALEA INDUSULUI 81

34. Piatra și banana. 35. Centre ceremoniale și construcții megalitice. 36. „Enigma megaliților". 37. Etnografie și preistorie. 38. Primele orașe din India. 39. Concepții religioase protoistorice și paralelele lor în hinduism. 40. Creta: grote sacre, labirinturi, zeițe. 41. Trăsături caracteristice ale religiei minoice. 42. Continuitatea structurilor religioase preelenice.

CAPITOLUL VI. RELIGIILE HITTIȚILOR ȘI ALE CANAANEENILOR 96

43. Simbioză anatoliană și sincretism hittit. 44. „Zeul care dispare". 45. Învingerea Dragonului. 46. Kumarbi și suveranitatea. 47. Conflicte între generații divine. 48. Un panteon canaanean: Ugarit. 49. Baal câștigă suveranitatea și triumfă asupra Dragonului. 50. Palatul lui Baal. 51. Baal se confruntă cu Mot: moartea și reîntoarcerea la viață. 52. Viziunea religioasă canaaneană.

CAPITOLUL VII. „CÂND ISRAEL ERA COPIL..." 109

53. Primele două capitole din *Geneza*. 54. Paradisul pierdut. Cain și Abel. 55. Înainte și după Potop. 56. Religia Patriarhilor. 57. Avraam, „Tatăl credinței". 58. Moise și ieșirea din Egipt. 59. „Eu sunt cel ce sunt". 60. Religia sub Judecători: prima fază a sincretismului.

CAPITOLUL VIII. RELIGIA INDO-EUROPENILOR. ZEII VEDICI 124

61. Protoistoria indo-europenilor. 62. Primul panteon și vocabularul religios comun. 63. Ideologia tripartită indo-europeană. 64. Arienii în India. 65. Varuṇa, divinitate primordială: Devii și Asurii. 66. Varuṇa: Rege Universal și „magician"; *„ṛta"* și *„māyā"*. 67. Șerpi și Zei. Mitra, Aryaman, Aditi. 68. Indra, învingător și demiurg. 69. Agni, preotul Zeilor: foc sacrificial, lumină, inteligență. 70. Zeul Soma și băutura „nemuririi". 71. Cei doi Mari Zei din epoca vedică: Rudra-Śiva și Vișnu.

CAPITOLUL IX. INDIA ÎNAINTE DE GAUTAMA BUDDHA: DE LA SACRIFICIUL COSMIC LA SUPREMA IDENTITATE, ĀTMAN–BRAHMAN 141

72. Morfologia ritualurilor vedice. 73. Sacrificiile supreme: *„aśmavedha"* și *„puruṣamedha"*. 74. Structura inițiatică a ritualurilor: consacrarea *(dīkṣā)*, ungerea regelui *(rājaśūya)*. 75. Cosmogonii și metafizică. 76. Doctrina Sacrificiului în textele *Brāhmaṇa*. 77. Eshatologie: identificarea cu Prājāpati prin sacrificiu. 78. *„Tapas"*: tehnică și dialectică a vieții austere. 79. Asceți și extatici: *„muni"*, *„vrātya"*. 80. *Upanișadele* și căutările *ṛși*-lor: cum să ne eliberăm de „roadele" actelor noastre. 81. Identitatea *„ātman–Brahman* și experiența „luminii interioare". 82. Cele două modalități ale lui Brahman și misterul lui *ātman*, „captiv" în Materie.

CAPITOLUL X. ZEUS ȘI RELIGIA GREACĂ 160

83. Teogonie și lupte între generații divine. 84. Triumful și suveranitatea lui Zeus. 85. Mitul semințiilor primordiale. Prometeu. Pandora. 86. Consecințele sacrificiului primordial. 87. Omul și destinul. Semnificația „bucuriei de a trăi".

CAPITOLUL XI. OLYMPIENII ȘI EROII 170

88. Marele zeu decăzut și fierarul-vrăjitor: Poseidon și Hefaistos. 89. Apollon: contradicțiile reîmpăcate. 90. Oracole și purificare. 91. De la „viziune" la cunoaștere. 92. Hermes, „însoțitorul omului". 93. Zeițele I: Hera, Artemis. 94. Zeițele II: Atena, Afrodita. 95. Eroii.

CAPITOLUL XII. MISTERELE DIN ELEUSIS 186

96. Mitul: Persephone în Infern. 97. Inițierile: ceremonii publice și ritualuri secrete. 98. Pot fi cunoscute Misterele? 99. „Secrete" și „Mistere".

CAPITOLUL XIII. ZARATHUSTRA ȘI RELIGIA IRANIANĂ 193

100. Enigmele. 101. Viața lui Zarathustra: istorie și mit. 102. Extaz șamanic? 103. Revelația lui Ahură Măzdă: omul e liber să aleagă între bine și rău. 104. „Transfigurarea" lumii. 105. Religia Ahemenizilor. 106. Regele iranian și sărbătoarea Anului Nou. 107. Problema Magilor. Sciții. 108. Aspecte noi în mazdeism: cultul Haomei.

109. Exaltarea zeului Mithra. 110. Ahură Măzdă și sacrificiul eshatologic. 111. Călătoria sufletului după moarte. 112. Învierea corpurilor.

CAPITOLUL XIV. RELIGIA LUI ISRAEL ÎN EPOCA REGILOR ȘI A PROFEȚILOR 212

113. Regalitatea: apogeul sincretismului. 114. Iahve și creatura sa. 115. Iov, dreptul pus la încercare. 116. Vremea profeților. 117. Amos ciobanul; Osea cel-neiubit. 118. Isaia: „o rămășiță din Israel" se va întoarce. 119. Făgăduința dată lui Ieremia. 120. Căderea Ierusalimului; misiunea lui Iezechiel. 121. Valorizarea religioasă a „terorii istoriei".

CAPITOLUL XV. DIONYSOS SAU BEATITUDINILE REGĂSITE 226

122. Epifanii și ocultări ale unui zeu „de-două-ori-născut". 123. Arhaismul câtorva sărbători publice. 124. Euripide și cultul orgiastic dionysiac. 125. Când grecii redescoperă prezența Zeului...

Partea a II-a
DE LA GUATAMA BUDDHA PÂNĂ LA TRIUMFUL CREȘTINISMULUI

CUVÂNT ÎNAINTE 239

CAPITOLUL XVI. RELIGIILE DIN CHINA ANTICĂ 241

126. Credințele religioase în epoca neolitică. 127. Religia epocii bronzului: Zeul Cerului și Strămoșii. 128. Dinastia exemplară: împărații Zhou. 129. Originea și organizarea Lumii. 130. Polarități, alternanță și reintegrare. 131. Confucius: puterea Riturilor. 132. Lao Zi și daoismul. 133. Tehnicile de viață lungă. 134. Daoiștii și alchimia.

CAPITOLUL XVII. BRAHMANISM ȘI HINDUISM: PRIMELE FILOSOFII ȘI TEHNICI ALE SALVĂRII ... 263

135. „Totul e suferință...". 136. Metode vizând „trezirea" supremă. 137. Istoria ideilor și cronologia textelor. 138. Vedânta presistematică. 139. Spiritul după Sāṃkhya-Yoga. 140. Sensul Creației: de a ajuta la eliberarea Spiritului. 141. Semnificația eliberării. 142. Yoga: concentrarea asupra unui singur obiect. 143. Tehnicile Yoga. 144. Rolul lui Dumnezeu. 145. Samādhi și „puterile miraculoase". 146. Eliberarea finală.

CAPITOLUL XVIII. BUDDHA ȘI CONTEMPORANII SĂI 279

147. Prințul Siddhārtha. 148. Marea Plecare. 149. „Trezirea". Propovăduirea Legii. 150. Schisma lui Devadatta. Ultimele convertiri. Buddha intră în *parinirvāṇa*. 151. Mediul religios: asceții rătăcitori. 152. Mahāvīra și „Salvatorii Lumii". 153. Doctrinele și practicile jaina. 154. Secta Ājīvika și atotputernicia „destinului".

CAPITOLUL XIX. MESAJUL LUI BUDDHA: DE LA TEROAREA ETERNEI REÎNTOARCERI LA BEATITUDINEA ABSOLUTULUI 290

155. Omul rănit de o săgeată otrăvită... 156. Cele patru „Adevăruri Nobile" și „Calea de Mijloc". 157. Impermanența lucrurilor și doctrina *anatta*. 158. Calea care duce către Nirvāṇa. 159. Tehnici de meditare și iluminarea lor prin „înțelepciune". 160. Paradoxul Incondiționatului.

CAPITOLUL XX. RELIGIA ROMANĂ: DE LA ORIGINI PÂNĂ LA PROCESUL BACCHANALIILOR (~ 186) 299

161. Romulus și victima sacrificială. 162. „Istoricizarea" miturilor indo-europene. 163. Caracterele specifice ale religiozității romane. 164. Cultul casnic: Penații, Larii, Manii. 165. Sacerdoți, auguri și confrerii religioase. 166. Iupiter, Marte, Quirinus și triada capitolină. 167. Etruscii: enigme și ipoteze. 168. Crize și catastrofe: de la suzeranitatea galică la cel de-al doilea război punic.

CAPITOLUL XXI. CELȚI, GERMANI, TRACI ȘI GEȚI 316

169. Persistența elementelor preistorice. 170. Moștenirea indo-europeană. 171. Se poate reconstitui panteonul celtic? 172. Druizii și învățătura lor ezoterică. 173. Yggdrasill și cosmogonia vechilor germani. 174. Asenii și Vanii. Odhin și atributele sale „șamanice". 175. Războiul, extazul și moartea. 176. Asenii: Tyr, Thōrr, Baldr. 177. Zeii Vani; Loki; Sfârșitul Lumii. 178. Tracii. „Marii Anonimi" ai Istoriei. 179. Zalmoxis și „imortalizarea".

CAPITOLUL XXII. ORFEU, PITAGORA ȘI NOUA ESHATOLOGIE 340

180. Miturile lui Orfeu: cithared și „întemeietor de inițieri". 181. Teogonie și antropologie orfică: transmigrația și imortalitatea sufletului. 182. Noua eshatologie. 183. Platon, Pitagora și orfismul. 184. Alexandru cel Mare și cultura elenistică.

CAPITOLUL XXIII. ISTORIA BUDDHISMULUI DE LA MAHĀKĀŚYAPA LA NĀGĀRJUNA 356

185. Buddhismul până la prima schismă. 186. Între Alexandru cel Mare și Aśoka. 187. Tensiuni doctrinare și sinteze noi. 188. „Calea Bodhisattvilor". 189. Nāgārjuna și doctrina vacuității universale. 190. Jainismul după Mahāvīra: erudiție, cosmologie, soteriologie.

CAPITOLUL XXIV. SINTEZA HINDUISTĂ: *MAHĀBHĀRATA* ȘI *BHAGAVAD-GĪTĀ* 368

191. Lupta de optsprezece zile. 192. Războiul eshatologic și Sfârșitul Lumii. 193. Revelația lui Kṛṣṇa. 194. „A renunța la roadele faptei tale". 195. „Separare" și „totalizare".

CAPITOLUL XXV. SUFERINȚELE IUDEILOR: DE LA *APOCALIPSĂ* LA EXALTAREA TOREI 377

196. Începuturile eshatologiei. 197. Agheu, Zaharia, profeți eshatologici. 198. Așteptarea Regelui mesianic. 199. Spre desăvârșirea legalismului. 200. Personificarea Înțelepciunii divine. 201. De la disperare la o nouă teodicee: *Koheleth*-ul și *Ecclesiasticul*. 202. Primele *Apocalipse: Daniel* și *Întâiul Enoch*. 203. Unica speranță: Sfârșitul Lumii. 204. Reacția fariseilor: exaltarea Torei.

CAPITOLUL XXVI. SINCRETISM ȘI CREATIVITATE ÎN EPOCA ELENISTICĂ:
PROMISIUNEA MÂNTUIRII 394

205. „Religiile de Mistere". 206. Dionysos mistic. 207. Attis și Cybele. 208. Isis și Misterele egiptene. 209. Revelația lui Hermes Trismegistul. 210. Aspecte inițiatice ale hermetismului. 211. Alchimia elenistică.

CAPITOLUL XXVII. NOI SINTEZE IRANIENE 410

212. Orientări religioase sub Arsacizi (~247–220 d.Hr.). 213. Zurvan și originea Răului. 214. Funcția eshatologică a Timpului. 215. Cele două Creații: *mēnōk* și *gētik*. 216. De la Gayōmart la Saošyant. 217. Misterele lui Mithra. 218. „Dacă creștinismul ar fi fost oprit..."

CAPITOLUL XXVIII. NAȘTEREA CREȘTINISMULUI 424

219. „Un evreu obscur...": Iisus din Nazaret. 220. Vestirea Cea Bună: Împărăția lui Dumnezeu e aproape. 221. Nașterea Bisericii. 222. Apostolul neamurilor. 223. Esenienii la Qumran. 224. Distrugerea Templului: întârzierea *parousiei*.

CAPITOLUL XXIX. PĂGÂNISM. CREȘTINISM ȘI GNOSĂ ÎN EPOCA IMPERIALĂ 441

225. *Jam redit et Virgo...* 226. Tribulațiile unei *religio illicita*. 227. Gnosa creștină. 228. Delimitările gnosticismului. 229. De la Simon Magul la Valentin. 230. Mituri, imagini și metafore gnostice. 231. Paracletul martirizat. 232. Gnosa maniheană. 233. Marele Mit: căderea și răscumpărarea sufletului divin. 234. Dualismul absolut ca *mysterium tremendum*.

CAPITOLUL XXX. CREPUSCULUL ZEILOR 460

235. Erezii și ortodoxie. 236. Crucea și Arborele Vieții. 237. Spre un „creștinism cosmic". 238. Avântul teologiei. 239. Între *Sol Invictus* și *in hoc signo vinces...* 240. Autobuzul care se oprește la Eleusis...

Partea a III-a
DE LA MAHOMED LA EPOCA REFORMELOR

CUVÂNT ÎNAINTE 475

CAPITOLUL XXXI. RELIGIILE EURASIEI ANTICE: TURCO-MONGOLII, FINO-UGRICII, BALTO-SLAVII 477

241. Vânători, nomazi, războinici. 242. Tängri, „Zeul-Cer". 243. Structura Lumii. 244. Peripețiile Creației. 245. Șamanul și inițierea șamanică. 246. Mituri și ritualuri șamanice. 247. Semnificația și importanța șamanismului. 248. Religiile asiaticilor septentrionali și ale fino-ugricilor. 249. Religia balților. 250. Păgânismul slav. 251. Riturile, miturile și credințele vechilor slavi.

CAPITOLUL XXXII. BISERICILE CREȘTINE ÎNAINTE DE CRIZA ICONOCLASTĂ (SECOLELE VIII–IX) 498

252. *Roma non pereat*... 253. Augustin: de la Tagasta la Hippo. 254. Marele predecesor al lui Augustin: Origen. 255. Poziții polemice la Augustin. Doctrina augustiniană a grației și predestinării. 256. Cultul sfinților: *martyria*, relicve, pelerinaje. 257. Biserica de Răsărit și avântul teologiei bizantine. 258. Venerarea icoanelor și mișcarea iconoclastă.

CAPITOLUL XXXIII. MAHOMED ȘI AVÂNTUL ISLAMULUI 512

259. Allah, *deus otiosus* al arabilor. 260. Mahomed, „Apostolul lui Dumnezeu". 261. Călătoria extatică în Cer și Cartea Sacră. 262. „Emigrarea" la Medina. 263. De la exil la victorie. 264. Mesajul Coranului. 265. Irupția islamului în Mediterana și în Orientul Apropiat.

CAPITOLUL XXXIV. CATOLICISMUL APUSEAN DE LA CAROL CEL MARE LA GIOACCHINO DA FIORE 525

266. Creștinismul în Evul Mediu timpuriu. 267. Asimilarea și reintegrarea tradițiilor precreștine: regalitatea sacră, cavalerii. 268. Cruciadele: eshatologie și politică. 269. Semnificația religioasă a artei romanice și a iubirii curtenești. 270. Ezoterismul și creațiile literare: trubadurii, *Fideli d'Amore*, ciclul Graalului. 271. Gioacchino da Fiore; o nouă teologie a Istoriei.

CAPITOLUL XXXV. TEOLOGII ȘI MISTICI MUSULMANE 542

272. Fundamentele teologiei majoritare. 273. Șiismul și hermeneutica ezoterică. 274. Ismailismul și exaltarea Imamului; Marea Resurecție; Mahdī. 275. Sufism, ezoterism, experiențe mistice. 276. Câțiva maeștri sufi: de la Ẓū l-Nūn la Tirmiḏī. 277. Al-Ḥallāğ, mistic și martir. 278. Al-Ğazzālī și concilierea dintre Kalām și sufism. 279. Primii metafizicieni; Avicenna; filosofia în Spania musulmană. 280. Ultimii și cei mai de seamă gânditori arabi din Andaluzia: Averroes și Ibn Arabī. 281. Sohrawardī și mistica Luminii. 282. Ğalāl al-Dīn-Rūmī: muzica, poezia și dansul sacru. 283. Triumful sufismului și reacția teologilor. Alchimia.

CAPITOLUL XXXVI. IUDAISMUL DE LA RĂSCOALA LUI BAR-KOKHBA PÂNĂ LA HASIDISM 565

284. Cum a fost alcătuită *Mișna*. 285. *Talmudul*. Reacția antirabinică: secta karaiților. 286. Teologi și filosofi evrei din Evul Mediu. 287. Maimonide: între Aristotel și *Tora*. 288. Primele expresii ale misticii evreiești. 289. Kabbala medievală. 290. Isaac Luria și noua Kabbală. 291. Răscumpărătorul apostat. 292. Hasidismul.

CAPITOLUL XXXVII. MIȘCĂRILE RELIGIOASE DIN EUROPA; DIN EVUL MEDIU TÂRZIU PÂNĂ ÎN AJUNUL REFORMEI 582

293. Erezie dualistă în Imperiul bizantin: bogomilismul. 294. Bogomilii în Apus: Katharii. 295. Sfântul Francisc din Assisi. 296. Sfântul Bonaventura și teologia mistică. 297. Sfântul Toma din Aquino și scolastica. 298. Meister

Eckhart: de la Dumnezeu la Deitate. 299. Pietatea populară și riscurile devoțiunii. 300. Dezastre și speranțe: de la flagelanți la *devotio moderna*. 301. Nicolaus Cusanus și amurgul Evului Mediu. 302. Bizanțul și Roma. Controversa lui *filioque*. 303. Călugării isihaști. Sfântul Grigore Palama.

CAPITOLUL XXXVIII. RELIGIE, MAGIE ȘI TRADIȚII HERMETICE ÎNAINTE ȘI DUPĂ REFORME 606

304. Supraviețuirea tradițiilor religioase precreștine. 305. Simboluri și ritualuri ale unui dans cathartic. 306 „Vânătoarea de vrăjitoare" și vicisitudinile religiei populare. 307. Martin Luther și Reforma în Germania. 308. Teologia lui Luther. Polemica cu Erasmus. 309. Zwingli; Calvin; Reforma catolică. 310. Umanism, neoplatonism și hermetism în vremea Renașterii. 311. Noi valorizări ale alchimiei: de la Paracelsus la Newton.

CAPITOLUL XXXIX. RELIGIILE TIBETANE 630

312. „Religia oamenilor". 313. Concepții tradiționale: Cosmos, oameni, zei. 314. Religia *Bon:* confruntări și sincretism. 315. Formarea și dezvoltarea lamaismului. 316. Doctrine și practici lamaiste. 317. Ontologie și fiziologie mistică a Luminii. 318. Actualitatea anumitor creații religioase tibetane.

TABLOUL PROBLEMELOR. BIBLIOGRAFII CRITICE 643

INDICE 769

PARADIGMA ELIDIANĂ (Postfață de Cezar Baltag) 787

LA EDITURILE IRI ȘI UNIVERS ENCICLOPEDIC AU APĂRUT:

DICȚIONARE:

Oxford – Dicționar de filosofie	69.900 lei
Oxford – Dicționar de biologie	54.900 lei
Oxford – Dicționar al sfinților	74.900 lei
Larousse – Dicționar de medicină	119.000 lei
Larousse – Dicționar de civilizație iudaică	39.900 lei
Larousse – Dicționar de filosofie	36.900 lei
Larousse – Dicționarul spațiului	32.000 lei

FILOSOFIE:

John Shand – Introducere în filosofia occidentală	37.900 lei
Vladimir Jankelevitch – Ireversibilul și nostalgia	32.900 lei
Jacques Derrida – Diseminarea	26.900 lei
Brice Parain – Logosul platonician	19.900 lei
Marcel Gauchet – Inconștientul cerebral	14.900 lei
Matila Ghyka – Filosofia și mistica numărului	27.900 lei
Aristotel – Metafizica	70.000 lei
Aristotel – Etica nicomahică	37.900 lei
Aristotel – Organon (vol. II)	43.000 lei
Vasile Tonoiu – Meditații și cugetări	22.900 lei
Cornel Mihai Ionescu – Cercul lui Hermes	11.900 lei

RELIGIE, MITOLOGIE, ȘTIINȚE OCULTE:

Jeanne Ancelet-Hustache – Meister Eckhart și mistica renană	17.900 lei
M.D. Chenu – Toma d'Aquino	19.900 lei
Patricia Hidiroglu – Apa divină	16.900 lei
Georges Dumézil – Cele patru puteri ale lui Apolo	32.900 lei
Georges Dumézil – Uitarea omului și onoarea zeilor	26.900 lei
Georges Dumézil – Zeii suverani ai indo-europenilor	24.900 lei
Rudolf Steiner – Bhagavad-Gita și Epistolele lui Pavel	18.900 lei
Rudolf Steiner – Creștinismul esoteric	19.900 lei
Marc de Smedt – Tehnici de meditație	22.900 lei
A T Mann – Principiile reincarnării	17.500 lei

LITERATURĂ:

Isaac Bashevis Singer – Craiul câmpiilor	22.900 lei
William Shakespeare – Visul unei nopți de vară	17.900 lei
William Shakespeare – Macbeth	16.830 lei
William Shakespeare — Othello	32.900 lei
William Golding – Oameni de hârtie	15.900 lei
Iris Murdoch – Dilema lui Jackson	24.900 lei
Kazuo Ishiguro – Amintirea palidă a munților	22.900 lei
Eugen Simion – Fragmente critice (vol. II)	25.000 lei

CĂRȚI ȘCOLARE:

Constanța Bărboi — Limba și literatura română: subiecte cu grad sporit de dificultate pentru bacalaureat, admitere la facultate	19.900 lei
Luminița Bădeliță – Matematică. Algebră și geometrie pentru examenul de capacitate	15.900 lei

Liliana Babeș – Teste de biologie pentru bacalaureat și admitere la facultate	19.900 lei

CĂRȚI PENTRU COPII:

Prietenii mei din pădure (16 pag., 20x26 cm, ilustr. color 100%)	15.900 lei
Prietenii mei din ogradă (16 pag., 20x26 cm, ilustr. color 100%)	15.900 lei
Heidi la munte (20x26 cm, 16 pagini color)	17.500 lei
Punguța cu doi bani (22,5x30, 16 pagini color)	17.500 lei
O excursie la munte (povești, 16 pag., 20x26 cm, ilustr. color 100%)	12.500 lei
Căsuța nouă (povești, 16 pag., 20x26 cm, ilustr. color 100%)	12.500 lei
Pinocchio (16 pag., 14x19 cm., ilustr. color 100%)	8.900 lei
Peter Pan (16 pag., 14x19 cm., ilustr. color 100%)	8.900 lei
Muzicanții din Bremen (16 pag., 14x19 cm., ilustr. color 100%)	8.900 lei
Frumoasa din pădurea adormită (16 pag., 14x19 cm., ilustr. color 100%)	8.900 lei
Aladin (16 pag., 14x19 cm., ilustr. color 100%)	8.900 lei
Mica sirenă (16 pag., 14x19 cm., ilustr. color 100%)	8.900 lei
Cartea junglei (16 pag., 14x19 cm., ilustr. color 100%)	8.900 lei
Călătoriile lui Gulliver (16 pag., 14x19 cm., ilustr. color 100%)	8.900 lei
Soldățelul de plumb (16 pag., 14x19 cm., ilustr. color 100%)	8.900 lei
Rățușca cea urâtă (16 pag., 14x19 cm., ilustr. color 100%)	8.900 lei
Degețica (16 pag., 14x19 cm., ilustr. color 100%)	8.900 lei
Lupul și cei șapte iezișori (16 pag., 14x19 cm., ilustr. color 100%)	8.900 lei

DIVERSE:

Teri King – Horoscop 1999 (12 volume, unul pentru fiecare zodie)	volumul 15.000 lei

PSIHOLOGIE:

J.-P. Chartier – Introducere în psihanaliza lui Sigmund Freud	17.900 lei
Leonard Gavriliu – Inconștientul în viziunea lui Lucian Blaga	14.900 lei

VOR APĂREA:

C. Bărboi, M. Popescu – Limba și literatura română pentru examenul de capacitate (anul școlar 1999–2000)	29.900 lei
R. Homer, C. Olteanu – Istorie pentru examenul de capacitate (anul școlar 1999–2000)	29.900 lei
G. Vlăsceanu, C. Trufaș – Geografie pentru examenul de capacitate	29.900 lei
Nasio – Conceptele fundamentale ale psihanalizei	32.900 lei
Zbigniew Brzezinski – Marea tablă de șah	

Comandând prin poștă o carte apărută la una din editurile
IRI sau UNIVERS ENCICLOPEDIC
obțineți o reducere de:

15%

Pentru comenzi cu o valoare mai mare de 99 000 lei obțineți o reducere de:

20%

Costul expedierii prin poștă e suportat de editură.
Adresa: CP 33-2, București, România
Tel.: (401) 224 32 86, 222 54 20, 222 53 52; Fax: 224 32 86

„Cartea de față este, înainte de toate, o Istorie, nu o interpretare personală a diferitelor religii pe care le prezintă. Concepțiile sau interpretările mele personale în legătură cu structurile sacrului le-am expus în alte lucrări (…). Evident, aceste concepții au orientat înțelegerea diferitelor sisteme religioase pe care am decis să le prezint în *Istoria credințelor și ideilor religioase*. Dar nu pentru a ilustra concepțiile mele personale am scris cartea de față. Ci, înainte de toate, pentru a arăta ce s-a întâmplat, în durata timpului istoric, cu o seamă de intuiții, experiențe și idei religioase care au contribuit la constituirea condiției umane, din preistorie și până la începutul epocii noastre."

MIRCEA ELIADE

9 789739 436274